

ISSN 0235-7941

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

6' 2012

Інтелектуальна  
біографія:  
продовження  
теми

НАЦІОНАЛЬНА  
АКАДЕМІЯ НАУК  
УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

---

# ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

---

УКРАЇНСЬКИЙ  
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ  
ЧАСОПИС

6' 2012

ЗАСНОВАНИЙ  
У СІЧНІ 1927 РОКУ  
ВИХОДИТЬ  
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ  
КИЇВ

---

Інтелектуальна  
біографія:  
продовження теми

---

## РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ  
Олег БІЛИЙ  
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)  
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)  
Анатолій ЄРМОЛЕНКО  
Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ  
Барбара КАСЕН (Франція)  
Микола КИСЕЛЬОВ  
Саймон КРИЧЛІ  
(Велика Британія)  
Анатолій ЛОЙ  
Віталій ЛЯХ  
Мирослав ПОПОВИЧ  
Сергій ПРОЛЕЄВ  
Марина ТКАЧУК  
Олег ХОМА  
Петер ШТОМПКА (Польща)

## НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО  
Ігор БИЧКО  
Тарас ВОЗНЯК  
Ірина ДОБРОНРАВОВА  
Анатолій КОЛОДНИЙ  
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ  
Василь КРЕМІНЬ  
Марія КУЛТАЄВА  
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ  
Віктор МАЛАХОВ  
Володимир МЕЛЬНИК  
Микола МИХАЛЬЧЕНКО  
Михайло МІНАКОВ  
Віктор ПАЗЕНОК  
Мирослав ПОПОВИЧ  
Сергій ПРОЛЕЄВ  
Володимир РИЖКО  
Тетяна СУХОДУБ  
Анатолій ТОЛСТОУХОВ  
Іван ЦЕХМІСТРО

© Інститут філософії НАНУ, 2012  
© Філософська думка, 2012

## РЕДАКЦІЯ

Головні редактори  
Мирослав ПОПОВИЧ,  
Сергій ПРОЛЕЄВ  
Відповідальний редактор  
Світлана ІВАЩЕНКО  
Відповідальний секретар  
Алла СТРАТЬЄВА  
Редактори  
Оксана ЗОРИЧ,  
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ  
Коректор  
Ольга КРАВЧЕНКО

## Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4  
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18  
E-mail: f\_dumka@ukr.net

Технічний редактор  
*Т. Шендерович*  
Комп'ютерна верстка  
*Н. Коваленко*

Підписано до друку 20.12.2012  
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.  
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.  
Ум. друк. арк. 11,21. Обл.-вид. арк. 10,78  
Наклад 520 прим. Зам. № 3455

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   |
| <b>ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА<br/>БІОГРАФІЯ:<br/>ПРОДОВЖЕННЯ<br/>ТЕМИ</b> | <b>5</b> <i>Вадим Менжулін (Київ)</i> Філософія як воля до влади<br><b>19</b> <i>Олег Хома (Вінниця)</i> Декарт і Паскаль: шлях до філософії на тлі «Grand Siècle» (частина 1)<br><b>39</b> <i>Сергій Пролєєв (Київ)</i> Драма лояльного розуму: радянська філософія як ситуація мислення |
| <b>СОЦІАЛЬНА<br/>ФІЛОСОФІЯ<br/>І ФІЛОСОФІЯ<br/>ІСТОРІЇ</b>    | <b>49</b> <i>Анатолій Пупич (Київ)</i> Великі та малі соціальні машини  |
| <b>РЕМІНІСЦЕНЦІЇ<br/>СВІТОВОЇ<br/>КУЛЬТУРИ</b>                | <b>66</b> <i>Олександр Голозубов (Харків)</i> Теологія сміху як феномен західної культури<br><b>81</b> <i>Анастасія Стрелкова (Київ)</i> Природа Будди та порожнеча в магаянській «Нірвана-сутрі»   |
| <b>РОЗДУМИ<br/>НАД КНИГОЮ</b>                                 | <b>94</b> <i>Оксана Довгополова (Одеса)</i> Міркування щодо методу історичного реконструювання<br><b>99</b> <i>Олександр Киричок (Полтава)</i> Сакральна географія і феномен паломництва  |
| <b>РЕПЛІКИ</b>  | <b>104</b> <i>Михайло Бойченко (Київ)</i> На захист академічної філософії, або Чи потрібна нам філософія «пост»?<br><b>117</b> <i>Альона Рогожинська (Одеса)</i> Іспит на вступ до континентальної філософії  |
| <b>НАУКОВЕ ЖИТТЯ</b>  | <b>120</b> <i>Юрій Козік (Київ)</i> Нордик Вітгенштайн Ревю: філософські дослідження та новаторські проекти   |
| <b>IN MEMORIAM</b>  | <b>129</b> Станіслав Васильович Бондар  |
| <b>Abstracts</b>  | <b>131</b>  |
| <b>Показчик статей<br/>за 2012 рік</b>                        | <b>134</b>  |
| <b>Вимоги до авторів</b>                                      | <b>138</b>  |

*У тематичному блоці цього числа ми продовжуємо тему інтелектуальної біографії. Якщо у попередньому числі ми зосередили увагу головно на конкретному досвіді наших сучасників і співвітчизників, то в цьому вдаємося до більш загального смислового горизонту теми: це і досвід західної традиції, і теоретичні засади біографістики, і узагальнення радянської філософії як ситуації мислення. Уваги цій темі у двох числах приділено начебто чимало, але завдяки цьому оприявнюється, наскільки вона багатомірна і складна. Насправді йдеться хіба що про перший дослідницький доторк. Тож нехай він стане стимулом для подальших інтелектуальних пошуків у цій царині.*

*Завершення року, як завжди, спонукає до розмови про майбутнє. Весь час доводиться констатувати, що справа мислення у вітчизняних умовах відрізняється певним драматизмом, унаочненим у вічному питанні «бути чи не бути?». Найменше у наших філософських справах певності, стійкої сталості продовження й розвитку того позитивного, що з'являється і є гідним продовження. Шансів не бути завжди значно більше, ніж бути. І втім, попри всі несприятливі обставини, інколи навіть чи не якимсь дивом, певні змістовні речі існують, а подекуди навіть примножуються. Сподіваймося, що й надалі цей втішний парадокс буде мати силу.*

*Серед перших чисел наступного року редколегія має надію видати тематичне число, присвячене проблемі самовизначення та ідентичності вітчизняної філософської (й загалом інтелектуальної) традиції. Воно є результатом спільних зусиль білоруських та українських філософів і — подібно до спільного російсько-українського числа (ФД, № 4 за 2011 рік) — одночасно буде видане в Україні українською і в Білорусі білоруською мовами. Інший очікуваний тематичний блок — «Легітимація і насильство» — не лише заторкує одну з цільних тем сучасної соціальної філософії, а й є вельми актуальним з огляду на реалії поточної української політичної практики.*

*Продовжить тематику політичної філософії обговорення проблем політичного дискурсу та ідентичності, яке плануємо провести у січні 2013 року за участі В. Декомба та інших знаних французьких інтелектуалів. Серед інших планів — звернення до методологічних проблем сучасного релігієзнавства, проблема філософських генерацій та теоретичної спадкоємності; також дуже на часі є обговорення сучасної моделі філософської освіти та місця філософії у структурі університетської освіти взагалі. Однак головним планом редколегії залишається налаштованість на тісну співпрацю та діалог з вітчизняною філософською спільнотою, до ініціатив якої ми завжди відкриті. Хотілося б, щоб читачі журналу відчували — плани нашої роботи у ваших власних руках, ви їх формуєте своїм інтелектуальним запитом.*

*І ще один план щодо організації нашої роботи: «Філософська думка» впритул підійшла до того, щоб нарешті у 2013 році ввійти у міжнародну наукометричну базу SCOPUS. Завдяки цьому наш контакт зі світом стане трохи більш усталеним.*

# ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА БІОГРАФІЯ: ПРОДОВЖЕННЯ ТЕМИ

---

*Вадим  
Менжулін*

## ФІЛОСОФІЯ ЯК ВОЛЯ ДО ВЛАДИ

---

У низці попередніх публікацій [Менжулін, 2009; Менжулін, 2010: с. 103—123] я вже привертав увагу до того, що в «Ессе Ното» Фридрих Ніцше назвав одним зі своїх головних досягнень те, що йому «відкрилася прихована історія філософів, *психологія* (курс. мій. — *В.М.*) їхніх великих імен» [Ницше, 1990а: с. 695], а ще до того (у «Веселій науці») він порекомендував розглядати «відважні самодурства метафізики, особливо її відповіді на питання щодо цінності буття, як *симптоми* (курс. мій. — *В.М.*) певних тілесних станів» і висловив сподівання на появу «філософського лікаря», який матиме мужність показати, що «у будь-якому філософуванні йшлося досі зовсім не про “істини”, а про щось інше, наприклад, про здоров’я, майбутнє, ріст, силу, життя» [Ницше, 1990b: с. 494—495]. Саме на підставі цих та подібних тверджень, яких у Ніцше ще доволі багато (див., напр.: [Менжулін, 2009]), я спробував порівняти його ставлення до філософії з психоаналітичним. Зазначивши, що Ніцше, на відміну від стандартного психоаналізу, не зводив філософське пізнання до реалізації комплексу Едипа або, скажімо, еротичних чи танатичних інстинктів, а твердив, що «кожен інстинкт є *владолобним* (курс. мій. — *В.М.*); і, як *такий*, він намагається філософувати» [Ницше, 1990с: с.245], я, проте, висунув доволі жорстке припущення: підхід Ніцше, якщо застосувати його до історико-філософської біографістики, схожий на психоаналіз, адже теж тяжіє до біографічного редук-

ціонізму, тобто до спрощеного пояснення філософської діяльності за допомогою певних зовнішніх детермінант, які самій філософії не властиві і лише затіняють її сутність [Менжулін, 2010: с. 410]. У цій статті я хотів би дещо переглянути цю свою оцінку. Якщо коротко, зараз я вважаю, що твердження Ніцше, згідно з яким «філософія сама є цей тиранічний інстинкт, *духовна воля до влади* (курс. мій. — *В.М.*), до “створення світу”, до *causa prima*» [Ницше, 1990с: с. 246—247], є зовсім не редукціонізмом, а таким визначенням, що істотно прояснює і саму філософію, і тих, хто нею займається. Нижче я спробую дещо конкретизувати це самовиправлення<sup>1</sup>.

Однією з найпоширеніших варіацій на тему «філософія і влада» є сюжет з лідерством того чи того мислителя в межах певної школи. З давніх часів філософи ставали і продовжують ставати не тільки ієрархами в канонічних церквах (як-от Августин або Кузанець), а й лідерами специфічних об'єднань (шкіл), що нерідко досить сильно нагадують релігійні секти чи навіть тотемічні клани<sup>2</sup>. Від часів Піфагора накопичилося чимало прикладів того, що володарювання у філософських школах може підтримуватися далеко не однією лише силою раціонального переконання, а й іншими — доволі тиранічними — методами. Наведу лише деякі з них — з не дуже далекого філософського минулого. Скажімо, у Жиля Дельоза знаходимо гнівну тираду на адресу філософської школи, біля витоків якої стояв його колега Людвіг Вітгенштайн: «... ця “школа”, — сказав він, — це деградація усієї філософії, повна деградація... Він (Вітгенштайн. — *В.М.*) та його послідовники створили систему терору» [Делез, 2003: с. 66]. Можна також згадати і про Жака Лакана, в одній з новітніх біографій якого є спеціальний розділ під назвою «Новий месія». Ба більше: виявляється, що «пришестя» цього месії було історично підготовлене, бо серед його сучасників вже були потенційні адепти, які відчували спокусу «піднести теорію до рівня нової віри і перетворити наукову школу на щось схоже на релігійну секту» [Дьяков, 2010а: с. 59]. У тій самій біографії наведено також

---

<sup>1</sup> Користуючись нагодою, хотів би висловити подяку вченому секретареві спеціалізованої вченої ради при Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України Л.А. Ситніченко, яка звернула увагу на цей слабкий момент у моїй аргументації. На превеликий жаль, і цього разу повністю виправитися я навряд чи зможу. Ця стаття — всього лише короткий і досить строкатий нарис деяких з можливих напрямків опанування проблем, що постають у зв'язку з поглядом на філософію як на форму панування. Грунтовне осмислення цього питання потребуватиме набагато більше часу, зусиль, обсягів, а також значно активнішого залучення результатів, що їх отримав колега Л.А. Ситніченко з Інституту філософії С.В. Пролеєв у своєму дослідженні, присвяченому владі як такій [Пролеєв, 2005]. Перефразуючи завдання, які ставив перед собою Пролеєв [Пролеєв, 2005: с. 9], ще треба буде значно чіткіше прояснити, що є влада у філософії, яким чином ця влада конститується і існує, в яких формах здійснюється і як це пов'язано з іншими формами людського існування.

<sup>2</sup> Докладніше з цього приводу я теж уже висловлювався [Менжулін, 2010: с.38 — 48].

багато прикладів того, як рішуче цей месія оберігав свій статус лідера і як речно ставився до своїх можливих конкурентів. Так, скажімо, 1966 року, потрапивши в Америку разом із тоді ще молодим і дуже перспективним філософом Жаком Деріда, Лакан сказав останньому за вечерю, що вже давно займається тією самою проблематикою, про яку пише Деріда, а також додав: «Не станете ж ви заперечувати, що я вже сказав те, що ви лише збираєтесь сказати». Трошки згодом, зрозумівши, що припустився безтактності, «гуру з досвідом» спробував вибачитися, запропонувавши Деріда поговорити ще. Примітно, однак, що у відповідь на це Деріда (якому й самому невдовзі судилося стати володарем дум цілих армاد adeptів) «не побажав говорити з ним ані тепер, ані пізніше» [Дьяков, 2010а: с. 279].

Якщо вийти за межі філософських шкіл, то виявляється також, що за різних епох та режимів філософи боролися за владу і в її найпрофаннішому та емпірично найнаочнішому розумінні, активно співпрацювали з носіями такої влади чи навіть самі були цими носіями. Емпедокл, Платон, Аристотель, Сенека, Марк Аврелій, Авіценна, Фічіно, Макіавеллі, Монтень, Бейкон, Декарт, Ляйбніц, Шелінг, Кожев, Гайдегер — далеко не повний перелік прикладів цього роду взаємодії. Так, має рацію біограф останнього з перелічених, говорячи, що «філософ узагалі схильний піддаватися спокусі влади» [Сафрански, 2005: с. 556], і маючи при цьому на увазі передусім владу *політичну*, але, звичайно, факти захоплення філософів саме такою владою — далеко не найсильніший аргумент на користь строгості й корисності Ніцшевої дефініції. По-перше, в історії філософії можна знайти багато знакових постатей, що свідомо ухилялися від будь-яких контактів із владою в її політичному або адміністративному вимірі. Філософування навіть може цілком вилитися у систематичне протистояння такій владі, адже «жоден режим не терпить, щоб його до кінця розуміли і промислювали. Та й загалом ніхто і ніщо у світі цього не любить. А філософ якраз хоче все розуміти», і тому, як показує біограф О. Лосєва з посиланням на дуже тяжкий досвід останнього, нерідко зазнає від цих режимів жаклих репресій [Тахо-Годи, 1997: с. 181]. По-друге, однозначне асоціювання суто з *політичною* владою радше за все давно призвело б до повного занепаду популярності філософії, оскільки у стосунках між першою й останньою не так уже й легко знайти хоча б один абсолютно «гепієндовий» випадок. Навпаки, у цих історіях багато трагічного, а іноді — навіть ганебного.

Великою мірою це твердження стосується й самого Ніцше: рецепція його постаті та спадщини зазнала жаклих переключень не останньою чергою через те, що в його понятті «воля до влади» вичитували передусім жадання влади в її найбуквальнішому і найбрутальнішому розумінні. Із суто пролетарською простотою і виразністю загрозу такої рецепції висловив (свідомо чи мимоволі — для мене зараз не принципово) Максим Горький, який розповів у автобіографії, що, захопившись Ніцше і почавши



читати літературу про нього, «дуже яскраво пригадав філософію казанського городового» [Горький, 2004: с. 648]. Горький, як і багато інших читачів Ніцше (точніше, *про Ніцше*, як зізнавався письменник), радше за все навіть уявити не міг, що започатковане німецьким філософом «пересомислення буття у вимірі владності... має за собою... не просту констатацію емпірично наочної ролі влади у людських відносинах, а метафізичне відкриття її онтологічної значущості» [Пролеєв, 2005: с. 33], тобто її незвідності до жодної «соціально ангажованої ідеології» [Пролеєв, 2005: с. 36]. На щастя, оригінальне Ніцшеве «Der Wille zur Macht» (майже таке саме, як і англійський та французький еквіваленти — відповідно «the will to power» та «la volonté de puissance») можна перекласти не лише як «воля до влади», а і як «воля до сили», «воля до міці», «воля до могутності»<sup>3</sup> чи навіть «воля до впливу». Отже, питання про «Der Wille zur Macht» філософії та філософів цим гротескним прикладом не закривається, а лише постає як таке, що потребує подальшого і значно ретельнішого осмислення.

Насправді філософи здебільшого жадають влади у значно ширшому розумінні, ніж влада голови секти, голови держави, не кажучи вже про владу городового. Проте і в цьому вони не поспішають зізнаватися. Повної відкритості щодо цього немає навіть у М. Фуко — того самого мислителя, який так глибоко проник у таємниці «знання-влади» і так переконливо продемонстрував нерозривний зв'язок між членами цього словосполучення. Як показує один з його найвідоміших критиків, дискурс Фуко володіє не більшою істиною, ніж будь-який інший дискурс, бо віддзеркалює ті самі стратегії влади, які сам описує, а «його сила і спокуса полягають в аналізі», в якому «аналітична сила підтримується силою спокуси і сама мова виробляє нові різновиди влади» [Бодрийяр, 2000: с. 38]. Одне з можливих пояснень замовчування (а якщо і визнання, то досить стриманого) філософією свого фундаментального зв'язку із владою пропонує С. Пролеєв у монографії з *метафізики влади*<sup>4</sup>. На його думку, «владі властиво чимало парадоксів. З одного боку, вона є сутністю, близькою кожному: будь-які людські дії, відносини, прагнення тим чи тим чином пов'язані з володарюванням, його оприявнюють чи до нього відсилають... Разом з тим у контексті власного буття і самовизначення людини влада залишається *прихованою сутністю*. Її присутність у багатьох культурних практиках та си-

---

<sup>3</sup> Наприклад, відомий російський біограф філософів, розповідаючи про те, що Поль Валері вживав словосполучення *la volonté de puissance* стосовно методології Декарта, перекладає його саме як «воля к могутству», а не як «воля к власти» [Тарасов, 1982: с. 134].

<sup>4</sup> До речі, вже сама постановка питання про *метафізику* (або *філософію*) влади є одним із прикладів того, що філософія насправді готова опанувати саме панування як таке, не кажучи вже про політику, мистецтво, культуру, природу, релігію, любов, право, науку, мову, історію, фізику, людину, тіло, дух тощо.

туаціях буття доводиться виявляти та дешифрувати» [Пролеєв, 2005: с. 6]. Пролеєв досить слушно зазначає, що особливо це стосується доби Модерну, адже за часів останньої «тотальна презумпція раціональності приховує свою сутність як різновиду незаперечного панування» [Пролеєв, 2005: с. 7], а в сучасній політичній свідомості «панування, а з ним і влада взагалі, у своєму власному сенсі табується і витісняється у неповноцінність “нецивілізованого” буття... Володарювання стає *непристойністю*. Очевидно, що через втілення такої презумпції розум не уникає панування, а лише робить його *прихованим* і в найвищій мірі *незаперечним*» [Пролеєв, 2005: с. 315]. Однак, з моєї точки зору, безпосередньо для філософії не обов'язково обмежувати термін чинності цих механізмів приховування (чи досить стриманого визнання) зв'язків із владою лише добою Модерну, адже філософська більшість, на відміну від суспільної свідомості загалом, задовго до початку Модерну (буквально із моменту свого зародження у Давній Греції) проголосила розум (логос) своїм непогрішимим символом віри. Саме тому для виявлення і дешифрування її стосунків із владою може стати у нагоді досвід не тільки самих філософів, а й деяких уважних, але більш-менш відсторонених спостерігачів, зокрема й письменників. Наприклад, порівняно з Горьким значно прозорливішим був Лев Толстой, який, звернувшись безпосередньо до постаті справжнього патріарха всієї європейської метафізики та головного заочного противника Ніцше (Сократа), помітив ось що: «Коли він (Сократ. — *В.М.*) сказав своїй дружині те, що відкрив йому голос Бога, то вона не повірила йому. Коли ж він сказав їй, що він це всім говоритиме і всіх цього навчатиме, то вона стала його відговорювати. “Не роби, — каже, — цього. Кинеш ти майстрування, почнеш навчати народ — тільки лиха наживеш, та й мені з дітьми жити погано буде. Кинь ти ці витівки, й без тебе вчителів предостатньо”. Але не послухався дружину Сократ» [Толстой, 1997].

Не дослухалися до цієї поради і численні античні продовжувачі справи Сократа. Вони вирішили, що посідають абсолютно унікальне місце у всесвіті (між смертними і богами, тобто — принаймні метафорично — *надлюдське* місце), а тому їхній священний припис полягає в тому, щоб розмовляти з людьми «так, ніби [це] чують боги, [а] з богами — говорити так, ніби [це] чують люди» [Макробій, 2009]<sup>5</sup>. При цьому своєю головною місією вони вважали не так розв'язання певних досить абстрактних пи-

<sup>5</sup> Сучасний американський дослідник, говорячи про статус філософії за наших часів, розташовує її не між людьми та богами, а в епіцентрі «боротьби між прагматичною владою прикладної науки та не менш наочною владою спільнот, базованих на вірі» [Miller, 2011: р. 350—351]. Оскільки зараз саме прикладна наука є найефективнішим засобом задоволення всього людського і навіть надто людського, це розташування, як на мене, від того, що його запровадив античний автор (Макробій), відрізняється не дуже сильно.

тань (саме з цим заведено асоціювати філософію у широких колах зараз), як розроблення і запровадження вчення про те, як людям жити. До речі, зовсім не треба було чекати на появу Толстого, щоб помітити це. Античні літератори були не менш прозорливі та, що принципово, ще прискіпливіші. Річ не в тім, що у своєму бажанні бути верховними законодавцями у питанні, яким має бути гідне людське життя, філософи доходили аж до заборони їсти боби або, скажімо, свинячі м'язки [Афинеї, 2004: с. 94], і не в тому, що навіть на бенкетах влаштовували «огляд знатності, багатства, громадянських заслуг» і пропонували «порядок виступів, ніби на амфіктионійському представницькому зібранні», не даючи нефілософам «хоча б за вином уникнути пихатого місництва» [Плутарх, 1990: с. 12]. Як показує інший уважний спостерігач, в очах багатьох співгромадян філософи загалом виглядали як істоти окремого виду, що з'явилися на землі порівняно нещодавно, але вже встигли зарекомендувати себе не тільки «дозвільними, буркотливими, марнолюбними, запальними, шанувальниками ласощів, дурнуваними, надутими пихою, повними нахабності», а й такими, що намагаються активно впливати на життя людей, хоча при цьому ставляться до них із презирством (як до невігласів), та ще й «про богів тлумачать найнепристойнішим чином і, оточуючи себе молоддю, що легко піддається омані, з трагічним пафосом розповідають загальновідомі істини про чесноти і навчають мистецтва безнадійно заплутувати міркування» [Лукиан, 2001: с. 344]. І це ще не все: у того самого автора знаходимо не лише заклик не баритися з розглядом поведінки філософів, а й проект вироку щодо них — усіх знищити. Дякувати Зевсові, цей вирок, за його волею, було вирішено відтермінувати — «до наступної весни» [Лукиан, 2001: с. 345], а про те, щоб поінформувати читачів, чи був вирок дійсно виконаний, цей автор (відомий передусім як сатирик) не подбав.

Проте його колега із значно ближчих до нас часів (англійський письменник першої половини ХІХ сторіччя Томас Де Квінсі) виявився до таких деталей вже набагато уважнішим: в есеї, присвяченому вбивству як одному з красних мистецтв, він висловив глибоке здивування від того, що «будь-який філософ, що здобув популярність в останні двісті років, був або вбитий, або чудом уникнув загибелі» [Де Квінсі, 2000: с. 202]. Висунення одразу після цього припущення, мовляв, «якщо на людину, яка називає себе філософом, жодного разу не скоювали замаху, будьте впевнені, що вона є порожньою як горіх» [Де Квінсі, 2000: с. 202], наводить на думку, що висловлене перед цим здивування було не дуже щирим. Ознайомлення з досить розлогою (хоча й позбавленою чітких причинних пояснень) розповіддю Де Квінсі про те, як саме, *за його даними*, вбивали або намагалися вбити таких провідних мислителів Модерну, як Декарт, Спіноза, Гобс, Мальбранш, Ляйбніц і Кант, дає підстави припустити, що цього письменника, як і його античних колег, доволі сильно дратувала

властива їм усім (принаймні на його думку) зверхність, закоханість у власну філософію і сприйняття її за істину в останній інстанції, що здатна врятувати все людство. До речі, за наших часів про подібні схильності у філософів теж говорять, причому вже безпосередньо у фаховій літературі, але, відповідно до сучасних передових віянь у правовій сфері, намагаються уникнути вищої міри покарання з огляду на визнання цієї риси філософії ознакою певної психологічної конституції: «...відхід у зону однієї з полярностей завжди загрожує вилитися у жест шизофренічного філософування. Абсолютний авторитаризм є одним з варіантів такого відходу», — твердять автори навчального посібника з основ онтології, що порівняно нещодавно вийшов у Російській Федерації [Основы онтологии, 1997: с. 100].

Чи можна такого кшталту риси філософів кваліфікувати якимось інакше — так, щоб вони не обов'язково викликали відкрите або замасковане роздратування (від ототожнення їхньої спільноти з притулком для божевільних і аж до бажання їх усіх знищити)? Що стосується загрози божевільля, то, по-перше, можна просто пом'якшити формулювання і сказати, наприклад, що «звичка дивитися на життя з трансцендентально-філософських позицій» і розчинятися у «грандіозних умоглядних конструкціях... і метафізичних потойбічних світах» є «свого роду анестетичним засобом» від «грубої емпірики реального життя», спробою «справитися з шоком винаходження повної незначущості світу або, що було б ще краще, взагалі такого шоку уникнути» [Сафрански, 2005: с. 92]. Можна, навпаки, подібно до Ж. Дельоза, перевернути все на 180 градусів і замість захищати філософів від божевільля, спробувати захистити саме божевільля, піднявши його на рівень грандіозної філософської справи і сказавши: «марення... має геополітичний характер, натомість психоаналіз завжди пов'язує його із сімейними детермінантами... Ми маримо про світ, а зовсім не про свою маленьку сім'ю» (цит. за: [Дьяков, 2010а: с.352]). Ще один варіант зняття з філософії психопатологічного прокляття пов'язаний із введенням такого поняття, як «творча хвороба»<sup>6</sup>.

Що ж стосується власне філософського абсолютизму та авторитаризму, то на них можна подивитися і крізь призму *автономії*, тобто у контексті прагнення «починати буття із себе, з себе, бути “causa sui”» [Парамонов, 2009: с. 100]. Цілком імовірно, що саме на ґрунті визнання автономії ледь не головною ознакою філософування філософи-фахівці нарешті увійдуть у резонанс з представниками конкурентного табору — письменниками. Принаймні саме той факт, що один його герой був задоволений власним товариством, залишався завжди самим собою, спонукав Г. Мелвіла сказати про нього: «Безперечно, в цьому була дрібка витонченої філософії». Якщо так, тоді їдка іронія письменника (який додав до сказаного

<sup>6</sup> Докладніше про це див., напр.: [Менжулін, 2010: с. 123—144].

вище, що цей «філософ... напевне, ніколи зроду не чув, що така річ (філософія. — В.М.) існує на світі» [Мелвілл, 1984: с.83]) битиме лише по тих псевдо-філософах, які не чули або не визнають, що «філософська людина здатна відмовитися від зовнішнього визнання, навіть якщо вона й не в змозі... бути просто байдужою до нього» [Йегер, 2001: с. 36]. Справжні філософи про це чули і час від часу, хоча й не без великих зусиль та болісних втрат, отримують за це публічне визнання як легітимні носії справжньої філософської влади. Здатність контролювати не так владу, як волю до неї, дає право на надвладу. Наприклад, саме завдяки наполегливому проведенню лінії на максимальну автономію від усіх зовнішніх прив'язок — не лише у житті, а й у мисленні — наш геніальний співвітчизник Григорій Сковорода відвоював собі право і досі панувати в нашій історичній пам'яті (див., напр.: [Попович, 2007]). Аналогічну стратегію проводив у ХХ сторіччі, скажімо, Ролан Барт. Як і Сковорода, він постійно вислизав від остаточних визначень, робив усе, щоб залишався хоч якийсь «неврахований залишок» [Дьяков, 2010b: с. 258]. Трагічним, але дуже показовим прикладом послідовного проведення стратегії на вислизання від афіліацій з «реальною» владою може бути той факт, що Р. Барт фактично здійснив суїцид після того, як йому «пощастило» мати сніданок із самим президентом Франції (Ф. Мітераном) [Дьяков, 2010b: с. 249—250].

З метою уникнення найгірших наслідків філософського абсолютизму варто також, як пропонує Лев Шестов, зрозуміти, що «смертний гріх філософів не в тому, що вони женуться за абсолютним, а в тому, що, коли вони переконуються, що абсолютного не знайшли, вони погоджуються визнати за абсолютне хоча б щось із створеного людьми — науку, державу, мораль, релігію тощо. Звісно, і держава, і наука, і мораль, і релігія мають цінність, і дуже велику цінність. Але тільки доки вони не претендують на престол абсолютного» [Шестов, 1951]. Отже, філософам бажано спромогтися підкріпити своє воління до *духовного панування* (вираз, який вживає В. Єгер, говорячи про роль філософії у вихованні давнього грека [Йегер, 2001: с. 213—214]) готовністю не схибити у фетишизацію чогось умовного і шукати такі істини, що є одвічними та універсальними для всього людства. Їм варто всіляко доводити, що сентенція «Все, про що ми тут говоримо, споконвічно є таким!» комедіографа Епіхарма (у якого, за припущенням Діогена Лаерція, багато чого переписав сам Платон) [Диоген, 1986: с.139] є не просто жартом. Саме той факт, що філософи намагаються говорити від імені ейдосів, тобто одвічного, нерідко створював певний імунітет, який захищав (і, можливо, ще захищатиме) їх від поспішних звинувачень і остаточного осуду у зв'язках з минушим. Завдяки В. Соловійову<sup>7</sup> Платонову

<sup>7</sup> Який був пізнім продовжувачем лінії філософування, яку започаткував Платон і назва якої (філософія всеєдності) у контексті розмислів щодо філософського абсолютизму сама багато про що говорить.

спробу реалізувати філософські ідеї у співпраці з носіями земної (і дуже далекої від ідеалу) влади цілком органічно сприймають не як злочин, нахабство чи дурницю, а як особисту життєву драму філософа. Французький біограф Сенеки, що жив і працював у ХХ сторіччі, впевнений: у тому, що зробив його герой, перебуваючи при владі, обурюватися немає чим, адже «активно беручи участь спочатку у житті римської знаті, а потім і у придворному житті, він жодним чином не зраджував ні філософії, ні тим паче давньоримській філософській традиції» [Грималь, 2003: с. 30—31]. А видатний сучасник і співвітчизник шойно згаданого біографа знайшов можливим захистити аналогічним чином навіть такі філософські погляди (і, відповідно, їхніх творців), які продемонстрували ледь не найбільшу асоціативність із такою формою влади, як комуністична: «Комунізм — це ідея. Дуже красива ідея. Ніхто не має права судити ідею за результатом її втілення у життя. Вона створена не для цього. Будь-яка ідея звертає собі шию, ледь вона спускається на землю... У метро є реклама, вже не знаю якого товару: “Я сміюся від того, що бачу себе такою красивою у цьому дзеркалі”. Але ідея не може відбиватися у дзеркалі. Ніхто не має права судити про комунізм за його зображенням у російському дзеркалі: в ньому видний лише Сталін» [Гари, 2002].

А втім, у такого роду адвокатури є й свої істотні вади, адже, як було сказано у зв'язку з Гайдегером (філософом, який пройшов через спокусу націонал-соціалізмом), але стосується далеко не лише його, «той, хто мислить про велике, легко може впасти у спокусу і прийняти самого себе за велику подію... Онтологічна далекозорість не дає змоги ясно бачити онтично найближче. Тому й виникає дефіцит знання самого себе: власних (зумовлених конкретним часом) суперечностей, відбитків, що накладаються на твою особистість біографічними випадковостями, твоїх ідіосинкразій» [Сафрански, 2005: с. 556]. Виходячи з цього, шойно процитований автор одразу ж дає і дуже слушну рекомендацію: «Філософ, що знайомий зі своїм не визначеним наперед “я”, менш схильний до того, щоб змішувати себе з героями своєї мислячої самості й дозволяти власним дрібним історіям розчинитися у великій Історії. Одним словом: *знання самого себе* (курс. мій. — *В.М.*) якнайкраще захищає від спокусливої влади» [Сафрански, 2005: с. 556]. Дуже влучно сказано, адже саме із знанням свого «не визначеного наперед “я”» у Гайдегера та багатьох інших охочих промислювати велике — великі проблеми. Один із найяскравіших прикладів цього — рішуче небажання багатьох із них хоч якимось чином зв'язати своє вчення зі своєю біографією<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Той самий Гайдегер, наприклад, дуже відверто передав цю настанову, заявивши в одній зі своїх лекцій, що про життя Аристотеля можна сказати лише те, що той «народився, працював і помер» (див., напр.: [Сафрански, 2005: с. 22—23]. Детально-

З одного боку, антибіографічну налаштованість філософів можна розглядати як протест проти тривалого засилля «біографічної люті» (термін М. Кундери (див.: [Кундера, 2006]), з якою зашкарублі прихильники «біографічного методу» Ш.-О. де Сент-Бьова ще з ХІХ сторіччя намагалися (а деякі намагаються і зараз) зводити думки про велике до дрібниць окремого життя. Індивідуальне, принаймні з першого погляду, є фундаментальною загрозою всезагальному. Тому велике поширення має гадка, згідно з якою «сходження до вершин мудрості в тому і полягає, щоби внутрішньо звільнитися від усього, що надто міцно прив'язує нас до своїх індивідуальних особливостей. Справжньої мудрості здатний досягти лише той, хто відкриє в собі істоту розумну — універсальну істоту» [Грималь, 2003: с. 344]. Але, з іншого боку, якщо дотримуватися лінії Дельоза, який вимагав остаточно відмовитися від гадки про те, що філософія має справу з універсальними, і визнати, що вона мусить працювати лише з одиницями [Делез, 2003], у відчайдушному служінні загальному (всупереч індивідуальному) легко помітити не лише «олімпійське, богоподібне», а й «щось зухвале, навіть пихате» [Critchley, 2009: p. xxxvii].

Один з варіантів виходу з цієї колізії — стати на позиції абсолютної єдності вчення мислителя і його життя. До цього найчастіше вдаються біографи філософів, які налаштовані до своїх героїв максимально схвально. Один приклад я вже наводив (Грималь про Сенеку). Ще один подає дружина О. Лосева: «У творчості Олексія Федоровича читача завжди вражає його багатогранність і разом із тим цілісність... Минуле і сучасне сполучились у Олексія Федоровича у гармонійну єдність» [Тахо-Годи, 1997: с. 426]. Але й ця авторка врешті-решт доходить до абсолютної одиничності: «Олексій Федорович виявився у своїх дослідженнях, за його власним зізнанням, “ні ідеалістом, ні матеріалістом, ні платоніком, ні кантіанцем, ні гусерліанцем, ні раціоналістом, ні містиком, ні голим діалектиком, ні метафізиком”. Залишалось сказати лише одне: “Я — Лосєв”» [Тахо-Годи, 1997: с. 429]. Проте, на мою думку, хоч і говорив Фуко ще в 1970-ті роки, що ХХ сторіччя буде визнане сторіччям Дельоза, серед решти філософів і досі зберігається великий інтерес до універсалій (прихильники універсальної прагматики, універсальної герменевтики та інших універсальій нікуди не поділися і, впевнений, не подінуться). Та й від спокус влади культ індивідуального не рятує. Є пиха від загального і є пиха від одиничного. Це дуже тонко підмітив ще Микола Бердяєв, аналізуючи досвід Лева Шестова. Зізнавшись, що йому «близький мотив його (Шестова. — В.М.) боротьби проти влади “загального” над людським життям», Бердяєв,

---

му розгляду проблем, пов'язаних з висловленим у цьому пасажі філософським *антибіографізмом*, і шляхів її розв'язання я власне й присвятив монографію, на яку вже посилався [Менжулін, 2010].

попри те, помітив, що й у Шестова також ішлося про владу, адже й у нього думка, «що була спрямована проти загальнообов'язковості, мимоволі сама набирала форми загальнообов'язковості» [Бердяев, 1989].

Отже, невже це протистояння — диктат загального *versus* диктат одичного — є неусувним? Вважаю, шляхи його подолання чи принаймні пом'якшення все ж таки існують. Один із них відкривається в результаті аналізу метафізики влади: дійсно, «природа філософського розуму спонукає (і спокушає) його до абсолютних вердиктів і аподиктичних суджень», але оскільки «подальший рух думки спростовує незаперечність досягнутого [ним] розуміння», філософ мусить визнати, що головною ознакою найвищої інтелектуальної гідності для нього може бути лише створення «простору розуміння» [Пролеєв, 2005: с. 48—49]. Разом із тим не можна забувати, що увійти до цього простору філософ все одно може лише самотійно. Справжня філософська влада завжди балансує між індивідуальним і загальним (або, якщо завгодно, між людським і божественним). Окрім того, її носії балансують між «суто філософським» і «нефілософським», тобто активно долають кордони (нерідко зустрічаючи шалений опір з боку численних «прикордонників») між гуманітаристикою і природознавством, літературою і політикою, наукою і релігією, взагалі — між усім мислимим та немислимим<sup>9</sup>. Коли відомий сучасний філософ А. Данто повстає проти того, що «філософи мусять знати одну лише філософію» [Доманска, 2010: с. 240], це зовсім не якась його особиста примха. У сучасному — майже наскрізь медіакратизованому — світі ті, хто свідомо і відкрито ставлять саме на це, отримують шалені прибутки: у вже згаданого Р. Барта «концептуальний номадизм не давав йому змоги примкнути до жодної з груп або партій» [Дьяков, 2010b: с. 41], а «посередництво перетворилося на виключний творчий жест (як казав Маклюєн, “medium is the message”), завдяки якому Барт актуальний і сьогодні» [Дьяков, 2010b: с. 270—271].

Але щоб бути успішним посередником і не потрапити під владу когось або чогось іншого, треба проводити дуже специфічну дискурсивну стратегію: за свідченням біографа Барта, останній, як мало хто до нього, зрозумів, що «переходячи в акт мовлення, мова негайно опиняється на службі у влади. У цій ситуації інтелектуалам залишається лише ”махлювати з мовою, дурити мову”» [Дьяков, 2010b: с. 225]. Якщо це робити талановито, тоді навіть «смерть автора» подовжуватиме його життя і підсилуватиме його авторитет. Отже, за сучасних умов навіть класичний органон філософського панування (*логіка*, яка вимагає передусім мовної строгості, аподиктичності й, відповідно, масштаби такого панування, яке принесло велику славу Бартові, істотно звужує) може бути відкинтий. Г. Вайт узагалі

<sup>9</sup> Докладніше про подібні міграції філософії та філософів я висловився у статті [Менжулин, 2012].



проголошує сміхотворним той факт, що «від часів Платона філософи стверджують, що риторика є підозрілою, двоїстою, штучною, і лише логіка є природною». Той же факт, що «Платон був налаштований проти софістів тому, що був ідеалістом, що вірив в абсолютні істини», Вайта абсолютно не турбує, бо він також цілком свідомий того, що істинність мовлення, його правильність та правдивість — все це «залежить від того, хто має владу це визначати» [Доманска, 2010: с. 37].

Опанувавши цю гадку і перетворивши її на свою головну зброю, філософія набуває ще більше влади, ніж коли-небудь раніше, адже обіцяє всім можливість тотального перевертлумачення геть усього. Це дуже схоже на розщеплення атома і появу ядерної енергетики. Виявляється, що за часів Постмодерну для того, щоб і далі реалізовувати претензію скеровувати уми, зовсім не треба шукати «онтології, буттєвої наповненості світогляду», — достатньо постійно все деконструювати [Парамонов, 2004]. До речі, хоч як це сумно було б для самого Дерида, але у винаходженні та активній експлуатації цього інструменту інтелектуального панування нелюбий йому Лакан його точно випередив: «Якщо Лакан говорив: “Я — той, хто прочитав Фрейда”, то Дерида міг би сказати: “Я — той, хто прочитав Гусерля (Русо, Жида, Леві-Строса тощо)”. При цьому Дерида, як і Лакан, віртуозно грає на неточностях перекладу... і ця спекуляція дає йому змогу прочитувати текст так, як йому зручно, нітрохи не цікавлячись задумом автора» [Дьяков, 2010а: с.451]. Але в головному Дерида все ж могутніший: на відміну від Лакана, який не дуже любляв публікувати свої думки і віддавав явну перевагу усним промовам [Дьяков, 2010а: с.71]<sup>10</sup>, його молодший суперник дуже швидко зрозумів, що замість намагатися утримувати панування за рахунок сили власного голосу, краще підкорити всіх спокуюсою по-справжньому нескінченної влади, перспектива якої відкривається за рахунок можливості писати й переписувати. Постмодернізм лише ззовні виглядає як царина суцільної толерантності, в якій владні імпульси істотно пом'якшуються, якщо не нівелюються взагалі. Навпаки, у світі, де будь-хто має можливість коментувати будь-що, крім безперервного потоку виявів волі до влади, не так вже й просто помітити хоча б щось іще. Інша річ, чи гарантує така тотальна готовність до переоцінки всіх цінностей збереження звичного для філософів попередніх часів вічного повернення до їхніх думок (які були зазвичай про вічне), чи не втрачає при цьому влада філософів звичний для них у минулому надлюдський (між людьми і богами) статус? Час покаже.

---

<sup>10</sup> До речі, на аналогічне жадання зберегти повну владу над своїми думками страждали і деякі класики до-Постмодерної філософії, зокрема К. Маркс [Аттали, 2008: с. 41], А. Кожев [Дьяков, 2010а: с.71], Е. Гусерль [Сафрански, 2005: с. 114].

## ДЖЕРЕЛА

- Аттали Ж.* Карл Маркс: Мировой дух. — М.: Молодая гвардия, 2008. — 405 с.
- Афиней.* Пир мудрецов : В 15-ти кн. : Кн. 1—8. — М.: Наука, 2004. — 655 с.
- Бердяев Н.А.* Основная идея философии Льва Шестова // <http://www.vehi.net/berdyayev/shestov.html>. [Впервые: “Путь”, № 58. Ноябрь—декабрь 1938 г. Статья переиздана и публикуется по изданию: Типы религиозной мысли в России. [Собрание сочинений. Т. III] Париж: YMCA-Press, 1989.]
- Бодрийяр Ж.* Забыть Фуко. — СПб.: Владимир Даль, 2000. — 89 с.
- Гари Р.* Грустные клоуны // <http://www.rulit.net/books/grustnye-klouny-read-221717-3.html>. [Пер. с фр. Г. Халявский. — Минск : МАКБЕЛ, 2002.]
- Горький М.* Детство. В людях. Мои университеты. — М.: ОЛМА-ПРЕСС Образование, 2004. — 829 с.
- Грималь П.* Сенека, или Совесть Империи. — М.: Молодая гвардия, 2003. — 350 с.
- Делёз Ж.* Алфавит Жиля Делеза, совместно с К.Парне. — Минск, 2003 // <http://centurion-center.narod.ru/lib/alph.rar>.
- Делёз Ж.* Что такое философия? — М.: Ин-т экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. — 286 с.
- Де Квинси Т.* Убийство как одно из изящных искусств // Исповедь англичанина, любителя опиума. — М.: Научно-издательский центр «Ладомир»; Наука, 2000. — С. 184—323 // <http://www.lib.ru/INPROZ/KWINSI/murd.txt>.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. — М.: Мысль, 1986. — 571 с.
- Доманска Э.* Философия истории после постмодернизма. — М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2010. — 400 с.
- Дьяков А.В.* Жак Лакан. Фигура философа. — М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010а. — 560 с.
- Дьяков А.В.* Ролан Барт как он есть. — СПб.: Владимир Даль, 2010б. — 317 с.
- Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. — 593 с.
- Кундера М.* Нарушенные завещания // [http://www.e-reading.org.ua/bookreader.php/31600/Kundera\\_-\\_Narushennye\\_zaveshchaniya.html](http://www.e-reading.org.ua/bookreader.php/31600/Kundera_-_Narushennye_zaveshchaniya.html). [Пер. М. Тайманова. — СПб. : Азбука-классика, 2006.]
- Лукиан Самосатский.* Икаротенипп, или Заоблачный полет // Сочинения : В 2-х т. — СПб.: Алетейя, 2001а. — Т. 1.
- Макробий Амбросий Феодосий.* Сатурналии: Кн. 1 // [http://www.e-reading.org.ua/chapter.php/1002511/10/Makrobiy\\_-\\_Saturnalii.html](http://www.e-reading.org.ua/chapter.php/1002511/10/Makrobiy_-_Saturnalii.html). [Пер. с лат. и греч., примеч. и словарь В. Т. Звиревича. — Екатеринбург : Изд-во Уральского ун-та, 2009.]
- Мелвилл Г.* Моби Дік, або Білий Кит.— К.: Дніпро, 1984.— 580 с.
- Менжулин В.И.* Философская «контрабанда»: автобиографический, биографический и психоаналитический аспекты // Эсхатос-II: философия истории в контексте идеи «предела»: Сборник статей. — Одесса: Фридман А.С., 2012. — С. 187—202.
- Менжулін В.І.* Філософія, біографія та психоаналіз: випадок Ніцше. Стаття 1. Лікар // Філософська думка. — 2009. — № 4. — С. 102—119.
- Менжулін В.І.* Біографічний підхід в історико-філософському пізнанні: Монографія. — К.: НаУКМА [Аграр Медіа Груп], 2010. — 455 с.

- Ницше Ф.* Ессе homo. Как становятся сами собою // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990a. — Т. 2.
- Ницше Ф.* Веселая наука (la gaya scienza) // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990b. — Т. 1.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990c. — Т. 2.
- Ницше Ф.* К генеалогии морали. Полемическое сочинение // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1990d. — Т. 2.
- Основы онтологии: Учебное пособие / Под ред. Ф.Ф. Вяккерера, В.Г. Иванова, Б.И. Липского, Б.В. Маркова. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургск. ун-та, 1997. — 280 с. // <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000773/st010.shtml>.
- Парамонов Б.М.* Голубое, зелёное, жёлтое // Октябрь. — 2004. — № 1 // <http://magazines.russ.ru/october/2004/1/para6.html>.
- Парамонов Б.М.* Наедине с великаншей. Сартр в русском контексте // Иностранная литература. — 2009. — № 1 // <http://magazines.russ.ru/inostran/2009/1/para8.html>.
- Плутарх.* Застольные беседы. — Л.: Наука, 1990. — 592 с.
- Попович М.В.* Григорій Сковорода: філософія свободи. — К.: Майстерня Білецьких, 2007. — 255 с.
- Пролеев С.В.* Метафізика влади: Монографія. — К.: Наукова думка, 2005. — 324 с.
- Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. — М.: Молодая гвардия, 2005. — 614 с.
- Тарасов Б.Н.* Паскаль. — М.: Молодая гвардия, 1982. — 334 с.
- Тахо-Годи А.А.* Лосев. — М.: Молодая гвардия; Студенческий меридиан, 1997. — 459 с.
- Толстой Л.Н.* Греческий учитель Сократ. — СПб.: Толстовский листок, 1997 // [http://az.lib.ru/t/tolstoj\\_lew\\_nikolaewich/text\\_0480.shtml](http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0480.shtml).
- Шестов Л.* Афины и Иерусалим // <http://knigo.com/p/philos/shestov/shest17.htm>. [Первое издание на русском языке: YMCA-PRESS, Париж, 1951.]
- Critchley S.* The book of dead philosophers. — New York: Vintage Books, 2009. — xxxviii, 265 p.
- Miller J.* Examined lives: from Socrates to Nietzsche. — New York: Farrar, Straus and Giroux, 2011. — 422 p.

---

*Вадим Менжулін — доктор філософських наук, професор кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія». Сфера наукових інтересів — історія філософії, психології та психіатрії, філософська біографістика.*

---

---

*Олег  
Хома*

## **ДЕКАРТ І ПАСКАЛЬ: шлях до філософії на тлі «Grand Siècle» (частина 1)**

---

Ця стаття присвячена ролі біографічного чинника в історико-філософській інтерпретації ідей Рене Декарта і Блеза Паскаля. Цих мислителів традиційно розглядають як антиподів у ставленні до наукової революції, якій обидва встигли чимало прислужитись і яка набула необоротної ходи саме у їхньому столітті. Вітчизняній загальногуманітарній (та й філософській теж, якщо бути до кінця відвертими) традиції як радянського, так і пострадянського періоду особливо притаманне протиставлення Паскаля і Декарта як принципових носіїв двох діаметрально протилежних типів світовідношення<sup>1</sup>.

Порівняльні дослідження тих чи тих аспектів творчості Декарта і Паскаля й сьогодні є актуальними, що промовисто засвідчує сучасна бібліографія<sup>11</sup>. У цій статті я маю намір окреслити проблематичні місця вчень обох мислителів щодо мисленнєвої субстанції й показати корисність аналізу біографій для їх пояснення. Наразі йдеться про вельми обґрунтовані, на мій погляд, гіпотези, що дають змогу побачити внутрішній зв'язок там, де традиційно звикли бачити суперечність чи протистояння. Стаття складатиметься з двох частин. У цій буде подано загальний опис проблеми і аналіз вчення Декарта, у наступній — аналіз вчення Паскаля і загальні висновки.

## І. Декарт в історико-філософських дослідженнях ХХ століття

Сучасні історико-філософські тенденції, що сти- мулюють більш емпіричні дослідження, для яких аналізоване вчення є са- моцінним об'єктом, позначились і на вивченні спадщини Декарта, хоча, можна погодитися з Ж.-Л. Марійоном, найпізніше порівняно з вивченням інших великих філософів. ХІХ століття у декартознавстві тривало, «у пев- ному сенсі, до п'ятдесятих років» століття ХХ-го [Marion, 2007: р. 10]. Імідж «батька модерної філософії», мабуть, найбільше сприяв консервації про- світницьких стереотипів, що й донині зберегли досить життєздатності, особливо у нашій країні.

Але у другій половині ХХ століття здійснено чимало відкриттів, що дають підстави говорити про цілий спектр продуктивних історико-філо- софських концепцій, заснованих на потужному емпіричному підґрунті, несумісному з просвітницьким образом раціоналіста-методолога, а також деїста чи навіть прихованого атеїста, що не міг гармонійно поєднати як душу з тілом, так і трансцендентального суб'єкта — з емпіричним.

1913 року вийшов друком Жильсонів «Картезіанського-схоластичний показчик»<sup>III</sup>, що назавжди зруйнував міф про суцільну ворожість Декар- та схоластичній метафізиці. Виявилося, що суворе протистояння з перипа- тетичною фізикою не заважало Картезієві інколи запозичувати не лише термінологічний апарат схоластики, а й чимало властивих їй концепцій.

Серед видатних декартознавців ХХ століття варто згадати також Анрі Ґує [Gouhier, 1999; 2006], Фердинанда Альк'є [Alquiè, 2000], Женев'єву Родис-Левіс [Rodis-Lewis, 1950; 1997] і, певна річ, Жан-Люка Марійона, автора славнозвісної концепції Декартової онто-тео-логії [Marion, 1975; 1981; 1986]. Саме завдяки їхнім зусиллям історико-філософські досліджен- ня Декарта набули сучасного вигляду. Традиційні підходи в цій царині, по- при неабияку різноманітність, єднало те, що всі вони були вельми од- нобічними і полягали у спробах добрати тексти, що підтверджували б ту чи ту концептуальну схему: в різних інтерпретаціях Декарт поставав то як завзятий науковець, до ідей якого долучився неістотний метафізичний апендикс, то як матеріаліст, то як атеїст, то як католик-апологет, то як раціоналіст-системотворець, то як «гуманіст» тощо<sup>IV</sup>. Злам ситуації стався на межі 1950-х років, коли досить довільні «авторські» підходи змушені були відійти в минуле, зіткнувшись зі «складністю і повнощедрістю нової інформації, текстуальними проблемами, деталями ерудиції та масштабни- ми відкриттями або перевідкриттями» [Marion, 2007: р. 10]. Звісно, я згадав лише найвидатніші, на мою думку, постаті, адже обсяг статті не дає змоги бодай побіжно описати усі істотні новації у тлумаченні картезіанської фі- лософії, що мали місце впродовж останніх п'яти-шести десятиліть. Досить згадати статистику, яку підготували Жан-Робер Армогат і Венсан Каро

(див. Armogathe, 2003)]<sup>V</sup>. Останніми роками напрям декартознавчих досліджень визначають теми «Декарт і логіка», «Декарт і мораль», «Декарт і проблема суб'єкта», «Декарт і сучасна психологія та психотерапія», звісно ж, питання теорії пізнання й метафізики.

Ці дані промовисто свідчать, що ми є сучасниками і свідками найцікавішого, з погляду історика філософії, етапу досліджень Декарта, бо лише впродовж останніх тридцяти років наявні як достовірні текстологічні ресурси, так і достатньо ґрунтовні концептуальні розвідки, зорієнтовані саме на таку текстологію, а не на поширені стереотипи й вигадки, що накопичились від XVII століття.

## II. Проблема *ego* як мисленнєвої субстанції

У цьому параграфі я заторкну одну стару проблему, що може дістати прийнятне розв'язання лише засобами сучасної історії філософії, зокрема — із застосуванням біографічного методу. Мало хто не знає, що Декартове вчення про *res cogitans* наражалося на гостру критику від миті його першого оприлюднення. Гобс, Мальбранш, Кант, Шелінг, Ніцше, Гусерль й безліч інших авторів наголошували, по-перше, що в *cogito* невинувато звеличене окреме, емпіричне *ego*, носій суто індивідуальної, «суб'єктивної» свідомості з усіма її психологічними химерами. По-друге, більшість критиків вважали, нехай і не без певних відмінностей, що у механізм мислення із необхідністю вбудоване інше *Я* («суб'єкт») — певна універсальна чи «трансцендентальна» інстанція. Лише вона може бути осідком певності й очевидності, надійною підвалиною науки, джерелом аподиктичності та ясноти. Принаймні мислителі, не згодні з другим положенням, як-от Ніцше, що взагалі заперечував поняття суб'єкта, усіяко визнавали перше. Окреме *Я*, на підставі самого лише «внутрішнього досвіду», не має права говорити від імені необхідності, оголошуючи себе мисленнєвою субстанцією<sup>VI</sup>. Воно діє як узурпатор, адже прагне замаскувати свої фантазії та марення під ясні й очевидні ідеї, що внеможлижують будь-який сумнів.

Звідси природно випливає, що Декарт припустився істотної помилки, заблукавши на манівцях інтроспекції, а подальший розвиток філософії виправив його надміру суб'єктивістську тезу. Проте чи достатньо ми самі розуміємо Декарта, коли критикуємо цю «помилку»?

Але, оскільки кожне філософське вчення має слабкі місця і є вразливим для критики, у тому числі й вчення Декартових опонентів, не завжди доречно в таких випадках розглядати нюанси аргументації сторін. З історико-філософської позиції було б цікавіше спробувати зрозуміти, чому в Декарта з'явилася саме така теза. Найлегше пояснити все помилкою. Але інтелектуальна репутація цього мислителя спонукає припустити наяв-

ність якихось особливих мотивів, які важко розгледіти у розпал полеміки. Критика вчення Декарта розгорталася з позицій, відмінних від Декартових і, до того ж, за певної «обробки» критикованого вчення, що полягала у наголошуванні лише вигідних критикам пунктів і ретроспективному накиданні термінології<sup>VII</sup>.

Основи реконструкції Декартового вчення як дослідницького об'єкта, що має свою власну цінність, попри будь-які зовнішні оцінки його легітимності, були закладені на межі 50-х років ХХ століття. Ще у своїй досить давній праці Ж. Левіс (у шлюбі Родіс-Левіс) писала, що в аналізі безпосереднього усвідомлення «Декарт ніколи не відокремлював мислення від його належності якомусь Я» [Rodis-Lewis, 1950: p. 98]. Це вихідна теза картезіанства, його засадова світоглядна підвалина. Не зрозумівши її, ми завжди лишатимемося поза Декартовою філософією. Мислення не існує поза окремим я, що мислить: у цьому твердженні проглядає деяка зовнішня схожість з Аристотелевим антиплатонізмом версії «Категорій» (розд. 5)<sup>1</sup>, згідно з яким *οὐσία* (грецький прообраз латинського терміна *substantia*) — у «найголовнішому, найпершому і найточнішому» (*ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα*) сенсі — є окремим сущим, незалежним від інших ані у буттєвому, ані у мисленнєвому аспекті; все ж інше (*ἄλλα πάντα*) — види, роди й інші абстракції — не могло б існувати, якби не існувало перших *οὐσιῶν*. *Οὐσία* у цьому сенсі є *ὑποκειμένον* (= лат. *subjectum*), тобто онтологічний носій усього, що нами сприймається (властивості, якості, абстрактні характеристики тощо). Сама ж вона безпосередньо пізнанню не підлягає, про її наявність ми судимо через просту наявність чогось окремого. Декартова субстанція — це теж *res... per quam existit aliquid quod percipimus* («річ, через яку існує щось, що сприймається нами»). У ній формально чи емінентно міститься все, що ми сприймаємо (*Відповіді на Другі заперечення*, означення V). Тому субстанція як така безпосередньо не надається спостереженню, про неї судять лише за фактом існування атрибутів, які не можуть існувати, не маючи буттєвої основи (*Принципи філософії* I, 52). Субстанцій у світі стільки, скільки є самостійних, залежних лише від Бога сущих.

Утім, аналогією між Декартом і Аристотелем не варто захоплюватись надміру, бо картезіанство важко ототожнити з перипатетизмом. Аристотелеву онтологію, не кажучи вже про теорію душі чи фізику, Декарт переважно відкинув ще у ранній період своєї творчості. Щойно описані характеристики субстанції, запозичені зі схоластики, яка становила основу Декартової філософської освіти, є лише старими цеглинами у стінах нової будівлі. Але хоч Картезіз, за Ж.-Л. Марійоном, в цілому відмовився від аристотелівської метафізики (цьому зведенню рахунків з Аристотелем

<sup>1</sup> Про складність і багатоманітність значень *οὐσία* в Аристотеля, зокрема у VII книзі «Метафізики», див. ґрунтовну статтю Андрія Баумейстера [Баумейстер, 2010].

присвячені «Правила для керування розумом»), сам акт такої відмови постає метафізичним жестом [Marion, 2007: p. 16]. Тому вже у ранній період Декартової творчості властива певна «сіра онтологія», що доповнює гносеологічні й науково-методологічні пошуки.

Але якщо ранній Декарт переймається проблемою ефективного загальнонаукового методу і основ людського пізнання, то коли й чому він все ж прийшов до явної, усвідомлюваної метафізики? Як свідчать тексти, перші згадки про Декартів інтерес до власне метафізичних студій можна датувати 1628 роком, коли було задумано «трактат про божество». У листі до Мерсена від 15.04.1630, написаному приблизно за рік після переселення до Нідерландів, Декарт уперше вживає сам термін «метафізика» (I, 144: 4)<sup>2</sup>: вона постає тут як шлях раціонального пізнання Бога, який один лише здатний привести до відкриття підвалин фізики; дев'ять перших місяців у Нідерландах Декарт працював *лише над цим* (I, 144: 19—20). Але чому сталася така радикальна зміна проблематики? Чому в якусь мить свого життя Декарт береться подолати свою власну теорію науки, заново її уgruntувавши, не на самій *Mathesis universalis*, а на тому, що анонімно перебуває *поза нею*, тобто на понятті Бога? Метафізичне питання трансформується, таким чином, у пошук ідентичності для цього «поза» [Marion, 2007: p. 17]. Гадаю, саме тут було б доречно застосувати біографічний метод. Спробуймо проаналізувати життя Декарта і зрозуміти, як саме він став філософом?

### III. Шлях Декарта до філософії

Біографічні дослідження, здійснювані впродовж останнього століття<sup>VIII</sup>, принесли чимало нових даних і дали змогу виправити численні недоречності канонічної колись біографії Декарта, написаної о. Адріеном Бає [Baillet, 1691]. Попри те, деякі відтинки Декартового життя, особливо дитинство (до вступу у колеж), участь у Тридцятилітній війні, подальший період до 1625 року відомі досить погано. Проте варто зазначити одну особливість тих знань, які вдалося здобути: ми маємо значно більше загальної інформації, ніж конкретики щодо власне Декартових вчинків, слів, поведінки в тих чи тих ситуаціях. Ми краще знаємо історичне тло Декартового життя, ніж саме це життя. Наприклад, надзвичайно добре відомі історія колежу Людовіка Великого у Ла-Флеш, характер та розпорядок навчання, професори, що навчали Декарта, умови його мешкання тощо. Ми знаємо про те, що юний пуатевінець був звільнений від необхідності надто ретельно дотримуватися розпорядку і вставав досить пізно; що йому

---

<sup>2</sup> Тут і далі Декарта цитовано за виданням Адана і Танері [Descartes, 1996]. Римська цифра вказує на номер тому, наступна арабська — на номер сторінки, цифри після двокрапки — на номери рядків.



було надано окрему кімнату; що він був успішним учнем. Доведено, що Декарт був прийнятий у колеж на Великодні свята 1607-го, а закінчив його у вересні 1615-го [Rodis-Lewis, 1995: p. 25], що відрізняється і від датування Бає, і від термінів, наведених Шарлем Аданом у біографічному томі першого зібрання творів [Adam, 1910] і запозичених радянськими дослідниками (див., напр.: [Соколов, 1989: с. 5—7])<sup>IX</sup>. Але ми практично не маємо спогадів про реальні епізоди Декартового навчання, про його симпатії, антипатії, якісь здобутки чи невдачі. Якби не величезна епістолярна спадщина та автобіографічні сюжети з «Дискурсії про метод», ми б не надто багато знали про особистість фундатора модерної філософії. Більшість таких знань ми знаходимо у Бає.

Всім добре відомі такі епізоди біографії Декарта, як славнозвісні «сни у кімнаті з кахляною грубкою», що визначили його покликання; його прагнення подорожувати і пізнавати «велику книгу світу»; перебування у війську; любов до фехтування і поезії; рішучість і холоднокровність молодого француза, що відлякали злочинців, які планували пограбувати і вбити його; дружба з Мерсеном; переїзд до Нідерландів; полеміка з Гісбертом Воєцієм; зустріч з хворим Паскалем у Парижі; туга за померлою п'ятирічною донькою; листування з принцесою Єлизаветою Пфальцською; переїзд до Швеції на запрошення королеви Христини; смерть у Стокгольмі 11 лютого 1650 року. Ще кілька подій є менш відомими, але їх, загалом, не надто багато. Чимало деталей можна дізнатися з книги Бає, але дані цього автора далеко не завжди достовірні, оскільки він часто давав волю фантазії, прикрашаючи і «доповнюючи» ті чи ті сюжети відвертими вигадками.

Прагнучи дізнатися про шлях Декарта до філософії, ми, на жаль, не можемо розраховувати на надмір інформації. Втім, слід вважати доведеним, що після колежу й університету (звання бакалавра і ліценціата права були здобуті у листопаді 1616-го) молодий Рене взагалі не збирався присвячувати себе як наукам, так і службі парламентського чиновника, традиційній для його родини. Він вирушив до м. Бреда у Нідерландах, де приєднався до війська штатгальтера Морица з Насау (початок 1618 — квітень 1619). Оскільки жодних військових дій не відбувалось, військо скніло у бездіяльності, а «військове невігластво» (X, 141: 9), вочевидь, обтяжувало Декарта, він шукав іншого оточення. Істотну роль у житті молодого француза тоді відіграв Ісаак Бекман (знайомство відбулось у листопаді 1618-го), лікар і вчений, під впливом якого Декарт серйозно зацікавився проблемами математики. Саме Бекманові присвячено перший письмовий твір Картезія — «Compendium musicae» (завершений 31 грудня 1618 року). У листах до нідерландського вченого Декарт не лише описує свої дослідження і висловлює подяку за прилучення до наукових студій («адже ти єдиний, насправді, хто витягнув мене з неробства і спонукав знову пригадати знання, що на тоді вже майже вигладилися з пам'яті, та примусив

розум, що відхилився від серйозних занять, повернутися до найліпшого»; X, 162: 18—163: 1—3), але й ділиться планами розробки нових методів, спроможних радикально поліпшити геометричні дослідження (X, 157: 17—23—158: 1—2). За кілька тижнів життєві пріоритети Декарта зазнали істотної корекції. Однак тоді він ще не відмовився від планів щодо подорожей, як і не набув цілковитої впевненості у своїх наукових здібностях. Але вільний час, якого військова служба надавала йому вдосталь, відтепер значною мірою присвячуватиметься студіям.

Наприкінці квітня 1619 року Декарт полишив Нідерланди. Заплановане відплиття до Копенгагена видається сумнівним [Rodis-Lewis, 1995: р. 57], а велика подорож Європою (X, 162: 10—11) — і зовсім неможливою. Адже Декарт був свідком урочистостей на честь франкфуртської коронації імператора Фердинанда Габсбурга, що відбулися менш як за чотири місяці (серпень 1619). Ставши по тому до лав війська Максиміліана Баварського, він залишився на зиму у придунайському Нойбурзі, центрі маленького католицького князівства на північному кордоні Баварії. 10 листопада (див. X, 179), скориставшись усамітненим дозвіллям, він, сповнений натхнення (*Enthousiasmo*), почав відкривати засади «дивовижної науки» (*mirabilis scientiae*). Після цих відкриттів, у ніч з 10 на 11 листопада, сталася майже містична подія: впродовж цієї ночі Декарт бачив три дивовижні сні [Baillet, 1691: t. I, р. 81—86], під впливом яких вирішив присвятити життя пошукові істини. З Другої частини «Дискурсії про метод» нібито випливає, що «дивовижною наукою» було відкриття славнозвісного методу, однак ми не маємо підстав для твердого висновку про це. Не маємо ми, до речі, достатньо достовірних даних і про Декартове життя від початку 1620 до вересня 1623 року, тобто до італійської подорожі. Інформації про цю подорож теж лишилося замало, невідомо навіть, яким шляхом наш герой улітку 1625-го повернувся до Франції. По тому Картезій досить швидко зблизився з Мареном Мерсенном і згуртованою довкола нього паризькою науковою спільнотою. Назагал, у 1620—1627 роках він здійснив чимало різноманітних досліджень, з-поміж яких найцікавішими для філософів є «Правила для керування розумом».

Проте цікавість до наук і навіть спроби розробити універсальну наукову методологію, ґрунтовані на масштабному дослідженні людської пізнавальної здатності у «Правилах...», не свідчили про інтерес до власне філософії. Попри те, що Ж.-Л. Марійон знайшов у цьому творі сліди масштабної полеміки з аристотелізмом, зокрема переосмислення цілої низки онтологічних понять Стагірита [Marion, 2000], він робить висновок: мисленнєвий простір, де панує *Mathesis universalis*, і «другий початок картезіанського мислення», який радикально змінює цей простір, здійснює трансгресію (Декарт прагне «подолати свою власну теорію науки, заново її занувавши не на ній самій»), істотно відмінні [Marion, 2007: р. 17].

Елементами цієї трансгресії Марийон називає а) сумнів, що поширюється відтепер і на найбезсумнівніше; б) відкриття очевидності, неспростовної як така, проте скінченної, тобто цілком спростовної з позицій того, що її перевершує; в) ідея нескінченного, що не є негациєю попереднього наявного скінченного, а передує йому як неосягненне утвердження; г) воля, нескінченний модус *cogitatio*, втім, радикально скінченного [ibid.].

Звідси випливає: філософом у власному сенсі цього слова Декарт стає тоді, коли стає метафізиком. Опрацювання Картезієм метафізичних сюжетів починається з весни 1628 року, коли він працював над так і не завершеним «Трактатом про божество» (текст нині втрачено).

«Перші дев'ять місяців» свого перебування у Нідерландах (приблизно до кінця літа 1629 року) він працював над трактатом, присвяченим доведенню існування Бога і нематеріальності душі (обсяг «шість-сім аркушів», найімовірніше друкарських). Роботу над цим твором планувалося завершити за два-три роки, втім було перервано у липні-серпні 1629 через захоплення оптикою. Попри незавершеність цього трактату, Декарт упродовж багатьох років мав при собі його рукопис в усіх переїздах і навіть планував замінити ним IV частину «Дискурсії про метод» у задуманому ще 1637 року латинському перекладі (цей намір не здійснився, переклад вийшов друком лише 1644 року, без радикальних змін тексту). За повідомленням філософа, цей трактат містив «більшу частину» його метафізики (лист від 13.11.1639; II, 622: 16—20). Спираючись на листування Декарта, Гує зробив висновок [Gouhier, 1951], що зазначений твір не міг містити онтологічного доведення існування Бога, а також теорії створення вічних істин, натомість, імовірно, вже містив доведення існування Бога через ідею Бога як уседосконалої істоти, закарбовану в людському умові, а також через принцип *cogito*.

У листах до Мерсена (квітень 1630 року) Декарт дає короткий опис своєї теорії створення вічних істин Богом, надалі однієї з найістотніших концепцій його метафізики; у більш ранніх текстах філософа, відомих нині, сліди цієї теорії відсутні.

Найважливішим, зрештою, є те, що 1628 року Декарт припиняє роботу над «Правилами для керування розумом», які лишаються незавершеними. Цей факт, разом із вищенаведеними, переконливо засвідчує глибоку зміну дослідницьких інтересів Картезія, перехід до розроблення грандіозного метафізичного проекту, осмислення якого триває й досі. Саме 1627 року, вочевидь, мало статися щось, що призвело до цієї радикальної зміни.

Такою подією зазвичай називають зібрання у Гвіді ді Баньо, папського нунція у Парижі (листопад 1627 року<sup>X</sup>), присвячене доповіді «п. де Шанду», що мав «викласти свої нові погляди на філософію» [Baillet, 1691: т. I, р. 160]. Це зібрання — безперечний факт, оскільки про нього влітку 1631-го пише сам Декарт у листі до свого друга Етьєна Вілебресьйо (I, 213: 1—15),

іншого учасника цієї події. У зібранні окрім самого Декарта, нунція і Вілебресійо взяли участь також кардинал де Берюль, о. Мерсен, а також «велике і вчене товариство» (I, 213: 4–5). Гує особливо відзначив настрої публіки: «Декартова реформа філософії, як ми бачимо, не була громом серед ясного неба, її очікували у цілковитій налаштованості прийняти молоду систему; товариство, що зібралось у нунція, саме тому так чудово прийняло Шанду, що ідеї того були новими» [Gouhier, 2006: p. 59]. Вельми показово, що тематика нової, несхоластичної філософії приваблювала не просто освічену публіку, а й церковну еліту, до якої належали і кардинал де Берюль, «апостол Втіленого Слова», один з найвідоміших письменників-містиків XVII століття, засновник конгрегації «Ораторії Ісусової», і ватиканський дипломат Джанфранческо Гвіді ді Баньо<sup>XI</sup>, чия нунціатура у Франції тривала з 1627 по 1630 рік. Товариство не лише приязно прийняло п. де Шанду, а й нагородило його оплесками після закінчення доповіді! За Бає, Декарт виглядав досить стримано на тлі піднесеної атмосфери довкола, що привернуло увагу кардинала. Нібито саме де Берюль настійливо запросив Декарта викласти власні міркування «стосовно промови, що видалася товариству такою прекрасною» [Baillet, 1691: т. I, p. 161].

Риторично бездоганно побудувавши свій виступ, Декарт довів аудиторії, як легко прийняти видимість за істину і навпаки, якщо не послугуватись істинним методом розгляду, а потому, нібито, запропонував своє «універсальне правило, яке він ще називав своєю природною метою» [ibid.: p. 163], і пояснив, що у філософії можна запропонувати ясніші й надійніші принципи, ніж викладені п. Шанду. Товариство швидко забуло про свій ентузіазм щодо першої доповіді, глибоко вражене виступом Декарта, а розчулений кардинал, нібито, запросив його до себе, щоби продовжити розмову. За кілька днів Декарт відвідав поважного прелата і пояснив, які корисні наслідки для суспільства мало би впровадження «його способу філософувати» у медицині й механіці. Кардинал все чудово зрозумів і зобов'язав Картезія присягнутися, що той доведе до завершення цю справу: адже Бог так щедро обдарував мислителя, що неодмінно закличе його до відповідальності, коли той завдасть шкоди людству, «позбавивши його плоду своїх медитацій» [ibid.: p. 165]<sup>XII</sup>.

Але як насправді відбувалось Декартове спілкування з кардиналом? Наразі про це можна лише здогадуватись. Ж. Родис-Левіс запропонувала гіпотезу, згідно з якою цілковито довіряти даним Бає не можна. Розмова виглядала би для кардинала значно природнішою, якби Декарт обговорював з ним не прогрес механіки й медицини, а те, що без Бога людина не має жодної певності навіть у математиці [Rodis-Lewis, 1995: p. 102]. Хай там як, але саме після розмови з кардиналом Декарт розпочав працювати над своєю метафізикою, узявшись за «Трактат про божество». Тобто — ставши на шлях створення своєї філософії, того картезіанства, яке ми

сьогодні знаємо. Або, інакше кажучи, зріла картезіанська філософія починається саме з цікавості Декарта до філософської теології, з осмислення ролі божества в обґрунтуванні істинності людських знань. А таке осмислення вперше сталося навесні 1628 року, тобто невдовзі після зібрання у нунція. За словами Декарта, ціла група осіб узяли на себе працю «настійливо попросити мене їх [запропоновані принципи розмірковування. — О.Х.] записати і викласти прилюдно» (I, 213: 24—25).

Якщо мали місце обидві розмови з кардиналом, а гіпотеза Ж. Родис-Левіс є слушною, то де Берюль фактично закликав Декарта реалізувати апологетичний проект засобами метафізики. Втім, навіть якщо правий Бає, усе одно слід визнати, що саме зібрання у нунція зробило Декарта по-справжньому відомим у паризьких інтелектуальних колах і спонукало до поглиблення його науково-методологічної, на той час, концепції засобами метафізики. В наступному параграфі я доведу, що Декарт-філософ у будь-якому разі мав звернутися до апологетики.

#### **IV. Філософія, апологетика і релігія в Декарта**

Тема Декарта-апологета (причому не деїста, що визнає абстрактне божество, а саме католицького апологета) є дуже давньою. Вже о. Бає намагався усіляко підкреслювати релігійність Декарта, його католицьку ідентичність, глибоку особисту побожність і наміри обстояти істинність християнської релігії. Згодом у тому ж річищі працювали А. Еспіна, Л. Лабертоньєр та ін. Однак цей підхід, як багато інших спроб одностороннього тлумачення філософії Декарта, відкидається сучасною історією філософії [Marion, 2007: p. 10]. Але, якщо о. Бає, образно кажучи, і передав кути меду, це не означає, що апологетика не є вельми істотним складником Декартового філософування. У тому, що метафізичні й апологетичні інтенції Декарта нерозривні, переконує вже «Лист-присвята» до «Медитацій», адресована теологам Сорбонни, як і низка Декартових листів та деяких інших текстів. Згаданий лист-присягу не варто розглядати як суто «політичний» вступ, покликаний захистити автора від можливих переслідувань. Апологетика навряд чи була його найпершою метою, але, безперечно, належала до числа пріоритетів.

На мій погляд, Декарт із двох причин не міг не долучитися до апологетичної проблематики. Передовсім, ідеться про внутрішні потреби розвитку вчення. Прагнучи розробити надійний пізнавальний метод, заснований на ясних і незаперечних принципах, Декарт неминуче мав відповісти не лише на скептичні, а й на атеїстичні аргументи. Адже поняття Бога є чи не єдиним засобом ефективного протистояння скептицизму, натомість атеїзм руйнує цей засіб. Відтак, Декартова аргументація мала реагувати одночасно проти обох цих підходів, неминуче набуваючи апологетичного виміру.

Зрештою, потрібно добре розуміти, що таке апологетичний жанр на початку XVII століття. По-перше, у текстах Декарта ми не зустрінемо терміна «апологія» у зв'язку з християнською релігією, оскільки традиційно він означав письмовий або усний виступ на захист чи виправдання когось, певної особи, що засвідчує перше видання «Словника Французької Академії» (1694). Позначати цим словом ще й «захист певної справи, вчинку, твору» стали пізніше, такий ужиток засвідчує лише четверте видання згаданого «Словника» (1762). Однак справа захисту релігії, спростування сумнівів щодо істинності віровчення, релігійної моралі, існування Бога тощо була вельми популярною. Кількість сучасних Декартові авторів, що писали на ці теми, сягала десятків (див.: [Dedieu, 1934])! Лише серед друзів і адресатів Декарта авторами апологетичних творів були Марен Мерсен і Жан де Сильйон, секретар герцога де Ришельйо і член Французької Академії. Наприклад, у книзі Сильйона «Дві істини» (1626) обстоюється дійсність Бога і Його Провидіння, а також безсмертя душі, дві головні теми майбутніх Декартових «Медитацій». Отже, розвиваючи свою метафізику, Декарт з необхідності торкався традиційної для його часу апологетичної тематики: навівши докази буття Бога і проголосивши божественну правдивість гарантом неілюзорного характеру наших очевидних істин, він постав ще одним апологетом релігії, релігії взагалі, зазначмо, а не, скажімо, католицизму чи хоча б християнства. Проте у текстах, присвячених моралі чи, скажімо, полеміці проти Воеція, Декарт сповідає католицьку ідентичність, вважаючи її непідвладною раціональним доведенням і тому не належною до царини очевидних істин.

По-друге, переконаний, що пізнання атеїстів «не є істинною наукою», — бо атеїст не може бути впевненим навіть у речах, які вважає найочевиднішими, і ніколи не убезпечений від цього сумніву, доки «не визнає Бога» (VII, 141: 3—13), — Декарт критикував «нечестя» не лише з раціональних міркувань. Ж. Родис-Левіс в одному з інтерв'ю стверджувала, що перейти від науки до метафізики його спонукали славнозвісна передсмертна (23.05.1625) фраза Морица з Насау: «я вірю в те, що двічі по два — чотири»; ці слова стали «таким собі паролем атеїстів, і я вважаю, що Декарт, виходячи з цього, побачив (ще коли був ученим), що слід ... довести: існування Бога є більш певним, ніж математичні істини» [Ewald, 1996]. Хай там як, але це припущення видається досить переконливим, адже Декарт був щиро віруючим католиком.

Певна річ, його релігійність відрізнялась від екзальтацій Паскаля, він не боровся з еретиками, не полишав науки і майже не дискутував на теологічні теми (окрім випадків, коли йому доводилося захищати свою філософію від звинувачень у несумісності з церковним вченням про Євхаристію або самого себе — від Воецієвих звинувачень в атеїзмі). Натомість він твердо дотримувався віри, у якій був «вихований з дитинства» (VI, 23: 3), і

намагався посприяти її справі. Не існує незалежних підтверджень словам Бає про те, що у достопам'ятну листопадову ніч 1619 року Декарт, наляканий химерними сновидіннями, гаряче молився Богородиці й саме тоді склав обітницю здійснити прощу в Лорето. Також немає об'єктивних підтверджень того, що він цю прощу здійснив під час свого тривалого перебування в Італії, хоча більшість його біографів повідомляють про неї як про dokonаний факт. Єдине підтвердження цих подій — слова біографів.

Проте існує низка достеменних фактів, які можуть бути витлумачені цілком однозначно. Так, Декарт ніколи не приховував свого віросповідання ба навіть пишався ним, хоча й відрізнявся релігійною толерантністю, яку засвідчує, зокрема, його листування з Пуйгенсом (III, 758—759) або полеміка з Воецієм: вражає те, що католик, дискутуючи з протестантом і перебуваючи у досить непевному становищі через можливу сувору реакцію світської влади, ніяк не підкреслює конфесійної різниці; спираючись на Євангелію, він розмовляє з опонентом як християнин з християнином (докладніше див. [Rodis-Lewis, 1998: p. 27—28]). Але у Нідерландах, попри заборону прилюдно відправляти католицьке богослужіння, Картезій «завжди долучався до нього, квартируючи у католиків, що мали приватного сповідника, чи живучи, впродовж усіх останніх років у регіоні, де було більше свободи для таких відправ» [Rodis-Lewis, 1995: p. 107; див. також р. 115]. Цей «поміrkований» католицизм французького філософа знайшов яскраве втілення і в його творчості, оскільки «Медитації» фактично започаткували новий жанр філософування, перенісши на ґрунт філософських проблем літературну форму «Духовних вправ» св. Ігнасіо Лойоли і «Внутрішнього замку» св. Терези Авільської. На цьому тлі цілком природно виглядає прагнення за будь-яких обставин «триматися тієї релігії, у якій, милістю Божою, я був вихований від свого дитинства» (VI, 23: 1—3), або завжди довіряти найперше істинам віри (VI, 28: 16—17).

## V. Релігійність, Бог і особливості *res cogitans*

Наведений біографічний матеріал дає змогу пояснити внутрішньодоктринальні причини того, що Декартова *res cogitans*, індивідуальна мисленнева субстанція = *ego* вважає свої «ясні й виразні» ідеї не «суб'єктивним досвідом», «свідомістю» чи «трансцендентальною ілюзією», а необхідними і надійними істинами.

Декартова метафізика, як довів Ж.-Л. Марийон, є комплексом двох взаємодоповняльних онто-тео-логій (перша стосується *cogitatio*, друга — *causa* або *Deus*). «Я, що мислить», обґрунтовується не собою, як уже понад два століття стверджують історико-філософські підручники, а Богом, правдивість Якого є гарантом «справжності» очевидних ідей. Своєю чергою, ця правдивість цілковито залежить від сили доказів буття Божо-

го. Якби Декартове *cogito* (чи *ego cogito*, як люблять висловлюватися деякі особливо проникливі і підозріливі філософи) засновувалося на собі, само-засвідчувалося, то «Медитації» мали б завершитися другою з них, де вже було встановлено істину *ego sum, ego existo* (VII, 25: 12). Чому ж їх шість, а не дві? Мабуть, слід згадати: «вся сила [мого] аргументу в тому, що я визнаю неможливим існування такої природи, якою я є, тобто — з ідеєю Бога, що її маю в собі, — якщо Бог не існує насправді, Той Самий Бог, ідея Якого є у мені, а саме — Той, що має всі ті досконалості, досягнути яких я не можу, проте можу, у певний спосіб, торкнутися думкою» (VII, 52: 29–30 — 53: 1–6).

Декартове *ego* завжди говорить від першої особи: «я визнаю», «я мислю», «я є», «я можу», «я не можу» тощо (навіть якщо латина дозволяє будувати фрази без особових займенників, імпліцитно вони усе одно присутні). Але про що воно дізнається, зрештою? Лише про власну недостатність, обмеженість. Декарт чудово розуміє, що покладатись «лише» на своє *Я* неможливо: воно не має досвіду того (*nullam esse experior*), що може власною силою продовжувати власне існування; саме на підставі цього досвіду нестачі, браку «я пізнаю якнайочевидніше, що прив'язаний (*pendere*) до якогось сушого, відмінного від мене» (VII, 49: 18–20). Декарт ужив тут дієслово *pendere*, що його можна було б перекласти дослівно як «вішати», «важити», «нести»: те суще, яке «несе» моє я, «підвішує» його у бутті, надає йому «буттєвої ваги», власне, і називалося у метафізиці «субстанцією». Саме Бога Декарт і визнавав субстанцією *par excellence*. *Ego* здійснює свою активність з наростанням досвіду того, що запорука цієї активності — наявність носія, «відмінного від нього». *Res cogitans* внутрішньо досягає себе *rem incompletam & ab alio dependentem* — річчю неповною і залежною від іншого (VII, 51: 24–25), себто неповною субстанцією.

Але Декарт — не Спіноза. Ця залежність — ще не привід спростувати субстанційність обмеженого, неповного і залежного *Я*. Ключовим моментом Декартової медитації є звертання до біблійного сюжету: з того, що мене створено могутнішим за мене Іншим, Богом, для мене є вельми достовірним, що це творіння відбувалося *ad imaginem & similitudinem ejus* — за Його образом і подобою (VII, 51: 20). Ідею Бога, що позначає цю подобу, я сприймаю тією ж здатністю, що й себе самого (VII, 51: 21–22). Отже, субстанційна «дефективність» *ego* компенсується, по-перше, нашою причетністю до всемогутнього Сушого через уподібнення Йому, по-друге, поєднанням у одній-єдиній здатності функцій сприйняття нашого внутрішнього досвіду (Мальбранш назве це «свідомістю») і божественної подоби у нас. За Декартом, *ego* підноситься, «обожується», так би мовити, тому й може існувати у своїй неповноті як самостійний діяч, центр сприйняття, прийняття рішень тощо. Тож єдність здатності, що сприймає, усуває можливий розподіл на емпіричне і трансцендентальне *Я*. За Декартом, ми повинні лише вміти правильно користуватися цією здатністю.



Навіть стандартні курси з картезіанства завжди зазначали, що Образ Божий у *res cogitans* найповніше втілюється у свободі волі. Саме волею ми схожі на Бога, адже Його воля, «розглянута у собі формально і точно, не виглядає більшою», ніж та, що у мені (VII, 57: 20—21). Однак Декарт дуже дивно, як для «патентованого» раціоналіста, пояснює співвідношення нашої свободи з божественним провидінням: свобода — одне з наших найперших вроджених понять, але немає сумніву й у тому, що Бог усе визначив наперед. Який звідси вихід? Парадоксально ірраціональний: нам несила заперечити свободу, проте несила і пояснити, як вона узгоджується з провидінням. Тож нехай все так і лишається: неспроможність пояснити одне не є приводом заперечити те, що позначене для нас найвищою яснотою (*Принципи* I, 41). Отже, передвизначене все, але людина вільна — так слід розуміти Декарта у цьому питанні!

Утім, парадоксальна Декартова свобода виглядає цілком органічно з внутрішньодоктринального погляду: бо це далеко не єдиний парадокс нашого Я, у картезіанському вченні їх зафіксовано чимало. Чому це виглядає органічно? Бо якби в *ego* не було парадоксів і непокінаних суперечностей, як могло б воно стверджувати, що *naturam meam esse valde infirmam & limitatam*, «моя природа є вельми слабкою і обмеженою» (VII, 55: 19—20)? Все зводиться, зрештою, до ключового питання: як слабка і обмежена природа могла вмістити у себе образ природи актуально всемогутньої? Декарт покладає тут, на наш погляд, неявну аксіому своєї філософії: Бог може все, ми ж багато чого зрозуміти не зможемо. Як інакше розцінити твердження «мене не повинно дивувати, коли Богом робиться щось таке, підстав чого ми не розуміємо» (VII, 55: 14—16)? Стикаючись із Богом, людина дістає привід для упокорення і самообмеження, а не для нарікань і вимог. Бог сотворює і провидить все, нам же залишається лише фізика (VII, 55: 21—25). Отже, славнозвісний Декартів дуалізм душі й тіла — не така вже й цікавина на тлі внутрішніх парадоксів, прихованих в самій душі, мисленнєвій субстанції. Вона не тільки здатна сприймати істинну очевидність своїм обмеженим індивідуальним інтелектом. Вона ще й є вільною у цілковито визначеному світі; повсякчас послуговується вродженими ідеями, в які нездатна заглибитись і на палець; має впевненість у своїх істинах, хоча знає, що всі істини, навіть т. зв. «вічні», цілковито залежать від волі Божої, що панує над ними, як король над законами свого королівства. Перелік цих парадоксів можна продовжити, але в тому немає потреби, оскільки всі вони зводяться до головного: у своїй слабкості й обмеженості вона може нести образ і подобу безмежної й усемудрої могутності.

Така внутрішня архітектоніка речі, що мислить, на мою думку, є відображенням передовсім релігійного досвіду автора. Аксіоматикою метафізики Декарта є підвалини його власної віри. Він має достатньо душевного здоров'я і онтологічної впевненості там, де мислителі майбутніх

покоління відступають у прихистки трансцендентальності, «волі до влади» чи, скажімо, «потоків бажань». Декарт створив філософію добропорядного європейського городянина XVII століття, захопленого науками, але ще сповненого віри у Бога; філософію людини, чиє пізнання не висушує її душевних глибин, бо вони невичерпні; вічного мандрівника, що невтомно шукає істину і поки не потребує сеансів психоаналізу.

*Далі буде*

#### ДЖЕРЕЛА

- Баумейстер А.* Теорія субстанції у Аристотеля // *Sententiae XXII*. — 2010. — № 1. — С. 3—62.
- Быховский Б. Э.* Философия Декарта. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. — 116 с.
- Гарнцев М. А.* Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). — М.: Изд-во МГУ, 1987. — 215 с.
- Залетный А. А.* Философская теология Декарта в российской историко-философской литературе 18—20 вв. / Дис... канд. филос. н., Спец.: 09.00.03 — ист. фил. — М.: МГУ, 2001. — 131 с.
- Ляткер Я. А.* Декарт. — М.: Мысль, 1975. — 198 с. (Мыслители прошлого).
- Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII века : Учебное пособие. — М.: Высшая школа, 1974. — 379 с.
- Соколов В. В.* Философия духа и материи Рене Декарта // Декарт Р. Соч. В 2-х тт. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1. — С. 3—76. (Философское наследие).
- Стрельцова Г. Я.* Декарт и Паскаль // Вопросы философии. — 1985. — № 3. — С. 110—112.
- Стрельцова Г. Я.* Паскаль и европейская культура. — М.: Республика, 1994. — 495 с.
- Стрельцова Г. Я.* Паскаль. — М.: Мысль, 1979а. — 237 с. (Мыслители прошлого).
- Стрельцова Г. Я.* Феномен Паскаля // Вопросы философии. — 1979б. — № 2. — С. 135—145.
- Тарасов Б. Н.* Мыслящий тростник: Жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — 896 с.
- Тарасов Б. Н.* Паскаль. — М.: Мол. гвардия, 1979. — 334 с. (Жизнь замечательных людей).
- Adam Ch.* Vie & oeuvres de Descartes; étude historique // Oeuvres de Descartes / publ. par Ch. Adam & P. Tannery, sous les ausp. du Minist. de l'instr. publ. — Paris: Cerf, 1910. — P. 1—560.
- Alquiè F.* La Decouverte Metaphysique De L'Homme Chez Descartes. — Paris: PUF, 2000 (1-e éd. 1950). — 384 p.
- Apologétique 1650—1802.* La nature et la grâce / sous la dir. de N. Brucker. — Berne: Peter Lang, 2010. — ix, 406 p.
- Aristotle* The categories. On interpretation. Prior analytics / Gr. & Eng. on opposite pages; ed. H. P. Cooke. — Cambridge, Mass.: Harvard UP; London: Heinemann, 1962. — 542 p.
- Armogathe J.-R., Carraud V.* Bibliographie cartésienne, 1960—1996 / avec la collab. de M. Devaux et M. Savini. — Lecce: Conte, 2003. — 533 p.
- Baillet A.* La Vie de monsieur Des-Cartes, vol. 1-2. — Paris: Horthemels, 1691.
- Balibar E.* Conscience // Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles. — Paris: Le Robert, Seuil, 2004. — P. 260—274.

- Borello P.* Vitae Renati Cartesii, summi philosophi compendium. — Parisiis: I. Billaine & viduam M. Dupuis, 1656. — 60 p.
- Carraud V.* Approfondir trop et parler de tout : Les Principia philosophiae dans les Pensées (note complémentaire sur «Disproportion de l'homme») // Revue d'histoire des sciences. — Vol. 58. — 2005. — № 1. — P. 29–52.
- Carraud V.* Pascal et la philosophie. — Paris: PUF, 2007 (1-e éd. 1992). — 479 p.
- Clarke D.M.* Descartes: a biography. — New York: Cambridge U.P., 2006. — xi, 507 p.
- Dedieu J.* Henri Busson, professeur a la Faculté des lettres d'Alger, La pensée religieuse française de Charron à Pascal, Paris, Vrin, in-8 de 665 pages... // Revue d'histoire de l'Église de France. — 1934. — Vol. 20. — № 86. — P. 115–122.
- Descartes R.* Oeuvres complètes, in 11 vol. / publ. par Ch. Adam et P. Tannery. — Paris: Vrin, 1996.
- Descartes R.* Oeuvres philosophiques, 3 vol. — Paris: Dunod, 2001.
- Dictionary of philosophy and psychology / ed. by J.M. Baldwin. — New York; London: Macmillan, 1901. — v. I. — xxiv, 643 p.
- Ewald F.* Descartes (Entrevista com Genevieve Rodis-Lewis) / (04.1996) // Электронный ресурс. Режим доступа: [http://www.ufrgs.br/idea/?page\\_id=176](http://www.ufrgs.br/idea/?page_id=176)
- Freudenthal J.* Spinoza und die Scholastik // Philosophische Aufsätze / E. Zeiler, zu seinem fünfzigjährigen Doctor-jubiläum gewidmet. — Leipzig: Fues's Verlag, 1887. — S. 83–138.
- Gaukroger S.* Descartes: an intellectual biography. — Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford U.P., 1995. — xx, 499 p.
- Gilson É.* Index scolastico-cartésien. — Paris: Vrin, 1979. — ix, 390 p.
- Girard A.* Les deux rationalismes: Blaise et René. — La Roche Rigault: PSR, 2011. — 163 p.
- Gouhier H.* La pensée métaphysique de Descartes. — Paris: Vrin, 1999 (1-e éd. 1962). — 410 p.
- Gouhier H.* La pensée religieuse de Descartes. — Paris: Vrin, 2006 (1-e éd. 1924). — 345 p.
- Gouhier H.* Pour une histoire des Méditations métaphysiques // Revue des sciences humaines. — 1951. — № 1. — P. 5–29
- Hertling G.* Frhr. von Descartes' Beziehungen zur Scholastik // Sitzungsberichte der philo.-histor. Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften. — München: K. B. Akad. d. Wissensch., 1897, p. 339–381; 1899. — p. 3–36.
- Leibniz G.W.* Die philosophischen Schriften, Bd. 1–7 / Hrsg. von C.J. Gerhardt. — Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1875–1890.
- Marion J.-L.* Descartes: état de la question // Descartes / sous la dir. de J.-L. Marion. — Paris: Bayard, 2007. — P. 7–22.
- Marion J.-L.* Sur la théologie blanche de Descartes analogie: création des vérités éternelles et fondement. — Paris: PUF, 1981. — 488 p.
- Marion J.-L.* Sur le prisme métaphysique de Descartes: constitution et limites de l'onto-théologie dans la pensée cartésienne. — Paris: PUF, 1986. — vi, 384 p.
- Marion J.-L.* Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae. — Paris: Vrin, 2000 (1-e éd. 1975). — 220 p.
- Rodis-Lewis G.* Descartes à la recherche de la vérité // Descartes et son oeuvre aujourd'hui. — Sprimont: Mardaga, 1998. — P. 19–28.
- Rodis-Lewis G.* Descartes: biographie. — Paris: Calmann-Lévy, 1995. — 371 p.
- Rodis-Lewis G.* L'individualité selon Descartes. — Paris: Vrin, 1950. — 252 p.

- Rodis-Lewis G. Le développement de la pensée de Descartes. — Paris: Vrin, 1997. — 223 p.
- The Method*, Meditations, and selections from the Principles of Descartes / transl. from the original texts with a new introductory essay, historical and critical, by J. Veitch. — Edinburgh: W. Blackwood, 1887. — clxxxi, 292 p.
- Watson R. Cogito, Ergo Sum: The Life of René Descartes Boston: David R. Godine, 2002. — viii, 375 p.

- <sup>1</sup> Аби переконатися у цьому, достатньо погортати нещодавню монографію Бориса Тарасова [Тарасов, 2004: с. 277]: «в історичній перспективі головування самодостатньої рації через Декарта, Канта й Гегеля вело до її відосібнення від цілісної особистості й цілісного знання, безпосередньо пов'язаного з вірою, і до її активного самоствердження у філософії, що секуляризується». Показово, що автор, який видав першу книгу про Паскаля ще 1979 року [Тарасов, 1979], є філологом і письменником, тобто представником того середовища, яке постало основним носієм усталених стереотипів про Декарта-утверджувача «самодостатньої рації» і Паскаля, що прагнув «повернутися до втрачених трансцендентних початків, шукати шляхи духовного сходження до Світла, [...] досягнути внутрішньої єдності почуття, рації і волі, тіла, душі і духа, досягнути повноти “гіперлогічного знання” в цілісності існування» [Тарасов, 2004: с. 280]. Це стереотипне протиставлення, неймовірно архаїчне вже на тлі світових паскалезнавчих і, особливо, декартознавчих досліджень, здійснюваних від кінця 60-х рр., продовжує чудово почуватися у загальногуманітарному несвідомому, ірраціонально ігноруючи очевидні факти. Втім, не варто звинувачувати самих лише філологів. І в популярному радянському підручнику з історії філософії ХХ ст. можемо прочитати, що в останні роки життя Паскаль «дедалі гостріше нападає на Декартів “культ рації”» [Нарский, 1974: с. 135]. Маємо приклад дивовижної міждисциплінарної єдності в обстоюванні давнього просвітницького міфу. Серед україністичних в СРСР досліджень творчості Паскаля філософами варто вирізнити розвідки Галини Стрельцової [Стрельцова 1979a; 1979b; 1985; 1994], яка намагалась принаймні дистанціюватись як від химерних шестовських інтерпретацій, так і, взагалі, від плаского розуміння Декартового «раціоналізму» в сенсі «культу рації», від неухильної уваги до очевидних зв'язків між Декартом і Паскалем (хоча, при цьому, й не завжди демонструвала глибоке знайомство з деякими істотними аспектами вчення Декарта, зокрема, з вченнями про безпосереднє пізнання і досвід). Але ці праці, вочевидь, не вплинули на «масову» гуманітарну свідомість, яка й нині продовжує плекати традиційні стереотипи.
- <sup>II</sup> Обмежимося лише найпомітнішими публікаціями останніх років. Цікавою є книга Андре Жирара, фізика, що взявся порівняти особливості раціоналізму в Паскаля і Декарта [Girard, 2011]. Деякі статті збірника «Апологетика 1650—1802. Природа і благодать» [Apologetique, 2010] привертають увагу до співвідношення апологетичних стратегій Паскаля і Декарта. Привертають також увагу дві публікації Венсана Каро [Carraud, 2005; 2007], присвячені аналізу текстів Декарта як джерел Паскалевого мислення; особливо цікавим є оновлене видання монографії «Паскаль і філософія», де основні теми метафізики Декарта зображено як один з провідних об'єктів Паскалевої критики.
- <sup>III</sup> У передмові до другого видання цього твору Етьєн Жильсон відзначив своїх попередників [Gilson, 1979: р. I—II], авторів кінця ХІХ ст. Йдеться про Якоба Фрейденталю, чиє дослідження 1887 року [Freudenthal, 1887] вперше привернуло увагу вчених до масштабності схоластичного сегмента Декартової філософії. Також

Жильсоном відзначені розвідки англійського перекладача Декартових творів Джона Вейтча [The Method, 1887], Георга Гертлінга [Hertling, 1897—1899], а також словник Джеймса Марка Болдвіна [Dictionary, 1901: р. 631]. Хоч сама ідея схоластичних запозичень у картезіанстві й не нова, її висловлювали ще Декартові сучасники, наприклад, Ляйбніц [Leibniz, 1875—1890: Bd. IV, р. 311], лише наприкінці XIX ст. склались умови для її системного опрацювання.

- IV За часів СРСР в Україні декартознавчих досліджень не здійснювалось, та й на загаль вони були нечисленними. Офіційна радянська історія філософії особливо наголошувала на антисхоластичній спрямованості вчення Декарта, намагалась довести його атеїзм (принаймні прихований) та підкреслити матеріалізм його фізики, знецінивши при цьому «ідеалістичну» метафізику і понарікавши на «дуалізм». Але парадоксом є те, що у деяких працях 40-х рр., наприклад у Б.Е. Биховського [Биховський, 1940], нехай і вельми полемічний, але все ж діалог з західними концепціями відчувається значно виразніше, ніж у працях ідеологічно м'якших 70-х—80-х рр., коли, складається враження, провідні радянські історики філософії остаточно зійшли на шлях автаркції. Достатньо згадати вступну статтю В.В. Соколова до I тому творів Декарта з серії «Філософское наследие»: згадки про сучасних дослідників Декарта зосереджені лише в останньому, власне історіографічному, параграфі, причому добірка авторів є вельми хаотичною, а характеристики їхніх основних ідей, м'яко кажучи, не переконують в серйозному знайомстві з текстами. До того ж найрезонансніші на той час твори Ф. Альк'є, Ж. Родис-Левіс чи Ж.-Л. Марійона просто не згадані. Годі вже казати, щоби бодай одна праця сучасного іноземного дослідника зустрічалась у основному викладі статті — там автор покликається лише на самого Декарта і, звісно, на Маркса з Енгельсом.

Ця ж стилістика добре вписалася у пострадянське філософування. Наприклад, у відносно нещодавній канд. дисертації О.О. Зальотного перший розділ, присвячений описові місця і ролі поняття Бога у філософії Декарта, містить лише два посилання на тексти В.В. Соколова, п'ять — на Г.Г. Майорова, три — на М.К. Мамардашвілі, одне — на М.А. Гарнцева і жодного — на визнані у світі дослідження [Залетный, 2001: с. 11—19]. «Горизонтом» такого студіювання, очевидно, лишається полегшена версія «російськомовного світу», а сам автор воліє переважно лишатися з Декартом «віч-на-віч». Навіть у списку літератури зі 113 позицій він згадав лише вісім зарубіжних праць (найновіша — 1958 року), хоча йому, на відміну від В.В. Соколова, вже не загрожували звинувачення у низькопоклонстві перед «буржуазною» наукою. Нам відомий лише один дослідник Декарта радянського періоду, чий дослідження мали історико-філософську цінність, — М.А. Гарнцев [Гарнцев, 1987]. Зайве казати, що радянська історія філософії жодним чином не вплинула на світову, а з радянських дослідників у світі пам'ятають самого лише Я.А. Ляткера [див. Ляткер, 1975], на жаль, як показове втілення анти-історії філософії [Magion, 2007: р. 10].

- V У 1960—1996 рр., за неповними, безперечно, даними, у світі вишло друком 4402 присвячені Декартові публікації (з них до 1968 року — лише 457; відтоді щорічна їх кількість лише зростає). Серед цих публікацій 2682 є статтями (опрацьовано 850 наукових журналів). Цікаво виглядає мовний розподіл. Англійські публікації вперше в історії кількісно переважають франкомовні, 1745 проти 1334-х; далі публікації італійською (442), німецькою (363), іспанською (202), японською (115), нідерландською (55), польською (43) тощо; з публікацій російською враховано лише 8, українською чи китайською — жодної, що свідчить про неповноту переліку: насправді, він мав би бути ще більшим, адже відстежити геть усі публікації з якоїсь теми за сучасного інформаційного буму навряд чи можливо.

- VI Лат. *substantia* (первинне значення «майно», «засоби існування»); до речі, його грецький прототип, οὐσία, теж первинно означав «майно», «статки» походить від

дієслова *substare* — «міцно триматися», «витримувати»; «перебувати» «існувати»; *substare*, своєю чергою, утворене поєднанням слів *sub* — «під» і *stare* — «стояти», «твердо триматися», «зберігатися». У філософському ужитку *substantia* містить саме цю метафору надійної і необхідної закоріненості в бутті; якщо ж до цього сенсу додавався мотив існування через самого себе, то *substantia*, у лексиконі схоластики, отримувала назву *subsistentia* (див., наприклад, Тома Аквінський, *Сума теології* I, 29, 2 с).

- VII Наприклад, Мальбранш заперечує переконливість *cogito* шляхом критики самопізнання душі, позаяк воно здійснюється через «свідомість» або внутрішнє чуття. Свідомість — хоч і рідкісний для Декарта, але все ж вживаний ним термін. Для Мальбранша вона — один зі способів пізнання речей, фактично — здатність. Проте в мові Декарта «свідомість» не позначає здатності, це лише певна характеристика *cogitatio*, певний його аспект, як і сприйняття чи пізнання (VII, 176: 12—19). Декарт — не винахідник свідомості [Valibar, 2004]. Іменник *conscientia*, що лічені рази уживається у його латинських і ще рідше у французьких текстах, було б точніше перекладати як «усвідомлення», а не «свідомість». Декартова *res cogitans* критикою Мальбранша істотно змінюється: для першого яснота *conscientia* не є ясною окремою здатністю, відмінною від здатності мислити як такої.

Те саме й з критикою Канта, який до опису вчення Декарта залучає такі терміни, як «суб'єкт, що мислить» (*denkende Subjekt*), «суб'єктивне висновування ідей» (*subjektive Anleitung der Ideen*), «об'єктивна дедукція» (*objektive Deduktion*) тощо. Але в Декарта ще немає «суб'єкта, що мислить», є лише «рiч, що мислить», він не знає модерного протиставлення «суб'єктивного» і «об'єктивного», розуміючи «об'єктивну реальність» абсолютно по-схоластичному, як *tantum realitas objectiva*, «усього лише об'єктивну реальність» ідей (VII, 41: 4). Прикладів своєрідності Декартових термінології і поняттєвого устрою вистачить не на одну монографію. Тим цікавіше дізнатись, чим для самого Декарта була *res cogitans* як *substantia* (VII, 44: 22—23).

- VIII Існує декілька сучасних життєписів Декарта, кожен з яких має свої виразні переваги [Gaukroger, 1995; Watson, 2002; Clarke, 2006]. Ми надалі звертатимемось переважно до книги Ж. Родис-Левіс [Rodis-Lewis, 1995], яка вважається найавторитетнішим дослідженням у цьому жанрі.
- IX Зрештою, навіть у сучасних французьких перевиданнях авторитетного тритомовика філософських творів Декарта, вперше виданого у 1963—1973 рр. Ф. Альк'є, читаємо, що Декарт навчався у Ла-Флеш з 1606 по 1614 рр. [Descartes, 2001: t. I, p. 25].
- X Позиція о. Бає, який датував цю подію листопадом 1628 р., нині піддається досить переконливій критиці [Rodis-Lewis, 2005: p. 100—101].
- XI П. де Берюль (4.02.1675—2.10.1629) і Д. Гвіді ді Баньо (1578—24.07.1641) стали кардиналами в один день, за підсумками консисторії від 30.08.1627 р. Проте першому сан було надано на прохання короля Людовіка XIII, і хоча де Берюль, через скромність, відмовився від наданої честі, папа Урбан VIII прямо зобов'язав його визнати це рішення. Натомість Гвіді ді Баньо папа призначив кардиналом *in pectore*, тобто без офіційного оголошення імені призначеного; таке оголошення відбулось на консисторії 19.11.1629 р.; кардинальську шапку прийняв 26.05.1631.
- XII То наскільки можна довіряти оповіді Бає? Короткий опис зібрання у нунція знаходимо й у цитованому вище листі Декарта до Вілебресьо, і у першій Декартовій біографії, написаній П'єром Борелем [Borello, 1656: p. 4—5], що був особисто знайомим з Вілебресьо. Бає послуговувався обома цими джерелами, а також спогадами Клода Клерсельє, друга Декарта, перекладача і видавця його творів, не надрукованих за життя. Втім, про зміст цих спогадів можна лише здогадуватись, натомість фактом залишається те, що оповідь Бає сповнена подробиць, відсутніх у

будь-якому перевірюваному джерелі. Достеменно доведено, що головний недолік книги Бає (яка й досі є неоціненним джерелом інформації про життя Декарта) — сама стилістика викладу: автор в однаковій тональності описує як події, засновані на достовірних документах, так і свої власні довільні здогадки, покликані зарадити нестачі фактів. Тож одне з двох: або спілкування Картезія з кардиналом де Берюль відбувалося справді так, як читаємо у Бає, або дещо цей автор все ж таки вигидав задля зв'язності оповіді.

Анрі Гує вважав, що оповідь про візит Декарта до кардинала і про обітницю, складені перед останнім, є цілком правдоподібною на тій підставі, що видатному прелатові був не чужим мотив науки як служіння: ми повинні працювати над науками не для самовдоволення, а задля вдоволення «Бога й нашого ближнього» [див. Gouhier, 2006: р. 63]. Втім, у сучасних дослідженнях такий характер кардиналового «заповіту» береться під сумнів. Спроба Гує на підставі досить неоднозначної цитати перетворити містика, яким був де Берюль, на ледь не ентузіаста прогресу науки і техніки видається непереконливою, до того ж, ані у 1627, ані у 1628 рр. Декарт ще не займався медициною [Rodis-Lewis, 1995: р. 102]. (Втім, слід зазначити, що Гує не заперечував і проти того, що саме де Берюль вирішально вплинув на Декартові апологетичні наміри.)

---

Сергій  
Пролеєв

## ДРАМА ЛОЯЛЬНОГО РОЗУМУ: радянська філософія як ситуація мислення

---

### Замість передмови

Не помітно, щоб вітчизняна філософська свідомість намагалася видобути уроки зі свого непростого минулого. Цілий історичний період — мало чи не сторіччя — філософська думка України існувала в ідеологічно закріпаченій формі «радянської філософії». Але необхідної систематичної роботи, пов'язаної з осмисленням та аналізом цього періоду, не здійснено досі<sup>1</sup> (і то мала б бути не окрема монографія, а цілий напрямок досліджень). Це не просто упущення, а втрата однієї з важливих складових самовизначення та конструктивності сучасної вітчизняної думки. Тому дослідницькі зусилля

---

<sup>1</sup> Щоправда, останнім часом ситуація змінюється на краще. Ще 10 років тому мали місце лише спорадичні спроби проаналізувати специфіку радянської філософії (див., наприклад, статтю О. Валевського [Валевський, 1992]. Мабуть, першою систематичною працею у цій царині, що передбачає її цілісне бачення, стала монографія В. Табачковського «В пошуках невтраченого часу» [Табачковський, 2003]. Тут доречно відзначити й збірники «Філософсько-антропологічних читань», присвячені творчості знаних представників радянської філософії (В. Іванов, О. Яценко, В. Шинкарук та ін.). На сьогодні цей доробок значно зріс як кількісно, так і якісно. Назвемо бодай могилянські монографії «Філософська освіта в Україні: історія і сучасність» (2011) та «Вілен Горський: дотики, смисли, споглядання» (2011), тематичне число «Філософської думки» № 3 за 2009 рік («Феномен радянської філософії»), інтерв'ю Т. Чайки в жанрі усної історії та інші публікації.



у такому напрямку є нагальними й необхідними. У цьому річизні перебуває й пропонується стаття. Її завданням є розгляд радянської філософії як інтелектуальної ситуації, в якій конституювалася (або внеможливіювалася) теоретична думка.

Хибно зрозумілий горизонт науковості вимагає від нас дивитися на мислення як на безособовий і, по суті, анонімний процес. Завдяки цьому ми досягаємо ілюзії об'єктивності — та лишень ілюзії. Не можна абстрагуватися від того, що процес мислення, а отже, і його результати тісно пов'язані із ситуацією того, хто мислить. Цю ситуацію утворюють різні складові, серед яких особливо виокремлю культурні умови здійснення мислення та самоусвідомлення тим, хто мислить, характеру своєї справи.

Є один спільний сюжет, який усіх нас як тих, хто мислить, об'єднує. Це — ситуація мислення у філософії: того, яке мислення взагалі можливе (тобто може відбутися) через наявні культурні, історичні, інтелектуальні та екзистенційні передумови. Банальною загальновідомою істиною є те, що філософія має рефлексійну природу. Але, хоч як це дивно, вона дуже рідко звертається до осмислення змістових та формальних підстав власної роботи. Між тим мислення не вичерпується темою міркування, характером застосовуваних інтелектуальних засобів та ходів думки, загальними теоретичними результатами, які можна оцінити в контексті інших філософських рішень та концепцій. Мислення, поряд з усім цим, завжди передбачає постань того, хто мислить, а отже — ситуацію мислення (з якої, власне, воно тільки й може розгортатися і особливостями якого визначені його можливості). Ситуація того, хто мислить, становить одну з передумов мислення як такого. Вона становить те особливе екзистенційне *a priori*, без урахування якого сам феномен мислення залишається незрозумілим.

### **Ситуація мислення в європейській метафізиці**

Вся новоевропейська метафізика відрізняється тим, що вводить ситуацію того, хто мислить, до складу самого мислення, розглядаючи її як початок, що визначає спрямованість та зміст роботи свідомості. У гранично абстрагованому вигляді це зафіксовано у декартівському «*ego cogito*», тобто у ситуації радикального сумніву, який призводить до єдиної достовірності в особі людського «я» (де «я» фактично дорівнює здатності рефлексії). Другий рішучий крок було зроблено Кантом, який установив апіорні умови можливості будь-якого досвіду у вигляді трансцендентального *a priori* (так було виражено існування трансцендентального суб'єкта як відправної точки та носія мислення, як і взагалі будь-якого можливого досвіду). Слідом за Кантовою критикою чистого розуму настала Дильтаєва критика розуму історичного. Тим самим було здійснено перехід від трансцендентального до історичного *a priori*, тобто ситуація

того, хто мислить, була врахована не у вигляді вищого спекулятивного суб'єкта пізнавальних актів, а у вигляді історично певної, історично конкретної ситуації мислення та дії. Історичне *a priori* дало відповідь на питання про те, як можливе мислення, якщо є історія і якщо мислення не здійснюється інакше, ніж в історичному контексті та через певні історичні передумови.

Останній важливий крок в інтеграції ситуації того, хто мислить, до складу мислення європейська думка зробила в екзистенційній філософії. Неможливо зрозуміти процес мислення та його результати, не враховуючи, що мислення здійснює кожного разу «ось ця» людина, тобто що людська екзистенція належить до найважливіших передумов, які передують акту мислення. Таким чином, уже достатньо прояснена ситуація трансцендентального та історичного *a priori* була доповнена та змістовно розширена введенням екзистенційного *a priori* в особі життєвого світу людини. Гайдегерове *Dasein* та Гусерлевий *Lebenswelt* стали найбільш філософськи місткими формами обґрунтування онтологічної значущості конкретного людського існування, незамінності буття кожного.

Кожний наступний крок в осмисленні ситуації того, хто мислить, як неусувної передумови процесу мислення історично поставав у вигляді деструкції та спроби усунення попереднього концепту. Зараз, мабуть, настав час спокійного методологічного синтезу, який дає змогу поєднати в єдиній методологічній позиції всі зазначені вище виміри ситуації того, хто мислить. Теоретична можливість такого роду реалізована, наприклад, в Ясперсовій концепції людського буття. Немає нічого суперечливого у множинності метафізичних іпостасей людини. Ці іпостасі мають не взаємовиключний, а взаємодоповняльний характер; для цього достатньо видобути їх із відносин домінування й відмовитися від прагнення до єдності свідомості (та розуміння) на ґрунті моністичного принципу. А такого роду теоретичне епохе цілком можливе та здійсненне.

### **Радянська філософія: ситуація антимислення**

Викладене вище є теоретичною преамбулою, яка дає змогу говорити сьогодні про особистість та долю радянських філософів при аналізі їхніх філософських праць не тільки у вузько біографічному чи меморіальному плані. У даному контексті хочу звернутися до долі найбільш сильного теоретичного ума радянської філософії в Україні — Вадима Петровича Іванова. Драма видатної особистості наочно оприявнює ті перепони і складнощі, що існували для всіх.

Для більшості його сучасників визначення ситуації мислення вичерпувалося б одним поняттям — «радянська філософія». Але Вадим Петрович був справжнім мисленником, тому до цього визначення слід додати

непідробний хист того, хто мислить, неабиякий талант і потужність спекулятивного розуму. Становище більшості радянських філософів не містило у собі проблеми: вони були учасниками суспільного процесу, званого радянською філософією. Ситуація В. Іванова, як і кожного, хто мислив у радянській дійсності, містила у собі не тільки проблему, але й драму.

За своїм інтелектуальним змістом радянська філософія (як ситуація мислення) являє собою напрочуд цікавий феномен. Вона була не одним із різновидів мислення, а *універсальним антимисленням*, протимисленням. Її теоретичне та світоглядне завдання полягало в тому, щоб не допустити мислення — тобто незаангажованого осмислення філософсько-світоглядних тем і сюжетів. За своїм вихідним смислом вона була репресією у царині розуму, яка доповнювала та закріплювала репресії в інших сферах буття. Покликання антимислення полягає у руйнуванні думки — відкритого, вільного пошуку істини; його головна функція — охоронно-репресивна.

Репресивність радянської філософії мала два головні вирази: по-перше, вона так структурувала свідомість та процес міркування, щоб розум виявився приведеним до цілковитого підпорядкування встановленому світогляду, в ролі якого поставало, зрозуміло, вчення марксизму в усіх його численних теоретичних, політичних, ідеологічних, мовленнєвих та інших експлікаціях. По-друге, заповнюючи собою культурне поле філософії, тобто «регіон» відкритого, пошукового мислення, радянська філософська свідомість тим самим глушила будь-яку спробу іншорідного інтелектуального досвіду, перешкоджала спонтанним зародкам та проявам мислення, незаангажованого марксистською ідеєю. Для знищення будь-якої інакшості, недопущення замахів на світогляд та спроб поставити його під знак запитання не обов'язкова, до речі, палиця ідейних розправ та засуджень. Достатньо того, щоби та культурна ніша, той топос культури, що призначений для справи думки, був заповнений квазімисленням. Цим квазімисленням і була радянська філософія.

### **Інтелектуальне середовище, створюване тотальною свідомістю**

Але якщо мислення (тобто вільний і відкритий пошук істини) всіляко не допускати, витіснити і замінювати усталеним світоглядом, то вирішального значення набуває питання: «Як можливе мислення за умов тоталітаризму, тобто за умов приписаності суджень?» Це питання не тільки визначає сенс радянської філософії як ситуації того, хто мислить; воно має й більш загальне метафізичне значення, а саме виражає проблему взаємної сполученості мислення і свободи.

Якщо свідомість, як це характерно для радянської філософії, є *тотальною* (тобто спирається на універсальний, всеосяжний світогляд, який передбачає і в принципі знімає всю сукупність того, що можна помисли-

ти), то для мислення у власному розумінні слова місця не залишається. Тотальна свідомість відрізняється тим, що не допускає жодної інакшості. Право на існування мають лише ті думки, які вписуються у наперед задану смислову тотальність, ідейну цілісність. Можливим у цьому випадку стає лише *санкціоноване*, допущене, цілком *лояльне до прийнятої парадигми мислення*. Але мислення, яке допускають, уже через це є невольним, якби навіть — уявімо собі — допускали все.

Особливо думка стає закріпаченою тоді, коли завдання *додержання лояльності* (отже, завдання цензури) покладають на неї саму. Класичним визначенням рефлексії є вказівка на те, що кожний акт осмислення того чи того предмета супроводжується усвідомленням — «я мислю». Цензура, коли вона переходить у внутрішній план мислення, також набуває рефлексійного характеру. Вона перетворюється на констатації «я мислю правильно», «я мислю лояльно», «так мислити можна», «так мислити допустимо». Ці констатації супроводжують кожний акт мислення. Вони співвідносять будь-який мисленневий процес з установками наявного світогляду і вписують його у змістові рамки цього світогляду.

Тотальне панування — чи то світогляду, чи то політичної волі — призводить до редукції широкого спектру можливостей мислити, вирішувати, діяти до одного виміру, до вузького сегменту допустимого та прийнятного. Життя і мислення можна порівняти з ландшафтом, від якого тотальне панування залишає довільно (і свавільно) вибрану ним площину. Так, на ній можна виокреслювати дуже різноманітні візерунки. Але ані злетіти, ані заглибитися немає змоги. Через це радянська філософія була не стільки інтелектуальним, скільки лінгвістичним феноменом. У ній марно шукати правдивих відсилок до реальної дійсності — чи то наявної, чи то історично віддаленої. Вона існувала як замкнена, самодостатня система мовлення і, зрештою, не знала (і не припускала) іншої реальності, аніж реальність виготовлених нею слів.

Через те, що жодна інакшість не припустима, величезного значення для свідомості, сприйняття, інтелектуальних реакцій набувають еківоки, недомовки, алюзії, обмовки, алегорії. Зведення всіх векторів руху до двох вимірів площини призводить до величезної напруги та цій площині, до її надзвичайної «зарядженості». Там, де можливість руху майже усунено, там навіть натяк на нього викликає струс, і його помічають та оцінюють.

Зведення свідомості до абстрактної площини мовної гри створювало штучні умови сприйняття та розуміння думки. За цих умов значущості набувало те, що в іншому випадку могло взагалі лишитися непоміченим. І коли ці умови виявилися зруйнованими, зник єдино можливий контекст для розуміння та цінування попередніх зусиль думки. Це, до речі, стосується не тільки радянської філософії, а й легальної радянської літератури, освіти та багатьох інших царин життя. Це багато в чому пояснює згасання

інтересу до філософських творів радянської доби в наші дні, втрату їхньої привабливості. Вони стали зашифрованими записами, код до яких втрачено. Тому справляють враження сукупності безглузвих візерунків.

### Антитеза світогляду і мислення

Радянська філософія здійснювала експансію світогляду у сферу теоретичного розуму, що дістало наочне вираження у визначенні сутності філософії взагалі як «теоретичної форми світогляду». Відповідно, філософія виглядала суто як теоретична експлікація світогляду, що змушувало мислення у кожному своєму порухові, починанні та ініціативі звітувати перед світоглядом. Звідси випливала деформація природи мислення, засадовою для якого завжди є відмова від світогляду на користь вільного, не заданого наперед шукання істини. Мислення, що шукає, за своєю суттю не є визначеним наперед, тобто воно є вільним. З іншого боку, тотальна (тоталітарна) свідомість не може не містити у собі всезагального припису, який робить мислення наперед передбаченим в усіх своїх порухах та висновках.

Відповідно до цього маємо дві принципово різні ситуації (та постаті) того, хто мислить. По-перше, це тотальна свідомість, в якій мислення цілком підпорядковане світогляду і вписане в його рамки; по-друге, це вільний розум, для якого *modus vivendi* полягає у здатності мислити, натомість світогляд відіграє роль мінливих об'єктиваций думки. Філософія ніколи не мириться з наявним станом розуму та розуміння, тобто не мириться зі світоглядом взагалі. Вона геть усе ставить під знак запитання.

Ясно, що між цими двома позиціями існує непримиренна суперечність. Розв'язання її на користь тотальної свідомості природним чином можливе завдяки таким якостям свідомості, як *наївність* і *догматичність*. У них — тобто у відсутності рефлексійних зусиль розуму — дійсно приховане пояснення панування тотальної свідомості у широких суспільних масштабах. Але філософія за самою природою є рефлексійною. Кожний, хто до неї причетний (тобто намагається здійснити досвід мислення, що шукає), мимоволі вилучається з наївності та безтурботного догматизму. У цьому полягала драма радянського філософа, якого перебіг мислення виводив з-під звітності світоглядові, а натиск тотальної свідомості приписував залишатися в його межах. Ключовим учасником цієї драми став *страх* — здатність рефлексії, спрямована на підпорядкування приписові, що перетворює це підпорядкування на внутрішній стан того, хто мислить. Але коли станом того, хто мислить, стає підпорядкування приписові, відбувається підміна мислення страхом. Маємо суперечність: або думка позбавлена страху — і тоді є мислення, або панує припис через перманентну дію страху — і тоді мисленню не залишається місця.

## Мислення у страху: парадокс лояльного розуму

Хочу застерегти, що страх маємо на увазі тут передусім в його метафізичному розумінні: не як особисте побоювання з приводу тої чи тої дії або покарання, а як свідому *відмову від свободи* — єдиного стану, з якого мислення може здійснюватися. Страх — це відхилення від покликання своєї справи через втручання інших мотивів, сил, впливів. Екзистенційним підґрунтям філософського розуму за радянської доби (яку тут слід розуміти не як хронологічну позначку, а як указівку на якість мислення, його часовість) була колізія мислення і страху. Мислення і страх були двома головними, взаємовиключними й разом із тим взаємозумовленими початками, сполучення яких є засадовим для екзистенційного *a priori* радянського філософа. У самому імені цього персонажа — «радянський філософ» — виражена його драма, подана у сполученні мислення та страху. До сутності філософа належить мислити. Радянське же стало синонімом репресивного, а отже й страху.

Мислення і страх виявляються взаємовиключними, звідки ясно, що тотальна свідомість здатна лише *симулювати* мислення, але не мислити. Радянська філософія, розв'язуючи колізію мислення і страху, породила феномен *лояльного розуму*, в якому намагалася поєднати та узгодити не поєднуване: свободу інтелектуального шукання та підпорядкування ідейним приписам. Лояльність розуму — це свідомість, яка примиряє в собі мислення і страх: намагається мислити (тобто здійснювати вільний пошук істини) і водночас (у самому процесі мислення) скеровувана страхом (тобто не переходить межі відомих інтелектуальних настановлень, що дорівнює приписаності мислення).

У крайніх випадках лояльності розум набував вигляду цілковито службової свідомості, що доходила до відверто ганебних форм, як-то радісне й навмисне підкреслювання своєї відповідності «рішенням партії та уряду», запекле виконання ідеологічних замовлень та інші прояви аж до підлоти слухняного мислення. Постаті серед тих, хто здійснював це «покликання» радянської філософії, траплялися колоритні, але геть усі — малоцікаві. Вони прозорі, в них немає внутрішньої напруги.

Не говоритиму також про нелояльне, дисидентське мислення, тобто про спроби інтелектуальної свободи, що містили у собі виклик панівному світоглядові й були заздалегідь приречені на розправу. Питання стоїть про тих представників радянської філософії, які намагалися антимислення здійснити як власне мислення, як дійсну думку. До них належав, безперечно, й Вадим Петрович Іванов. Його доля — це розгорнута драма лояльного мислення. Всі проблеми, втрати, глухі кути та успіхи цього стану свідомості, якщо — застережімося — мислення таки підпорядковане «вектору свободи», унаочнені та увиразнені у творчості та особистості Вадима

Петровича. Коли ми говоримо про нього, нам ідеться про справжнє мислення, руйноване зсередини власною несвободою, з якою воно бореться.

Мислення В. Іванова прийняло мову, призначену руйнувати вільну думку (а вона ж бо взагалі іншою бути не може). Прийняло не з тим, щоб промовляти цю мову, а щоби *крізь неї* промовляти те, що зрозумів той, хто мислить. У цьому, а не в захопленості — байдуже, удаваній чи щирій — ідеалами марксизму, полягала лояльність його мислення і водночас його надія на думку. В його випадку це не було ситуацією двоєдумства. Це була вільна чи невільна недооцінка мови у справі мислення. Мова постає й виникає тільки разом із самим мисленням, у його процесі. Якщо мова передує думці й та лише використовує її, то думка не відбудеться. Вона не буде висловлена так, як слід.

### Конфлікт лояльного розуму

За всієї боязкості лояльного мислення я схильний вбачати в ньому навіть певний героїзм, у будь-якому разі, наявність інтелектуальної совісті та спроб слідувати їй не без певного ризику. Немає нічого легшого, ніж висувати рахунок, коли ти сам щасливо позбавлений тягаря випробувань. У зв'язку з цим, якщо вже йдеться про радянську філософію, хотілося б віддати данину поваги єдиній, на мій погляд, продуктивній генерації гуманітаріїв, у тому числі філософів, упродовж усієї радянської історії. Це люди, що народилися переважно у передвоєнне десятиріччя й увійшли в активне наукове життя за років хрущовської «відлиги» (лібералізації радянського режиму до 1968 року). Їх заведено називати «шестидесятниками». Вони цікаві тим, що ні до, ні після них — і останні роки не виняток — ми не бачили продуктивної генерації гуманітаріїв.

Їхньою заслугою стало те, що вони зживали репресивність тотальної свідомості всередині неї самої. І хоча цим шляхом неможливо досягти свободи, але можна послабити деструктивну потужність антимилення, створюючи тим передумови для становлення вільного розуму. Тож яким чином лояльний розум розв'язував суперечність мислення і страху? Страх — це екзистенціал. Його протилежність — силу, що нейтралізує його дію і дає змогу вийти за межі, в яких страх тримає людину, — також слід позначити як екзистенціал. Страх зживають і нейтралізують *любов'ю*. Щоб примусова сила світогляду не виявилася руйнівною для мислення, лояльний розум змушений був щиро прийняти настанови та смисловий горизонт панівного світогляду. Іншими словами, люди, що посіли лояльну інтелектуальну позицію, мусли вільно навернутися у марксизм, прийняти марксистську парадигму.

Вимушене підпорядкування приписам неминуче породжувало ситуацію двоєдумства: з одного боку, «мислення на люди», а з іншого — «мислення-в-собі», заздалегідь і назавжди приховане, позбавлене будь-

якої публічності й уявнюване лише у вузьких межах особистої довірливості. Спроба мислити публічно не допускала ситуації двоєдумства і вимагала іншого — *добровільного підпорядкування*. Приймаючи джерело примусу як щось своє, ми звільняємося від продукованого ним страху, заміщуючи його ілюзією свободи. Достатньо яке-небудь учення визнати вершиною людської думки, безумовною і найпродуктивнішою підставою будь-яких спроб розуміння та інтелектуального досвіду, як ми негайно виявляємося у полоні, якого наша свідомість не усвідомлює. Якщо, тим паче, не хоче цього робити.

Ситуація може видатися суцільно плутоною та безплідною. Проте не забуваймо, що йдеться про аналіз того шляху, який проходив, вивертаючись, лояльний розум, щоб подолати репресивну дію страху і все ж таки, всупереч диктатові ситуації, покликаної руйнувати мислення, здійснювати роботу думки та розуміння. Не виходячи за межі певних світоглядних настанов і навіть подеколи спеціально апелюючи до них, думка доводила до теоретичної та логічної межі вихідні принципи. І там, де їх осмислення дійсно доводило до кінця, унаочнювалася одновимірність, навіть одіозність вихідної позиції.

Послідовне саморозгортання заданих світоглядних настанов у процесі інтелектуальної роботи фактично оберталось їх деструкцією. Тим самим зайвий раз було підтверджено відому істину, що у філософії має значення не тільки зміст позиції, але не меншою мірою її промисленість до останніх теоретичних та світоглядних вислідів. Осмислення лояльним розумом до кінця марксистської парадигми виявляло теоретичні межі останньої й рбило її інтелектуально вичерпаною, не здатною бути продуктивною підставою мислительної роботи.

Щоправда, само це досягнення має цілковито негативну властивість. Його останнім висновком, до якого логічно призводила лояльна свідомість у спробі здійснити дійсне мислення, було заперечення світоглядних настанов та вихід за їхні змістові межі. Проте сам цей вихід, що відкривався на ґрунті вичерпаності попередньої позиції інтелектуальними зусиллями лояльного розуму, містив у собі лише *передумову* можливої продуктивної позиції, але не розгортав її саму.

У цьому полягає драма лояльного розуму, який зумів у кращих своїх зразках довести до теоретичної межі (а отже, до завершення, логічного кінця) систему встановленого світогляду, який втрачав тим самим свій репресивний вплив на процес мислення загалом, але був позбавлений через власні вихідні настанови можливості утвердити та розгорнути самостійну незаангажовану філософську позицію. Для мене наочним, персоніфікованим виразом цієї драми є те, що творчість справжнього філософського розуму, який вособлював Вадим Петрович, не залишила після себе практично нічого, що пережило б його час. Безперечно, трагічно,



коли справжній мисленник залишається не позитивним результатом своєї праці, а «відходить у передумови», виявляючись своєрідною жертвою деформацій культури. Проте — завважмо з приводу сучасної ситуації — ще трагічніше, якщо виниклі можливості інтелектуального пошуку так і залишаться у невизначеності відкритих, але нереалізованих можливостей.

### Висновки

Увіходження ситуації того, хто мислить, до складу самого мислення в новоєвропейській філософії набуло вигляду трьох настанов — трансцендентального, історичного та екзистенційного *a priori*. Вони забезпечують суверенність того, хто мислить. Специфіка радянської філософії полягала у призначенні її як способу руйнування та недопущення справжнього, відкритого, ідеологічно незаангажованого мислення. А отже, у знищенні суверенності того, хто мислить, і становища його як незалежного інтелектуала. Це виражалось, зокрема, у домінуванні світогляду над мисленням та внутрішній відмові того, хто мислить, від свободи. Універсальним вираженням, способом закріплення та відтворення цієї відмови став страх, що вводить мислення у поле ідейно та світоглядно приписаних настанов.

Результат дії репресивного механізму страху втілюється у феномені лояльного розуму, що рухається цілком у рамках наперед установлених можливостей судження та беззастережно додержується їх як власного правила. Хоча тотальний ідеологічний диктат відійшов у минуле, завдання подолання руйнівних наслідків роботи антимислення залишається нагальним по сьогодні. Аналіз проблеми лояльного розуму, взагалі ситуації того, хто мислить, як екзистенційного *a priori* досвіду думки є аж ніяк не тільки меморіальною справою, покликаною віддати данину пам'яті непересічному філософському уму, яким був Вадим Петрович Іванов. Лояльність свідомості не відійшла у минуле, колізія думки і страху донині є одним із визначальних моментів ситуації того, хто мислить. Завдання звільнення, очищення, емансипації мислення і сьогодні аж ніяк не втратило своєї актуальності.

### ДЖЕРЕЛА

Валевський О.Л. Діамат як явище філософської культури // Філософська думка. — 1992. — № 3. — С. 5—69.

Табачковський В.Г. В пошуках невтраченого часу. — К.: Парапан, 2003.

Філософська освіта в Україні: історія і сучасність. — К.: ТОВ «Аграр Медіа Груп», 2011.

Вілен Горський: дотики, смисли, споглядання. — К.: ТОВ «Аграр Медіа Груп», 2011.

# СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

---

*Анатолій  
Пипич*

## **ВЕЛИКІ ТА МАЛІ СОЦІАЛЬНІ МАШИНИ Поняттєвий статус словосполучень «соціальна техніка» і «соціальна машина» в контексті зіставлення «фізики» і метафізики соціального**

---

Зауваги щодо застосування словосполучень «соціальна техніка» та «соціальна машина» найперше пов'язують з пересторогою щодо можливого зведення складних суспільних явищ до простих механічних залежностей. Натомість менш критично ставляться до порівняння суспільства з організмом, приміром, у Г. Спенсера, а уподібнення Т. Гобсом держави до монстра — «Левіафана» викликає менше застережень, аніж і досі сприймана як епатжна аналогія людини з машиною у Ж. Ламетрі [Мазин, 2008].

І хоча ніхто не заперечує проти використання зазначених словосполучень як метафор, постановка питання про їх застосування у поняттєвому статусі [Пипич, 2006] продовжує бути дискусійною. Але ж відомо, що «давши поштовх розвитку думки, метафора згасає... поступово... втрачає образ, якому на зміну приходить поняття (значення слова)» [Теория метафоры, 1990: с. 15].

Мабуть, тому такою спокусливою виглядає спроба розглянути державну владу як технічну систему [Добролюбов, 2003]. А поряд зі ще не дуже звичним словосполученням «соціальна техніка» усталюється вжиток вислову «соціальні технології» в незаперечному статусі поняття [Струмилин, Туленков, 2004: с. 13]

Очевидно, що йдеться про суспільні явища, які інакше не визна- чиш, про які інакше не скажеш. Отже, і питання про межу, за якою названі словосполучення набувають поняттєвого сенсу чи втрачають його, зали- шається нагальним. Утім, щоб відповісти на нього, мало виявити смисл власне технічного порівняно із соціальним. Треба, зіставивши технічне з природним, з'ясувати витоки того спрощення, на якому базовані звинувачення у редукціонізмі.

### **Метафора та поняття «машини», «природні машини» у Н. Вінера і механіцизм**

«Слово “машина” (від лат. *machine* — механізм або сукупність механізмів, що здійснюють певні доцільні рухи для перетворення енергії, обробки й використання інформації)» (див.: [Нечволод, 2007: с. 413]) відтворює той самий смисл, який був характерним для грецького μηχανή — «μηχανά, лат. *machin*, вигадка, хитрість, підступ» [Вейсман, 1991: с. 815]. Це традиційне грецьке розуміння техніки — «τέχνη — мистецтво, ремесло, наука; б) ...хитрість, спритність... τέχνητός... штучний, майстерно видуманий» [Вейсман, 1991: с. 1240] або характерне для грецької філософії та культури протиставлення природного — «φύσιχος, ...природний, натуральний (не штучний)... φύσις, природа, натура» [Вейсман, 1991: с. 1331] і штучного («штука<sup>2</sup>... Мистецтво... Уміння, майстерність») [Новий тлумачний словник... 2003: т. 3, с. 833].

За доби Модерну це поняття починають розглядати через очевидне протиставлення вигаданого людиною з певною метою й підтримуваного нею (зумовленого, спричиненого ззовні), цілераціонального (згідно з Кантом, того, що від суб'єкта) і, таким чином, готового для використання суб'єктом, з одного боку, і з іншого — того, що існує саме по собі, є спричиненим самим собою, того, що у латиномовній традиції дістало назву субстанції.

Утім, певна ясність і прозорість щодо смислу слова «машина» в контексті дихотомії природного і штучного наштовхується на дещо дивну його інтерпретацію у цьому ж таки контексті, скажімо, у батька кібернетики Н. Вінера. У статті, присвяченій працям У.Р. Ешбі, він поряд з «машинами, створеними людьми» говорить і про «природні машини» [Винер, 1958а: с. 206].

Обґрунтовуючи кібернетику як універсальну науку (точніше — цілу наукову галузь) про керування, Н. Вінер у спеціальному дослідженні [Винер, 1958б] застосовує її й до суспільства — керування людей людьми, зокрема, зазначаючи: «У... книзі доводиться, що розуміння суспільства можливе на шляху..., розвитку обміну інформацією між людиною і машиною, між машиною і людиною і між машиною і машиною» [Винер, 1958б: с. 30]. Щоправда, тут з переліку сфер обміну інформацією якраз випав обмін між «людиною і людиною», але подальші міркування не залишають

сумніву щодо позиції Вінера: «Коли я віддаю наказ машині, то ситуація, яка виникає у цьому випадку, за суттю не відрізняється від ситуації, що виникає в тому разі, коли я віддаю наказ якій-небудь особі» [Вінер, 1958b: с. 30].

Зауважу попередньо, що Вінер все-таки намагається розглянути саме «наказ машині» як «наказ людині», а не навпаки.

І далі, розмірковуючи про «подібні до рівноважних» системи, Вінер їх різновиди і називає *машинами* — штучними або природними. Маючи певний «ступінь випадковості у внутрішній будові» [Вінер, 1958a: с. 210], вони здатні пристосовуватися до зовнішнього впливу або довкілля (тут він намагається розвинути ідеї Ч. Дарвіна), зберігаючи відносну рівновагу. Складна структура забезпечує їм здатність до часткової автоперебудови, що, згідно з Вінером, і є «здатністю до навчання».

Зрозуміло, що в межах такого бачення, машинами можна вважати і тварин, і рослини, і людський організм, та й суспільні організації як сукупність людських організмів — «суспільство організмів», за Вінером [Вінер, 1958b: с. 50]. На останні безперечно поширюються ті закони керування складними системами, котрі вивчає кібернетика як наука.

І тут не просто випадкова аналогія чи художній образ, а прямий шлях до більш строгого поняття. Очевидно також, що Вінер прагне уникнути будь-якого редуccionізму, розглянувши суспільство як гранично складну систему зі зворотним зв'язком, яка і є об'єктом керування.

Критикуючи уподібнення людського суспільства спільнотам комах з вузько спеціалізованими функціями кожної особини, Вінер порівнює їх із «фашистською державою», тоді як людські якості пов'язує з універсальністю — вже іншим напрямком розвитку самої природи.

Утім, для Вінера комахи і люди — це різні етапи розвитку саме «природних машин»: «комаха дуже схожа на ті типи рахункових машин, у яких приписи задалегідь викладені на “стрічках” і які майже не мають ніякого механізму зворотного зв'язку, що допомагав би їм діяти у невизначеному майбутньому» [Вінер, 1958b: с. 67]. Згадаймо Ламетрі з його аналогією тварин різного рівня розвитку з годинниками різних епох [Ламетрі, 1983: с. 219], хоча Вінер порівнює машини з людьми, а не навпаки.

Розуміючи, як і Ламетрі, можливу некоректність уподібнення людини до машини, Вінер наголошує важливість такої аналогії: «... я наполягаю, щоб ті психологи, які проводять різке й незаперечне розмежування між емоціями людини та емоціями інших живих організмів, з одного боку, і реагуваннями автоматичних механізмів сучасного типу — з іншого, були настільки ж обережними у своїх запереченнях, як мені слід бути обережним у своїх твердженнях» [Вінер, 1958b: с. 82].

Обачність тут найперше необхідна через ризик механіцизму або редуccionізму. По-друге, через проблему відокремлення саме «природної

соціальної машини» від «соціальних машин, створених людьми», що має в основі розрізнення природного і штучного у самому соціальному.

Стосовно першого зазначмо, що неправомірне спрощення виникає через перенесення законів механіки як науки спочатку на всю природу, а потім і на людину та суспільство, як це було характерно для так званого механістичного матеріалізму. Протиставляють йому і німецький класичний ідеалізм, і «діалектичний матеріалізм» (марксизм). З позицій останнього, свого часу навіть ставили під сумнів науковість кібернетики — саме через звинувачення у механіцизмі.

В одному з видань 50-х років минулого сторіччя читаємо: «Кібернетика ... — реакційна лженаука, що виникла у США після Другої світової війни... форма сучасного механіцизму. Прибічники кібернетики визначають її як універсальну науку про зв'язки та комунікації в техніці, про живі істоти та суспільне життя, про “всезагальну організацію” та керування всіма процесами у природі та суспільстві. Тим самим кібернетика ототожнює механічні, біологічні й соціальні взаємозв'язки. Як і будь-яка механістична теорія, кібернетика заперечує якісну своєрідність закономірностей різних форм існування та розвитку матерії, зводячи їх до механістичних закономірностей» [Краткий философский словарь, 1954: с. 236—237].

Залишмо історикам філософії та науки розгляд абсурдності наведених звинувачень; вони були проаналізовані ще в союзній філософській літературі. Що ж до закидів щодо редукціонізму, то з часом вони зникають, як, наприклад, у величезній за обсягом статті 1962 року, де вже немає жодного слова про «механіцизм» чи редукціонізм, а щодо боротьби з ідеалізмом зазначено: «Виникнення й розвиток к<ібернетики> стало новим тріумфом матеріалістичн<ого> світогляду» [Философская энциклопедия, 1963: т. 2, с. 501]. А ще пізніше ту саму кібернетику почали розглядати як чи не єдину панацею від негараздів так званого «розвиненого соціалізму», сподіваючись на втілення ідей академіка В. Глушкова про автоматизацію управління соціально-економічними процесами й виявляючи тим самим прагнення до технічного, автоматизованого управління цими процесами. Але ж як тоді бути з механіцизмом?

Щодо самого слова «механіцизм», яке утворене з використанням поширеної основи «механо», то тут ми знову повернемося до слова «машина» (грецьк. μηχανή), яке у латинській транскрипції так і звучить: «Механо... [від грецьк. mēchanē — машина]. Частина складних слів, що вказує на зв'язок з механічним рухом або механізмами» [Нечволод, 2007: с. 178]. Тому (читаємо далі): «Механіка... [від грецьк. mēchanikē — наука про машини]. Наука про механічний рух тіл та взаємодію, що виникає при цьому між тілами; м<еханіка> складається зі статики, кінематики і динаміки» [Нечволод, 2007: с. 178]. І звідси: «Механіцизм... 1. Світогляд-

ний принцип, який пояснює розвиток природи та суспільства механічним рухом однорідних часток матерії й переносить закони механіки на закони розвитку природи та суспільства. 2. У більш широкому сенсі — зведення складної форми руху до простої, *напр.*, соціальної — до біологічної. 3. *перен.* Те саме, що машинальність... — байдуже виконання будь-яких дій» [Нечволод, 2007: с. 178]. І нарешті: «Машинальний... [від фр. *Machinal*, лат. *machine* — споруда]. Несвідомий, довільний, рефлекторний» [Нечволод, 2007: с. 413].

Не дискутуючи з автором щодо характеристики механіцизму як світоглядно-методологічної установки, зазначу тільки, що він не враховує альтернативних підходів.

Уже в іншому словнику знаходимо дещо інші наголоси: «Механізм: комбінація органів або функцій для досягнення певного результату. Механістична теорія зводить життя до сукупності органів, що функціують як гвинтики у машині ... У фізиці механіка пояснює зміни, що мають місце, коли взаємодіють тіла (Декарт), і протистоїть “динаміці”, яка пояснює їх внутрішніми силами тіл (Ляйбніц)» [Жюліа, 2000: с. 246]. Тут механіцизму закидають настанову на «повсюдне використання машин» [Жюліа, 2000: с. 246]. Окрім того, нагадаю, механіцизм, становлячи протипагу, з одного боку, спіритуалізму, а з іншого — віталізму, має і певну рацію.

Якщо ж взагалі відволіктися від гносеологічного аспекту, «успіхів механіки», то виявиться, що як антропологічний феномен «механіцизм... — атрибут буття людини..., людина за своєю суттю ставиться до оточення механістично ...» І далі: «Механіцизм яскраво постає і в знаряддях праці як опосередковуючих ланках між людиною та оточенням ... техніка до них і зводилась... Людина виділилась з природи за допомогою механічних знарядь — такою вона залишилась назавжди... Це життєва, буттєва механіка, яка існувала задовго до появи механіки Аристотеля або класичної механіки Нового часу» [Булатов, 2009: с. 295—297].

Додам тільки, що поширення практик використання і власне механічних знарядь, і людей як знарядь відбувалося у протистоянні не тільки людей із природою, а й людей із людьми.

У цілому ж, узагальнюючи, можна сказати, що йдеться про проблеми співвідношення онтології з гносеологією, фізики (включно з механікою), а багато пізніше і соціології («соціальної фізики») — з метафізикою, тобто такі проблеми, які підспудно виникають навіть до появи самого слова «метафізика». Будучи пов'язаними, «фізика» і «метафізика» не просто впливають одна на одну, а часто зумовлюють способи постановки та розв'язання проблем: фізика — в метафізиці, а метафізика — у фізиці. Це безпосередньо стосується і так званої «соціальної фізики». І її навіть першою чергою.

### **«Фізика» і метафізика соціального: суперечність емпіричного і трансцендентального суб'єктів**

Безумовно, саме домінування певної, хоча, здавалося б, і дуже розумної, позиції метафізики у Аристотеля внеможливе для нього, як і для інших тогочасних мислителів, визнання за механікою статусу науки. Хоча щодо так званої механічної практики, яка, за словами І. Ньютона [Ньютон, 1989: с. 12], і є основою геометрії, Аристотель ніяких застережень не висловлював. Тож саме у блискучій за науковими результатами спробі самого І. Ньютона все-таки надати наукового статусу механіці, виклавши її у геометричний спосіб, треба шукати витоки вже механістичної філософської (метафізичної) позиції. І навпаки, погодьмося, певні метафізичні засади вможливають ту чи ту фізику чи соціологію.

Скажімо, для Аристотеля ситуація, коли з вершини вулкана камінь кидає людина, і ситуація, коли той самий камінь з тієї ж таки гори летить завдяки вулкану, — це зовсім різні явища, оскільки ми маємо справу з різними причинами. У першому випадку причиною є дія людини, а в другому — природний процес чи божественне діяння. Тому їх принципово не можна ототожнити. Натомість для Ньютона ці ситуації є тотожними, і він розглядає їх як однаково природні. Його передусім цікавить траєкторія, за якою летить камінь, його маса тощо, а жодним чином не цільова причина чи провина людини, яка цей камінь кинула і, може, таки вцілила в іншу людину.

Щоправда, ситуація «людина — людина» може стати предметом розгляду іншої науки — соціальної, наприклад юриспруденції. І розумний правник завжди може скористатися розрахунками механіки, щоб довести провину чи невинуватість людини, яку підозрюють у заподіюванні тілесних ушкоджень іншій людині.

Утім, вплив метафізики на фізику, як і навпаки, від цього не стає меншим. Коли, наприклад, І. Кант знову спробував розрізнити наведені вище ситуації, він критично поставився саме до догматики Аристотеля, а не до підходів з позиції механіки Ньютона, що й спонукало його до написання трьох «Критик». Таким же яскравим свідченням взаємовпливу метафізики і фізики живого є, скажімо, доля віталізму у філософії та в науці.

Започатковуючи кібернетику як науку, Н. Вінер вчиняє стосовно науки про керування, здавалося б, те саме, що і Ньютон стосовно механіки. Вінерове поняття «машини», як і поняття «сили» у Ньютона, має сенс у межах певних онтологічних припущень. Та ж кібернетика розуміє керування всіма процесами як природними за суттю, тобто такими, що можуть відбуватися і без втручання людини. Зрозуміло, що таке розуміння виходить передусім із тлумачення самої природи від часів Галілея як математичного універсуму, що дає можливість спертися і в керуванні та побудові машин на точний розрахунок. А обґрунтовує можливість такого розрахунку

Вінер через категорійне розрізнення ентропії та інформації саме у природі. Понад те, можна сказати, що і Ламетрі, і Ньютон, і, нарешті, Вінер починають розглядати природу вже не тільки як математичний, а як механіко-математичний універсум. Що, зокрема, і зумовлює механіцизм як певну світоглядну та методологічну позицію.

Саме в цьому контексті розробляються ідеї зворотного зв'язку та автоматизму як природних явищ. Останнє (поняття автоматизму) набуває особливого значення не тільки як споріднене з поняттям машини («Автомат... 1.Машини, прилад, що виконує роботу без участі людини» [Новий тлумачний словник, 2003, т. 1: с. 16]), а й таке, що відкриває шлях до застосування цього поняття у вченнях про людину та суспільство.

Фактично реабілітуючи Ламетрі, Вінер також вважає, що розумність людини не відірвана від її тілесних характеристик (як, скажімо, за Декартом), хоча і про редукування тут не йдеться. Ламетрі обґрунтовує зв'язок розумного з тілесним вже наявними на той час даними про «автоматичні рухи», «мимовільні рухи» людей, тварин і рослин. Як метафізик він прагне зрозуміти людину радше як природний феномен, ніж як штучну машину.

У гостро полемічному тоні Ламетрі, наприклад, пише: «... матеріаліст, впевнений, всупереч своєму власному марнославному, в тому, що він просто машина чи тварина, не буде погано ставитися до подібних до себе: він надто добре знає природу їхніх вчинків, нелюдяність яких завжди віддзеркалює рівень розглянутої вище аналогії між людьми і тваринами; дотримуючись природного закону, притаманного всім тваринам, він не волітиме вчинити іншим того, чого він не хоче, щоб учинили йому» [Ламетрі, 1983: с. 226].

Саме тому, що людина знає себе як природну істоту, тобто «машину-автомат», яка діє за «природними законами» (згадаймо відповідні мотиви ще у софістів), вона ставиться до людей людяно. Маючи змогу розраховувати (вже згідно з Вінером), а не просто зрозуміти (скажімо, з огляду на мотивацію) поведінку і машини, і тварини, і людини, ми отримуємо можливість керувального втручання у ці автомати (автоматичні дії свої та інших), а отже, й поставити їх під контроль, спробувати керувати ними.

Сказане вочевидь стосується й тих організаційних структур, які можна назвати «соціальними машинами». Розраховувати тут означає, зокрема, і спробу зробити їх безпечними для людини. І це принципово важливо, оскільки, згідно з Вінером, природа, хоча і створює машини, не робить їх заздалегідь придатними для використання людьми. Їхня самокерованість означає якраз, навпаки, можливість функціонувати самим по собі і, ймовірно, на шкоду людині.

Завважмо, що некерованість машин не завжди зумовлена незнанням їхньої будови чи невмінням керувати. У людських відносинах доступ до керування часто перебивається соціальними ж чинниками. Виникає некерованість як результат відчуженості керманача, що не скасовує керування



з боку прихованого чи взагалі анонімного суб'єкта. Така ситуація формально не відрізняється від ситуації у природі. «Природна машина» і некерована (анонімно керована) «штучна машина», у певному сенсі, тотожні.

Виникає не менш небезпечна ситуація стихії людської діяльності, втілювана, наприклад, у машинах, зокрема соціальних. Анонімний чи прихований суб'єкт керування часто більш небезпечний, ніж природна стихія чи неконтрольований природний процес.

Через це ми можемо, абстрагуючись від суб'єкта, вважати машини, з одного боку, природними об'єктами (точніше — об'єктами природно-соціальними), а з іншого — просто технічними (соціально-технічними) — явно керованими суб'єктом. Приписуючи природним об'єктам суб'єктивність, ми ототожнюємо їх з артефактами. Не вбачаючи за артефактом суб'єкта, ми переводимо його у ранг природного об'єкта.

Але, з іншого боку, коли, скажімо, Кант знову розводить природне і людське в самій людині (це якраз і стає підставою виокремлення поняття «суб'єкт»), він вимушений поставити під сумнів здатність людей у повсякденній поведінці керуватися законами розуму. Те, що Ламетрі хоче вивести з розуміння людини як природної істоти, Кант тлумачить як породження «практичного розуму» — «категоричний імператив», пов'язаний зі сферою свободи. Кантові залишається сподіватися на мудрість людини, її життєвий досвід, щоб пом'якшити песимізм у ставленні до людини як активної моральної істоти: «Людина досягає повного застосування свого розуму, якщо мати на увазі її *вміння* (здатність [здійснювати] будь-який намір), приблизно до двадцятиріччя; якщо мати на увазі *життєвську мудрість* ([здатність] використовувати інших людей з певною метою) — до сорокаріччя, а *мудрості* вона досягає приблизно в шістдесят років; але в цей останній період мудрість буває радше *негативною*: вона дає нам зрозуміти всю дурість двох перших періодів...» [Кант, 1999: с. 251].

Зазначмо, найперше, визнання з боку Канта (очевидно, саме щодо емпіричного суб'єкта) цілого періоду життя людини, коли реалізується «життєвська мудрість» або *вміння* «використовувати людей з певною метою». А це прямо суперечить «категоричному імперативу». Тобто знову, вже після Ньютона, розокремивши природне і людське, а разом з тим науку і метафізику, Кант мусить уже вкотре поставити під сумнів розумність і людських вчинків, і самої людини як емпіричної істоти.

Суб'єкт практичного розуму як джерело моральних законів відокремлюється від емпіричного суб'єкта, який підкоряється законам природи й керується «життєвською мудрістю». Таке відокремлення, зрозуміло, вивіщує людину як трансцендентальну істоту над нею ж самою як істотою природною (а отже, смертною), але ніяк не дає змоги передбачити, а тим паче прокалькулювати поведінку людей як емпіричних (тілесно-чуттєвих) істот, нарешті, просто зрозуміти цю поведінку на емпіричному рівні.

Таке розведення емпіричного і трансцендентального суб'єктів, як і концепція «речей самих-по-собі», не влаштовує Фіхте, оскільки, виходячи з відповідної життєвої позиції, нам залишається, побачивши за діями суб'єкт, поводитися відповідно (по-людськи), чекаючи (пасивно?!) на адекватну поведінку цього суб'єкта (загалом, інших людей), часто так і не дочекавшись.

Фіхте, Шелінг, Гегель, нарешті Шопенгауер і Ніцше, кожен по-своєму, намагаються вийти із глухого кута метафізичного протиставлення трансцендентального і емпіричного суб'єктів, по-різному намагаючись зшити фізику і метафізику, сфери «природи» і «свободи», хоча б коштом нівелювання чи то першої, чи то другої. Втім, ані зазначені мислителі, ані ще більш радикальні — Маркс і Конт — через різні варіанти відмови від метафізики взагалі так і не змогли примирити природне і людське в людині, що, зокрема, і спричинило ті радикальні повороти у філософії ХХ сторіччя, які було названо (за зразком лінгвістичного) онтологічним та антропологічним.

Ту саму проблему, хоча й із іншого боку, намагалася розв'язати і власне соціальна наука (соціологія), започаткована Контом як «соціальна фізика». Але позбавитись метафізики так і не вдається, як не вдається розв'язати проблему суперечності трансцендентального і емпіричного суб'єктів. Хоча і спроба Ф. Тьоніса розвести «*Gemeinschaft*» і «*Gesellschaft*» (тобто спільності, або спільноти, і суспільства; останні він прямо називає «механічними утвореннями»), і концепція Е. Дюркгайма (яка, знову ж таки, схиляється до розрізнення «механічної» й «органічної» солідарності) є, безперечно, дуже важливими кроками на цьому шляху.

Ще одним кроком у тому самому напрямку є Веберова концепція «соціальної дії» та її критика в межах комунікативного підходу. Якщо М. Вебер робить наголос на раціональності індивідуальної, емпіричної дії і, фактично, слідом за А. Смітом та Е. Дюркгаймом, на трансцендентальному характері їхньої єдності або сукупності дій, то, скажімо, Ю. Габермас намагається вийти з глухого кута протиставлення «емпіричного» і «трансцендентального» суб'єктів, суб'єктивності й інтерсуб'єктивності, «природи» і «свободи» шляхом розроблення концепції «комунікативної дії». Остання є спробою певним чином синтезувати емпірію людських дій, людської раціональної поведінки з трансцендентальними їх умовами через синтез першого і другого у феномені комунікації. Утім, детальніший аналіз концепції Ю. Габермаса, безперечно, заслуговуючи на особливу увагу, виходить за межі пропонованої розвідки.

Соціально-філософська критика наявних у соціології рішень (особливо в межах так званої «критичної теорії» суспільства), як і самі варіанти цих рішень, стали здобутком соціально-філософської думки ХХ сторіччя. Проте з кінця ХІХ сторіччя проблема співвідношення трансцен-

дентального і емпіричного суб'єктів виявила себе і як проблема ще одного напрямку філософської думки, а потім і розділу філософського знання — *філософії техніки*. Остання — через спробу осмислення феномена технічного — прямо виходить на постановку зазначеної вище проблеми, зокрема й у окресленому контексті взаємовпливу «фізики» і метафізики соціального.

### **Соціальне як технічне: від метафори до поняття «соціальної машини»**

Емпірично техніка виглядає як сукупність зовнішніх предметів, чуттєвих речей, начебто спеціально доданих людській суб'єктивності. Будучи іманентно притаманними суб'єктові, вони готові для використання як засоби, обираючи з-поміж яких суб'єкт забезпечує досягнення тієї чи іншої мети. Тому визначення техніки як технічного *засобу* чи не найбільш поширене. Техніка — це те, чим, реалізуючи різні цілі, оснащений дійовий емпіричний суб'єкт — ось суть так званого інструментального визначення техніки. Але ж, доданих ким? Та й лише будучи суб'єктом трансцендентальним, людина може ставити перед собою якісь цілі.

Утім, щоби діяти, суб'єкт має не тільки визначити мету і вибрати засоби, а ще й застосувати ці засоби, опанувавши технічні прийоми. Тобто потрібно самостійно технічно діяти, відтворюючи той чи той емпіричний процес, стати його безпосереднім учасником (емпіричним суб'єктом), опосередковуючи таким чином мету своїми діями так само, як і «доданими» зовнішніми засобами. Тому не тільки ці засоби, а й сама діяльність людини як емпіричного суб'єкта має бути технічною або просто технікою. Треба, наприклад, опанувати техніку (технологію) буріння перед тим, як намагатися використати такий технічний засіб, як бур.

Тобто у зазначеному контексті й сама людина як емпіричний суб'єкт, у своєму психофізичному вимірі, може і має бути розглянута передусім як технічний засіб виконання певних, таких само технічних дій — операцій.

Проте, скажімо, М. Гайдегер, зауваживши, що «інструментальне» і так зване «антропологічне» визначення техніки таки мають сенс (що для нас особливо важливо), вважає їх, утім, явно недостатніми. Ще у «Бутті і часі» він критикує «соціологічне» розуміння самої людини як «*man*», в якому людське існування звідне до стану розчинення в інших, у «Людах», коли пересічність поглинає або приховує самість. І тут, і пізніше в «Листі про гуманізм», не прагнучи, як він пише, «зробити мимохідь внесок у соціологію» [Хайдеггер, 1993: с. 195], а потім і в «Питанні про техніку», Гайдегер хоче повернути нас від зазначеного вище розуміння людського (попередньо назвемо його «соціально-технічним») до «людини-людяної».

Взаємопротиставлення того, що умовно можна було б назвати «соціально-людяним» і «соціально-технічним», набуває набагато глибшого змісту і ще ширшого значення, якщо порушити питання про соціальне як власне технічне. Пошлюся хоча б на вже згадані концепції Ф. Тьоніса та Е. Дюркгайма. Ще переконливішим у зазначеному вище контексті виглядає концепт «робітника як гештальту» у Е. Юнгера [Юнгер Э., 2002: с. 376]. Техніку він бачить як похідну від зазначеного гештальту, а не навпаки, як зазвичай вважають.

Ще очевиднішою постановка проблеми «соціально-технічного» і соціального як технічного виглядає у молодшого брата Е. Юнгера — Ф. Юнгера. Роміркуючи про *доскональність* техніки, він розуміє її зовсім не як *досконалість*, довершеність (нім. *Vollkommenheit*), а лише як щось якісне, детально пророблене, доведене до педантизму, тотально деталізоване (нім. *Perfection*) [Юнгер Ф., 2002: с. 532].

Саме в такому контексті розуміння технічного Ф. Юнгер вводить поняття «технічного колективу», якому, очевидно, можна було б протиставити поняття «природного колективу», відрізнивши таким чином те, що було названо «соціально-технічним» від «соціально-природного». І якщо поняття «робітника» у Е. Юнгера має явно метафізичний присмак, то поняття «технічного колективу» у Ф. Юнгера наближається вже до емпірично верифікованого поняття «формальної структури» групи, протиставленої «неформальній структурі», яку процедурно фіксує соціометрія Я. Морено і яка може бути інтерпретована як соціально-природне явище.

Ще очевиднішою необхідність постановки питання про «соціально-технічне» постає в концепції «Мегамашини» Л. Мамфорда. Ця концепція симптоматична у кількох аспектах. Якщо Ф. Юнгер появу і зміну того, що він називає «технічним колективом» чи, ширше, «організацією», пов'язує зі змінами «апаратури» (чуттєво-предметного боку техніки), визнаючи апаратуру та організацію як такі, що взаємодіють, то Л. Мамфорд прямо будує свою концепцію техніки на первинності організації як «колективної людської машини» [Мамфорд, 2001: с. 158] або «колективного механізму» [Мамфорд, 2001: с. 236], «механічного порядку» [Мамфорд, 2001: с. 261], нарешті, «невидимої організації» [Мамфорд, 2001: с. 307], у тому розумінні, що її існування не залишає видимих слідів, які ми знаходимо як залишки минулих епох — знаряддя праці, руїни міст тощо.

Щодо «Мегамашини» Л. Мамфорд зазначає: «Називаючи ці колективні єдності машинами, ми не просто граємось словами. Якщо машину можна визначити... як сполучення таких, що чинять опір, частин, кожній з яких відведена особлива функція, яка діє за участю людини для використання енергії та здійснення роботи, — то тоді величезну робочу машину можна цілком слушно називати справжньою машиною» [Мамфорд, 2001: с. 252].

Далі читаємо: «Машина, яку я згадую, — пише Мамфорд, — не була відкрита у жодних археологічних розкопах із простої причини: вона була змонтована чи не повністю з людських частин. Ці частини були з'єднані в ієрархічні організації під владою абсолютного монарха, команди якого, підтримані коаліцією священнослужителів, озброєною знаттю та бюрократією, забезпечували підпорядкування всіх компонентів машини аналогічно до функціонування людського тіла... Цей новий тип машин був набагато складнішим, ніж сучасне [йому] гончарне колесо або смичковий дріль, залишаючись найбільш розвиненим типом машин аж до винайдення механічного годинника в XIV сторіччі» [Мэмфорд, 1986: с. 233].

Тут ідеться про дуже важливий аспект людських організаційних структур (як ієрархічних, так і неієрархічних), які незаперечно підпадають під поняття «машини». За Мемфордом вони виникають чи не раніше, ніж їхні чуттєво-механічні аналоги. Що ж додає цей підхід до розуміння не тільки цих організацій, а й соціуму загалом?

По-перше, те, що люди використовують у досягненні мети не тільки знаряддя праці як засоби виробництва, не просто інших людей (індивідів), а й людські організаційні структури, «технічні колективи», за Ф. Юнгером. Щоправда, на думку Л. Мемфорда, це досить великі й не дуже спеціалізовані структури.

Але сьогодні ми можемо з упевненістю говорити про набагато менші й набагато спеціалізованіші структури — «технічні колективи», за якими стоять суб'єкти керування, котрі ми можемо або не можемо персоніфікувати, розглядаючи їх як анонімні. А ті, хто перебуває всередині зазначених структур як їхні елементи, можуть водночас набувати властивостей суб'єкта або ж утрачати суб'єктність.

У тоталітарному суспільстві ми маємо справу з ієрархією зазначених організацій («технічних колективів»), коли суб'єкт керування начебто весь час піднімається сходінками ієрархічної вертикалі, лишаючись прихованим за цілою низкою *опосередкувань* [А.Пипич, О.Пипич, 2008: с. 155—157.]. Він стає фактично анонімним або суто умовно персоналізується. Звідси й образ «Левіафана».

Сказане ніяким чином не скасовує безперечної наявності в таких структурах того, що називають самоорганізацією в межах неформальних стосунків. Практика стихійного формування колективів як уже не технічних — інший бік проблеми керування. Розглядаючи колектив з цього боку, ми залишаємо сферу власне організації (ідеальної, зрозуміло), виходимо за межі штучності й переходимо до розгляду того, що, за Вінером, є «природною соціальною машиною».

Ясно, що тут межа між природним і штучним менш помітна, ніж тоді, коли це стосується розрізнення речей і людей. Так, ми запросто відрізняємо автомобіль від водія, але відрізнити за емпіричними ознаками

керівника від підлеглого вже багато важче. Для чого й існують спеціальні знакові коди. Тут (у випадку соціальних машин) роздвоєння природного і технічного відбувається вже на рівні роздвоєння (шизофренії) особистості, достоту згідно із приповідкою: «Ти начальник — я дурень, я начальник — ти дурень».

Тому «людина — гвинтик» (згадаймо Є. Євтушенка) — це не просто образ, а виявлення в межах соціального технічного його боку. Втім, постійне зісковзування, провалювання у сферу технічного — атрибутивна характеристика існування людини як емпіричного суб'єкта. Утриматися в ролі трансцендентального суб'єкта непросто — як пройти по лезу ножа. А межа між емпіричним і трансцендентальним суб'єктами тут хоча і може бути в принципі зафіксована емпірично (скажімо, в малих групах за допомоги тієї самої соціометричної процедури), є аж ніяк не помітною.

Особливого значення цей взаємоперехід формально-технічного і неформально-особистісного планів набуває в теорії організації в її класичному та некласичному, сучасному варіантах. Класична теорія організації у двох її модифікаціях — наукового менеджменту та бюрократії (у явній формі) і «людських стосунків» (у неявній формі), реалізуючи певні метафізичні засади, певну філософію, прямо рухається від образу, метафори «соціальної машини» до відповідного поняття [Морган, 2008].

Так, викладаючи головні концепції теорії організацій, К. Грей пише: «Зробити суспільство машиною, механізмом, який діє строго за правилами, зрозумілими та обов'язковими для всіх, — ось вона, мрія! І це видно у працях Вебера про бюрократичні організації, які є нічим іншим, як соціальними машинами, що діють за правилами» [Грей, 2008: с.82]. Тобто ідеальна організаційна (бюрократична) система і є тим, що можна назвати результатом «соціальної механізації» або, додам, практики спрощення власне людських, безпосередніх стосунків, врешті зведення стосунків *опосереднення* до стосунків *опосередкування* [Пипич А., Пипич О., 2008: с. 155—157].

Різні автори, свідомо використовуючи «метафору машини» в теорії організації, не випадково обґрунтовують це використання певною ідеологією і відповідною метафізикою — певною життєвою позицією людини у світі, її ставленням до природи та суспільства, що виливається у відповідні соціальні практики: «Якщо природний світ можна контролювати й досягати кращого, більш здорового, комфортабельного й багатого життя, то й у соціальному житті за допомоги контролю можна досягти покращення... Менеджмент цікавий... тим, що точно перетинає ці схожі течії сучасної думки — систематичний контроль природи та систематичний контроль суспільства» [Грей, 2008: с. 82—83]. А оскільки «сучасний світ являє собою не більш ніж сферу виявлення способів втручання» [Грей, 2008: с. 83], то й «керувальне втручання» [Грей, 2008: с. 85] як відповідна практика стає

невіддільною складовою цього світу. Тому такою ж невіддільною його складовою стає й менеджмент, який визначають як «отримання речей за допомоги інших людей» [Грей, 2008: с. 87]. Але ж здійснюючи «керувальне втручання» у соціальні процеси задля «отримання речей», люди якраз і спрощують (аж до нелюдяності) людські стосунки, провалюючись у соціально-технічне.

Зрозуміло, що багатий арсенал способів і методів, що їх пропонує сучасний менеджмент, виходячи з певних уявлень про організації та організаційну поведінку людей, є також технологією створення не тільки величезних мало спеціалізованих організаційних структур (наприклад, держави), а й набагато менших і дуже спеціалізованих (колективів заводів, фабрик, банків, офісів тощо). Пройти по лезу ножа (не зірвавшись у прірву нелюдяності) — ось основний тренд більшості підручників з менеджменту.

Те, що у певному розумінні не тільки не спеціалізовані, а й частково спеціалізовані та дуже спеціалізовані організаційні структури належить розглядати як соціальні машини, — висновок, який виглядає тривіальним, оскільки ці структури, безперечно, можна вважати «колективними інструментами» бізнесової діяльності. Скажімо, у Ф. Юнгера банки — це певні організаційні структури у межах виявлення механізмів руху капіталу, а отже, цей рух становить «один з розділів механіки» [Юнгер Ф., 2002: с. 289].

І хоча Мамфорд пише, мовляв, «мегамашина в мініатюрі — це те, що суперечить саме собі» і «в невеликих спільнотах важко досягти десоціалізації та знеособлення окремих людських елементів» [Мамфорд, 2001: с. 307], попри те практика соціальних, зокрема соціалістичних, перетворень, свідчить, що таке знеособлення (за певних умов, зрозуміло, і певною мірою) можливе і в набагато менших «технічних колективах». І прикладів безліч — від концтаборів і ГУЛАГу до маргінальних тоталітарних сект і мафіозних організацій.

Менш тривіальним є узагальнення, що, виходячи із сучасної теорії організації і протиставляючи її у певних межах самоорганізації, правомірно говорити не тільки про великі неспеціалізовані соціальні машини, якою фактично є «Мегамашина» Мамфорда (великий «технічний колектив», у розумінні Ф. Юнгера), а й про спеціалізовані та умовно спеціалізовані, невеликі (середні) й зовсім малі соціальні машини («технічні колективи») як предмет чи об'єкт управління.

Емпірично фіксувати поширеність і глибоку спеціалізацію соціальних машин з упевненістю можна, мабуть, на досить пізніх етапах розвитку суспільства — власне у процесі індустріалізації з початком періоду науково-технічної революції XVII—XVIII сторіч, тоді як виникнення «Мегамашини» (мало спеціалізованої соціальної машини) Л. Мамфорд датує набагато більш раннім часом. Це дає підстави на саму цю революцію по-

дивитись інакше. Утім, це потребує спеціальних історико-культурних досліджень, наприклад, із застосуванням концептуальних підходів та історичних ремінісценцій М. Фуко.

Підсумовуючи, зазначу, що запропонована концепція соціальних машин дає змогу інакше, ніж прийнято, підійти до розв'язання низки теоретичних і прикладних проблем. Наприклад, проблема прихованого за соціальними машинами (соціальною автоматикою) анонімного суб'єкта соціально-інструментальної дії. Уникаючи соціальної відповідальності, безпосередню («природну») соціальність він використовує у схемах опосередкування. Через що модель соціальної структури суспільства, розглядуваної як результат стихії соціальних процесів, не враховує складної низки не тільки «опосереднень», а й «опосередкувань», тобто спрощення стосунків до нелюдських (докл. див.: [Пипич А., Пипич О., 2008]), ігноруючи розгляд одного з векторів координат соціального. Цей, соціально-технічний вектор уявляє нові обриси прихованих механізмів суспільства (*Gesellschaft*) на відміну від спільнот (*Gemeinschaft*).

Соціальні машини (великі, середні та малі) — необхідна складова суспільства і суспільних відносин. Не враховуючи їх, ми збіднюємо моделі, не тільки теоретичного, а й емпіричного дослідження, звужуючи спектр можливих розв'язань соціальних проблем.

Скажімо, поняття «юридичної особи» необхідно було б деталізувати залежно від того, про яку особу йдеться — оснащену чи не оснащену соціальним інструментарієм (соціальною машиною), як ми відрізняємо пішохода від автомобіліста у стихії дорожнього руху, застосовуючи відповідну регуляцію.

Та й політична наука не може обминути відсутність чи наявність соціальних машин, які в ідеалі, в певних політичних практиках, є морально, ба й юридично неприпустимими або, принаймні, вимагають регулювання (наприклад, «машини голосування»).

Останні політичні акції в США та інших країнах, спрямовані проти корпорацій, банків і концернів, — ніщо інше, як наразі не надто усвідомлений рух за обмеження діяльності «соціальних машин», суб'єкти керування якими уникають соціальної відповідальності.

Особливого значення поняття соціальної машини набуває в теорії та практиці менеджменту, де воно виявляється одним з центральних, якщо розглядати менеджмент як соціальну практику. Культура менеджменту полягає в тому, щоб, досягаючи певних результатів, будучи ефективним, уникнути дегуманізації стосунків між людьми.

Безперечно, як названі, так і багато інших проблем, пов'язаних із проблемою соціальних машин та соціальної техніки взагалі, потребують в подальшому більш глибоких спеціальних досліджень.



ДЖЕРЕЛА

- Булатов М.О. Техніка // Філософський словник. — К.: Стилос, 2009. — С. 295—297.
- Василевская В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем: (Синергетика и теория социальной самоорганизации). — СПб.: Лань, 1999.
- Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь [репринт V издания 1899 г.]. — М.: Греко-Латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1991.
- Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. — М.: Советское радио, 1958а.
- Винер Н. Кибернетика и общество. — М.: Изд-во иностранной литературы, 1958б.
- Грей К. Организации. Теории, конфликты и менеджеры. — Харьков: Изд-во «Гуманитарный Центр», 2008.
- Добролюбов А.И. Государственная власть как техническая система: О трёх великих социальных изобретениях человечества. — М.: Эдиториал УРСС, 2003.
- Жюлиа Д. Философский словарь / Пер. с франц. — М.: Международные отношения, 2000.
- Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. — СПб.: Наука, 1999.
- Краткий философский словарь. — М.: Госполитиздат, 1954.
- Ламетри Ж.О. Сочинения. — М.: Мысль, 1983.
- Мазин В. Машина по имени «Человек». — Нежин: ООО «Видавництво «Аспект-Поліграф», 2008.
- Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. — М.: Логос, 2001.
- Морган Г. Образы организации / пер. с англ. — М.: Манн, Иванов и Фербер, 2008.
- Мэмфорд Л. Техника и природа человека // Новая технократическая волна на Западе. — М.: Прогресс, 1991.
- Нечволод Л.І. Сучасний словник іншомовних слів. — Харків: ТОРСІГ ПЛЮС, 2007.
- Новий тлумачний словник української мови: У 3-х т. — К.: АКОНІТ, 2003. — Т. 1, Т. 3.
- Ньютон И. Математические начала натуральной философии. — М.: Наука, 1989.
- Пипич А.І. «Соціальна техніка» і технологія в контексті «теорії соціального опосереднення» (Термінологічний аспект постановки проблеми) // Дні науки філософського факультету-2006. Міжнародна наукова конференція (12—13 квітня 2006 року): Матеріали доповідей та виступів. — К., 2006. — Ч. 5.
- Пипич А., Пипич О. Соціальні кола у світлі концепції соціального опосереднення (Теоретико-методологічний аспект) // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. — 2008. — № 4.
- Струмилин Ю.П., Туленков Н.В. Теория социальных технологий: Учебное пособие. — К.: МАУП, 2004.
- Теория метафоры. — М.: Прогресс, 1990.
- Тённис Ф. Общность и общество // Теоретическая социология: Антология. В 2-х ч. — М.: Наука, 1992. — Ч. I.
- Тённис Ф. Социология // Социология: Антология: В 2-х ч. — М.: Книжный дом «Университет», 2002. — Ч. I.
- Философская энциклопедия: В 5-ти т. — М.: Советская энциклопедия, 1963. — Т. 2.

*Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. — М.: Республика, 1993.

*Юнгер Ф.Г.* Совершенство техники. Машина и собственность. — СПб.: Владимир Даль, 2002.

*Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; О боли. — СПб.: Наука, 2002.

---

*Анатолій Пупич* — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та методології науки Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, філософія соціальної науки, світоглядні проблеми взаємодії людини, природи і техніки.

---

# РЕМІНІСЦЕНЦІЇ СВІТОВОЇ КУЛЬТУРИ

---

*Олександр  
Голозубов*

## ТЕОЛОГІЯ СМІХУ ЯК ФЕНОМЕН ЗАХІДНОЇ КУЛЬТУРИ

---

Наскільки ми знаємо, вперше поняття «*теологія сміху*» було вжито у назві твору Р.Дж. Коута «Священні веселощі: Теологія сміху» (1986); в передмові до книги глава канадської конференції католицьких єпископів Томас Кан обґрунтував право і навіть призначення теології обирати своїм предметом гумор тим, що теологія може або навіть повинна бути застосовною до всіх аспектів людського життя [Cote, 1986: p. 7], включно зі сміхом. Сміх робить християн вільними, як ніколи раніше. Там, де є сміх, є надія. Свобода і надія — ті слова, які визначають загальний дух теології сміху як явища, сформованого західною культурою 1960—1980-х років. Теологія сміху стала духовним поштовхом до змін певних базових духовних цінностей, вірувань і відносин. Фундаментальним для теології сміху є твердження, що сміх віри можливий лише тоді, коли ми повною мірою усвідомлюємо парадоксальність людського життя та його темний бік.

Серед головних представників теології сміху — Гарвей Кокс, Джордж Ейчел, Карл-Йозеф Кушель, Дан О. Віа, Вільям Відбі, Інґвілд Гілгус, Конрад Гаерс, М. Скрич, Девід Мілер, Патрик Лауде, Едвін Гуд та ін. Всі вони є католицькими та протестантськими, переважно англо-американськими, німецькими або скандинавськими теологами і репрезентують у такий спосіб західну гуманітарну науку. Деякі з них ґрунтуються на традиційних

теоріях комічного, хоча і звертаються до нового для теології матеріалу, як, наприклад, П. Лауде [Laude, 2005]; інші, як В. Відбі [Whedbee, 1998], висувають власні гіпотези та залишаються в рамках розгляду певних текстів чи релігійного почуття життя як такого, але не досліджують тенденції та персонажів у єдиному комплексі макрокосму сміху. Вони не розглядають теологію сміху як цілісне явище, як культурний феномен, не називають усі, навіть головні її передумови і не простежують еволюцію нового розуміння сміху за постмодерної доби; не приділяють достатньо уваги середньовічним концептам і особливо постаті Блазнія Господня в цьому контексті. Між тим теологія сміху відображає, по-перше, нове розуміння теології; по-друге, нову, постмодерну ситуацію в культурі; нарешті, нове бачення середньовічної культури. Що ми маємо на увазі?

Ми розглядаємо теологію сміху як один із проявів релігійного постмодернізму. Не вдаючись до аналізу постмодерну, відзначимо, що його загальноновизнаними особливостями є інтертекстуальність, неприйняття завершеної форми, інтерес до архаїки та міфу, культурний синкретизм і фрагментарність, іронічність і пародійність, гра з читачем, текстом, різними знаковими системами. Вочевидь є елементи спадкоємності та перехідності між модерном та постмодерном — ігрове, іронічне, бунтарське начало, протистояння нормі, раціональності та системі. Але якщо концентрація першого в мистецтві та літературі значно перевищує його присутність в якихось інших культурних формах, то другий не тільки репрезентований значно ширше у філософії, але й справив певний вплив на теологію. Протестантський теолог Г. Кокс пов'язував постмодернізм саме з відродженням релігії та зростанням політичного значення католицької церкви. Ми цілком згодні з тим, що сучасна теологія взаємодіє з мистецтвом, філософією та іншими культурними артефактами, але вважаємо, що саме перехід до постмодерну в західній культурі зумовив сучасні модифікації християнства.

На Заході теологія завжди була складовою освітньої системи, як і практичної релігійної діяльності, і природним шляхом була інкорпорована в єдиний контекст соціально-економічного, політичного та культурного життя, відбиваючи всі істотні модифікації останнього. Це визначає її внутрішню сутність. Проте в сучасному світі теологію інтерпретують значно ширше. Якщо для православної церкви богослов'я — інституція церкви, відповідальна за тлумачення і навіть поглиблення догматів і божественного плану порятунку, то для католицького Заходу Писання — не зібрання істин, а культурно зумовлене свідчення та інтерпретація божественної пропозиції порятунку в історичному Христі — події [The New Dictionary, 1987: р. 1014], а сама теологія є не стільки окремою дисципліною, скільки способом мислення, що вступає у взаємодію з іншими гуманітарними науками [The New Dictionary, 1987: р. 1010]. У ситуації постмодерну не

тільки сукупність релігійних доктрин про сутність та буття Бога, а й будь-що може бути предметом теології. Сьогодні теологія — радше ставлення, ніж доктрина, отже, може бути атрибутована різними поняттями — теологія протиріччя, теологія жаху; теологія Нового Заповіту (Р. Бульман); теологія гріха та страждання (К.Дж. Кушель); теологія праці (Е.Дж. Кайзер); теологія Хреста (М. Гайм); теологія шлюбу; теологія смерті тощо. Базуючись на низці праць західних авторів, ми можемо доповнити цей список теологією радощів і сміху, тобто дослідженням теологічного аспекту сміхового начала та різних форм комізму в релігійному дискурсі.

Формування теології сміху відбулося в той час, коли ліберальні ідеї проникали у суспільно-економічне та релігійне життя, почалися реформи II Ватиканського Собору, зорієнтовані на не заангажовану молоду генерацію того часу, яка бажала жити у світі, вільному від будь-якого диктату, насильства та несправедливості. Проте ця світоглядна домінанта відкрила шлях також до переосмислення сміху, чому сприяли, своєю чергою, філософія гри загалом (Й. Гейзинга) та її проекція у сферу, з одного боку, власне культури (М. Бахтін), а з іншого — богослов'я, яка призвела до формування так званої теології гри. У цьому контексті цілком логічно виглядає жвавий інтерес, що виник у філософії релігії, до концептів гри, карнавалу та тих персонажів, які втілюють це сміхове начало і водночас цілком уписуються в парадигму нового середньовіччя — це передусім блазень, клоун, трикстер, арлекін. Теологія сміху спроєкувала особливості цього архетипу на релігійне блазнювання — гротескове поєднання глупоти та безуму Христа ради. Бахтін звернув увагу на гротескне тіло народної сміхової культури й відчутно вплинув на західну гуманітарну науку. Щоправда, поперше, сама праця Бахтіна була присвячена раблезіанському сміху, який ми не можемо повною мірою ототожнювати із середньовічним сміхом; по-друге, Бахтін занадто радикально протиставив народну сміхову, карнавальну культуру офіційній, серйозній, церковній. Ця парадигма була згодом поставлена під сумнів і навіть спростована, але вона пробудила величезну зацікавленість саме до середньовічного сміху, а опосередковано — до проблеми сміху в християнстві загалом і провокувала сакралізацію карнавалу. Невеличка праця Р. Гвардіні «Дух літургії» (1917) ще на початку минулого сторіччя заклала підґрунтя під подальшу карнавалізацію ритуалу.

Теологія гри стала передумовою теології сміху і водночас її невіддільною складовою. При цьому феномен теології гри можна розуміти подвійно. По-перше, це напрямок власне в теології. Його провідними представниками є Ю. Мольтман, С. Кін, Д. Мілер, а головною ідеєю — твердження про те, що сміх і гра можливі й необхідні. Саме творіння постає як гра, найважливіше завдання якої — визволення від тягаря зумовленості, запорука надії та свободи. Проте дух свята і фантазії, що панує у грі, виявився у культурі задовго перед тим, як до цього закликав сучасну людину

Г. Кокс у книзі «Свято блазнів» (1969). Надзвичайного значення у минулому сторіччі набула не тільки сама по собі гра, а й ті форми культури, в яких важливість гри навіть із формального погляду очевидна. Це детектив і наукова фантастика, поява індустрії розваг та азартних ігор і, зрештою, теоретичне осмислення феномену гри у філософії й теології.

Теологія сміху, вийшовши за межі релігійного життя та власне теології, віддзеркалила головні закономірності культурного процесу і стала його складовою. Церква відповіла на виклики часу рішеннями II Ватиканського Собору, серед яких — наполягання на діалозі з іншими релігіями, культурою та наукою, прагнення зробити церкву й церковний культ більш зрозумілими та привабливими для мирян. Церква розпочала діалог із найбільючіших питань у власному середовищі та в соціумі. Теологія сміху стала реакцією західної християнської церкви на трансформації категорії комічного в естетиці, мистецтві та повсякденному житті.

Загальновідомо, що в культурі минулого сторіччя відбулася переоцінка цінностей не тільки у сфері філософії й теології, а й у царині естетичних категорій. Іронічне світобачення людини ХХ сторіччя сприйняло численні дії людства (за суттю трагічні та жорстокі) з комічного боку. В літературі виявилися розмитими межі між комічним і трагічним, сміх утратив свою веселість та оптимізм, у ньому посилювався елемент контрастності та буффонадності, а серед комічних прийомів найбільшого впливу набув гротеск як засіб сприйняття навколишнього світу, наповненого трагічними суперечностями. Загострився інтерес до таких гротескних персонажів карнавальної культури, як блазень, клоун, трикстер. У самому комічному дедалі більше уявляються ознаки, які традиційно відносили до трагедії [Morreal, 1999; Styan, 1968; Gehring, 1996; Clark, 2007; Bein, 2007; The Dark Comedy, 2006]. Сміх набув рис гримаси, став вираженням не стільки емоційного стану, скільки світоглядної позиції. Особливо це вочевиднюється під час аналізу не комедії як жанру чи явища, а комічних персонажів. Одні й ті самі герої можуть поставати і як наділені вищим божественним чи філософським знанням та авторитетом медіатора між Богом і людиною або між людиною і потойбічним світом та дияволом, котрі погрожують їй. У будь-якому разі ми маємо справу не з однозначними оцінками, а з півтонами, з амбівалентністю та внутрішньою суперечністю. Хоча чимало авторів спираються на особливості комедії як сценічної вистави чи принаймні твору, написаного для театру, а втім, у своєму аналізі вони не просто виходять за межі драматургії, але взагалі залишають її. Навіть якщо йдеться про театральні маски, маску розуміють не як умовність, прийняту в результаті певної домовленості між глядачем і комедійним автором, але як маску, що її свідомо або через наявний стан речей приміряє глядач, тобто ми, а комік, навпаки, намагається її здерти або хоча б відсунути. Та щоб ми прийняли цей імператив блазня, він має

бути обґрунтований і виправданий. Таке обґрунтування і виправдання дає теологія сміху. Вона звертається до священного гумору, під яким ми тут розуміємо *здатність людини у різних сміхових формах демонструвати власну інтелектуальну та духовну свободу, висловлювати власні фантазії, надавати їм іронічної, сатиричної чи гедоністичної спрямованості, усвідомлюючи при цьому, що джерело всього цього комізму знаходиться поза нею самою, у божественному бутті.*

Попри негативне впродовж сторіч і навіть вороже ставлення християнської церкви до сміху як до ознаки людської гордині та легкодумства, протилежного молитовному станові душі, сміхове начало завжди підспудно було присутнє у християнській культурі, як і певні елементи театралізованості та карнавальності у християнському культурі, особливо католицькому. Сакралізація карнавалу та карнавальних персонажів здається органічною за доби, коли наукове знання і віру, культуру і релігію, Біблію і літературу розглядають в єдиному контексті [Życiński, 2006; Giberson, 2008; Dawson, 1948; Alter, 2011; Frye, 1982], який можна визначити як *теокультурологію*, що поєднає у своїй проблематиці та підходах теоретико-релігійний і загальнокультурний аспекти у такий спосіб, що у центрі уваги виявляється проблема людини у ставленні до себе, Бога, Іншого, у діалозі з текстом, ритуалом, мистецтвом, літературою тощо. Отже, сучасна теологія багато в чому формує загальне проблемне поле з філософською антропологією. Виникає навіть поняття теологічної антропології. Як зазначив Бенедикт XVI, шлях до обґрунтування унікальності та абсолютної цінності християнства пролягає через взаємодію між теологією й антропологією. Ще раніше у рішеннях II Ватиканського Собору та у наступних документах Ватикану сама теологія набула ясно вираженої антропологічної спрямованості одночасно з практичними та екуменічними устремліннями. Для Карла Ранера філософія є внутрішній момент теології [Rahner, 1969: p. 75]. Він тлумачить філософію як базову формулу людського самопізнання тією мірою, якою останнє не є лише результатом одкровення. Ранер розумів людину як історичну істоту, вірогідність чи невірогідність якої полягає у фундаментальному виборі себе, а отже, свого ставлення до світу та Безмежного Буття. На думку Ранера, догматична теологія мусить бути *теологічною антропологією*, і такий антропологічний погляд є необхідним і корисним.

Сміх, безперечно, є важливим компонентом цього спільного проблемного поля. Нам особливо важливо наголосити безумовно *антропологічний характер будь-якого міркування про світ*, що, зокрема, виходить із релігійно-філософської та церковної сфери. Сміх і плач визнають монополією людини відомий американський протестантський теолог Елтон Трублад, німецький філософ і соціолог Гельмут Плеснер у «Філософській антропології» (1970), а раніше в однойменній праці 1941 року — іспанський католицький філософ Карлос Вальверде та ін.

Як віра та культура завжди складним чином переплетені між собою, так і місія церкви міцно пов'язана з інтерпретацією Святого Письма, необхідністю вільної гри релігійної уяви. Без цього християнські символи вироджуються й атрофуються. Визначення, яке Р.Дж. Коут використовує слідом за французьким католицьким теологом Івом Конгаром, — інкультурація. Це означає, що християнство має бути посіяно подібно до зерна у певному соціокультурному просторі [Cote, 1986: p. 37]. Коут порівнює зміни, які відбуваються стосовно визначення критеріїв християнської ідентичності (хто такий католик? християнин? які ознаки вирізняють його?), із впливом францисканців і домініканців на систему цінностей у чернечому житті наприкінці середньовіччя. Саме за тієї доби релігія та культура виступали у тісній взаємодії, а сміхове начало, проникаючи у різні рівні та форми культури, загалом відбивало драматизм існування у світі, його вигадливі фантазії, апокаліптичні очікування та утопічні сподівання. Теологія сміху, звертаючись до цієї культурної парадигми, по-перше, пропонує своє пояснення середньовічного та біблійного сміху, по-друге, відповідає на інтелектуальні запити постмодерну.

Для пояснення сміхових форм як середньовіччя, так і постмодерну традиційні концепції виявляються недостатніми. Найвідоміші теорії комічного ґрунтуються на наявності невідповідності, протилежності певній нормі, звичному уявленню чи очікуванню. Але вони мало беруть до уваги, по-перше, співвідношення сміху із серйозним і трагічним як фундаментальним аспектом існування, а не просто естетичною категорією; сміху і радощів; сміху і зла; сміху і гри; нарешті, сміху і віри. Від самого початку минулого сторіччя в міркуваннях про сміх іноді зустрічалися зіставлення його з безумом і навіть святістю, але ніде це не набувало системного характеру, і якщо йшлося про блазнювання, то, як правило, в його шекспірівському варіанті, а не в розумінні візантійського або тим паче західноєвропейського юродства. Час, щоб порушити ці питання, настав лише за доби постмодерну, але пошук відповідей вимагав не тільки звернутися до начал християнства і переосмислити питання віри та канону, але й узяти до уваги, по-перше, ті епохи, які відстояли від постмодерну в часі та відрізнялися синкретичним характером культури, органічною єдністю філософських, теологічних та естетичних питань, тобто середньовіччя і романтизм, по-друге, культури східного типу, віддалені від європейської цивілізації просторово, і навіть маргінальну культуру на рівні соціальних груп (хіпі, бітники), релігійних рухів (неорелігійні секти, а в середньовічному дискурсі жebraцькі ордери), ба й персоналій (блазень Господній, юродиві та безумці). Відповіді, що їх дала теологія сміху, зрозумілі лише у контексті крос-культурного простору західного світу.

Теологія сміху відзеркалила незадоволені і затребувані раніше інтереси усієї сучасної філософії сміху до граничних ситуацій, відносність і



варіативність сміхових форм, тих проявів комічного (гротеск) і персонажів (клоун, блазень), що найбільше відповідають такому розумінню сміху. Інша важлива для сучасної інтерпретації сміху теза — його зв'язок із грою. На перший погляд, трагічний елемент у сміхові не дуже сприяє цьому, але оскільки гру наразі мислять не в шилерівському розумінні гармонії та ладу, а в діонісійському шаленстві та екзистенційному абсурді, то й сміх, відзначений такими тонами, цілком із нею гармонує. Ф.М. Корнфорд простежує походження комедії, її головних сюжетів до релігійних ритуалів, серед яких не тільки священний шлюб і відродження, а й смерть [Cornford, 1968]. Деякі з цих сюжетів можуть бути спроектовані на християнську історію і навіть теологію, тоді вочевиднюється аналогія євангельського сюжету зі священною історією, а самого Христа — з персонажем театралізованої дії.

Це особливо чутливий момент, адже сміх, який лунає під час вистави, як і будь-якої публічної дії, містить у собі небезпечний потенціал, емоційну стихію, він не є завжди благим, і припущення сміху Бога здатне поставити під сумнів його благу природу або ж вимагає обґрунтування нових типів святості. До ХХ сторіччя не було спроб відшукати у Богові чи приписати Христу відчуття гумору. А. Лодовіки пояснює це тим, що сучасна людина опинилася перед таким спектром нових проблем, які зробили її безпорадною, подібно до дитини, й, подібно до дитини, вона звернулася безпосередньо до випробуваного способу збереження своєї ідентичності й подолання відчуття залежності та неповноцінності — до сміху. Але сміх може бути бунтарським або дисциплінувальним, таким, що руйнує, або таким, що творить. Клоун та блазень зневажають соціальний порядок, хоча є його важливими фігурантами. Клоун — це «володар безладу, як називали диявола у середньовічній літературі» [Holy laughter, 1969: p. 83]. Однак і в сучасній культурі, коли зло та насильство стають естетично привабливими, як, скажімо, у фільмах Кв. Тарантіно, людина у клоунському вбранні не тільки смішить нас на цирковій арені, але виявляється злодієм та вбивцею (фільми «Карнавал душ» А. Гросмана, «Спаун» М. Диппе та ін.). Ми вважаємо, що «темний» бік сміху слід вимірювати не естетичними чи психологічними, а етичними категоріями, розуміючи, проте, під останніми не непорушну вертикаль позитивних моральних цінностей, а діалогічну та мобільну систему відносин, яка має три центри тяжіння — Людина, Бог і Світ, а якщо ітиметься про демонологію сміху, то ще й Диявол. Теологія сміху і спрямована на вибудовування цього макрокосму сміху, Божественної комедії, в якій Бог, людина і концепти сміху, глупоти та блазнювання посідають належне місце.

У традиційному християнстві радість сприймали тільки у духовно-моральному вимірі, обрядові ж форми, супроводжувані гучним сміхом, заслуговували на чітко негативну оцінку. Загальну тенденцію християнської

теології можна визначити як неприйняття сміху, особливо сміху публічного, пов'язаного з видовищами та лицедійством, що йде від диявола та людської розбещеності, хоча очевидною є близькість релігійного культу до цих карнавалізованих форм культури за суттю, а це призводило іноді до зближення релігійної та культурної перцепції та вторгнення сміху до сфери сакрального. За доби середньовіччя сміх над самим чортом, що поставав нерідко в образі блазня, клоуна або іншої комічної постаті, слугував своєрідною захисною реакцією проти страху перед ним. У новоєвропейській культурі, насамперед передромантичній та романтичній, народився новий образ диявола, глузливого та цинічного. Водночас у християнській культурі існує певна традиція духовних веселощів, яка в католицизмі найповніше виражена у «Квіточках св. Франциска». Ця внутрішня суперечність ніколи не залишала християнство і дістала свій розв'язок, на наш погляд, лише у постмодерному його варіанті, коли, з одного боку, відбулася сакралізація карнавалу, а з іншого — карнавалізація священного — навіть виникла тема блазнювання в образі Христа. Отже, у центрі уваги опинилися середньовічні за своєю генезою концепти, але в постмодерному їх сприйнятті та розумінні. Блазень і клоун, різні карнавальні та церковні персонажі стали культурними героями доби постмодерну.

У пошуках прикладів органічної взаємодії священного і комічного теологія сміху звертається до різних культур та епох, але першорядну увагу приділяє середньовіччю. Новий медієвізм спростовує твердження про абсолютну неприйнятність сміху для християнської середньовічної культури, про так звану теологію сліз, обґрунтовану ранніми християнськими богословами. У сучасних гуманітарних студіях доведено наявність різних сміхових форм у літературі, ритуальній практиці і повсякденному житті середньовіччя, не тільки серед мирян, а й у власне релігійному середовищі й навіть у монастирському житті, хоча загальна спрямованість чернечого світосприйняття на самотність і молитовне зосередження не підлягає сумніву. Проте теологія сміху йде далі, вимагаючи надати сміхові належне місце у розмові про Творця. Теорія ця не є теорією сміху як такого, але є підходом до світу як до Божественної комедії, де персонажі співіснують за всієї їхньої багатозначності та суперечливості.

Якщо модернізм сприймав світ як абсурд, то релігійний постмодернізм на прикладі теології сміху відповідає, що це лише Божественна комедія, в якій Бог жартує разом із людиною чи з неї. Місце дії цієї комедії є простір діалогу різних епох, культур і культурних форм. Одним із проявів постмодерного духу став культурний синкретизм, звернення до традицій Сходу, зокрема щодо сміху [Asian laughter, 1971; Blyth, 1959; Huys, 1974]. Щоправда, інколи складається враження, що Захід шукає у східній культурі не так те, що є сутнісною характеристикою останньої, як те, чого бракує саме західній культурі. Такий наполегливий пошук метафізичної

основи для радості та сміху відбиває недостатність цих концептів у західній, принаймні постмодерній культурі, в якій іронія зазвичай відзначена сумом і навіть розпачем і супроводжує сприйняття світу як абсурду, а людини — як маріонетки Бога чи якоїсь іншої, значно невблаганнішої та незбагненнішої сили. Лише теологія сміху дала змогу дати відповідь на страждання та розпач людини в абсурдному світі, поставила під сумнів не благі наміри Бога, а саму цю абсурдність і надала людині в якості ґрунту під ногами біблійний та середньовічний, тобто засадово християнський дискурс, хоча й рухливий та відкритий до зіставлення з різними епохами та культурами. Отже, постмодерна культура в просторі виявляється на перетині зі східними культурами, натомість у часі — із середньовіччям.

Середньовіччя виявляється цікавим для постмодерну, оскільки використовує гротескність, поєднання комічного і трагічного, сміху і смерті, есхатології й утопії, карнавалу і бунту. Для релігійного постмодернізму велику цінність становить середньовічний христоцентризм, в якому тілесність Христа відіграє значно більшу роль, ніж у східному християнстві, і який має ключове значення для розуміння всіх антропологічних концептів. Крім того, постмодерн грає з феноменом безуму, який було сформовано передусім середньовічною культурою. У теології сміху цей потенціал реалізується у перетворенні безуму «Христа заради» у теологічне блазнювання, а також у знятті суперечності між сакральним і мирським, антропоцентризмом і теоцентризмом. До цього ж спрямоване переосмислення особистості Христа у бік пошуку в Ньому людського, занадто людського.

Яким же чином виглядає саме християнський дискурс у теології сміху? Першим кроком у цьому напрямі стала актуалізація радісного духу християнства загалом, *теологія радості*. Редактори однойменної антології 1974 року Дж.Б. Метц і Ж.-П. Джошуа хочуть протиставити радість жалобі, життєрадісність — меланхолії й утвердити у правах гумор. Метц і Джошуа вважають, що християнство як релігія радості не може бути побудоване штучно. Християнська радість не може бути ані створена ні теорією, ані, зрештою, змодельована: християнська радість означає лише природний оптимізм існування. Радше це готовність визнати смертельний, болісно розірваний і ворожий світ. Трактат про християнську радість тоді може бути трактатом про труднощі сказати «Так», коли є дуже багато того, чому ми маємо сказати «Ні». Відповіддю на модерністське твердження про смерть Бога стала теза «Бог зрадив». Бог зрадив і хоче повернути похмурій і пригніченій людині здатність радіти та посміхатися.

У європейській філософії сміх і радіщі розглядали дискретно впродовж тривалого часу, лише релігійний дискурс дав унікальний шанс поєднати їх у Божественній комедії. «Теологія сміху може бути виправдана лише у світлі теології радості з Богом і людиною... коли сміх позначений не глузуванням, презирством чи зверхністю, а радістю, яка звільняє та

спокушає, руйнує бар'єри та возз'єднує» [Kushel, 1994: p. 92]. Тоді сміх самого Ісуса виражає «свободу Бога, який знищує межі і ламає табу» [Kushel, 1994: p. 79].

Теологія сміху провокувала комічне бачення Біблії та християнства загалом (Дж. Ейчел, В. Відбі, Дж. Гаєрс, М. Скрич та ін.). На рівні тексту характерним проявом цієї тенденції став передусім аналіз іронії у Біблії (гра слів, перебільшення, повторення тощо, навіть сатиричне викриття). Найчастіше об'єктом розгляду були Книга Буття, Вихід, Пісня Пісень, Книга Йони та Книга Еклезіястова. Але теологія сміху не тільки по-новому тлумачила канон, а й звернулася до апокрифу. Важливим поштовхом до нового розуміння світу стало дослідження *гностичних теорій*, особливо після знайдення текстів бібліотеки Наг-Хаммаді 1945 року, які поставили під обґрунтований сумнів твердження, буцімто Христос ніколи не сміявся. Два приклади, найбільш відомі та характерні для цього теологічного повороту до сміху. По-перше, сміх Христа-дитини в Євангелії від Фоми, по-друге, сміх Христа над Симоном, нібито розп'ятим замість нього. Після того, як нещодавно оприлюднили Євангеліє від Юди, ми побачили, що Христос там також сміється. У самому визначенні «теологія сміху» закладено відсилання до логосу, одного з ключових понять гностиків. Це божественне знання про сміх. Але гностичному Христу, що сміється, бракує людського начала, в його силі та слабкості. Він певною мірою трикстер, шахрай, але не клоун і не блазень, він занадто асоціальний і позбавлений діалогізму, на противагу Блазню Господню, яким для пізнього середньовіччя є св. Франциск Асизський. Проте саме ставлення людини до Іншого, світу та Бога визначає характер її сміху.

Насамперед ми маємо зауважити, що сміх, який виходить від Бога і звернений до Нього, може бути сміхом симпатії, проникнутим духом радості, тоді радість — це ставлення, світоглядна установка, а сміх — її вияв, але такий вияв, який є не профанацією чи зниженням свого оригіналу, а його продовженням і природним вираженням. Але сміх може бути глузуванням, навіть іронія може виражати глузування, як ми це бачимо у книгах пророків у Старому Заповіті та в інших текстах. Ми вважаємо, що установка сміху «над» або «з» визначає і характер того персонажа, якому він належить, його місце у Божественній комедії, і характер самого божества. Кожен із карнавальних персонажів амбівалентний, містить у собі суперечність, як і кожна людина, але блазень не вдає, що не знає про це. Навпаки, він насолоджується власною подвійністю і перевагою над тими, хто не хоче зізнатися собі у цій подвійності. Він оголює світ і людину. Ми розуміємо блазня у якнайширшому значенні як такого архетипового персонажа, що вирізняється (актуально чи потенційно) величезним набором масок і варіантів. З цього погляду залежно від того, як він співвіднесений з Богом, самі ці маски набувають негативного або позитивного забарвлення.

Бог, про якого Христос промовляє у своїх притчах, — це не той Бог Старого Заповіту, сміх якого поділяє, відокремлює та засуджує. Навпаки, радість, яку відчуває Ісус перед людьми й, особливо, дітьми, ґрунтована на Його власній радості та насолоді в Господі й радості самого Бога. Не сміх над людськими істотами, а радість, яка не обов'язково виражає себе у сміхові, але якій сміх близький. Такий сміх Бог поділяє з клоуном, трикстером, юродивим та праведником. Зміну можна побачити в історії Авраама та Сарри: від скептичного сміху над Богом до визвольного сміху, який кожний розділяє з Богом. Це сміх творчий, сміх творця під час створення світу, сміх радості людини від процесу творчості. Така творчість утілює комічне світобачення в розумінні Данте і в такій творчості створюється новий світ. Це світ утопії та карнавалу як торжества щирого духу свята й фантазії, про яке говорить Кокс. Але сміх Бога може бути спрямований і проти шахрая, дурня і грішника, нерідко саме тому, що вони нехтують Ним або іронічно насміхаються з Нього. У Книзі Еклезіяста дурня характеризує, зокрема, його сміх, що є проявом його легкомудства та бідного розуму чи то хибної насолоди. Тоді тріумфують негативний карнавал, трагічне, есхатологічне бачення, антиутопія, насильство. Карнавал перетворюється на руйнацію, розгул, вакханалію, яка руйнує довіру Бога до людини, і сам Бог руйнує повсталий проти Нього світ (Вавилонська вежа) або народ, повсталий проти Ізраїлю та його пророків. Тоді Бог видається диким, загадковим, таємничим, жорстоким. Може виникнути думка, що це зовсім не Бог, а жорстокий і глузливий тиран. Уже стародавні боги здатні на глузливий сміх. Сміх гностичного бога та античних богів був синкретичний, «над» і «з» одночасно. У християнстві природа сміху залежить від намірів Бога та людини.

Бог розділяє свій сміх з буффоном, трикстером, клоуном, арлекіном, ейроном, святим дурнем, юродивим. Тоді це буде сміх симпатії, іронії, доброзичливий і радісний гумор. Якщо сміх лунає стосовно Бога, то радше за все виходить від несправедливих правителів, царів землі; самовдоволеного шахрая та ошуканця, алазона; справжнього безумця і повного дурня. Але й Бог кепкує з ними, якщо захоче, карає. Їхня власна невіра заважає зрозуміти й передбачити неприємний фінал. Але якщо таким суб'єктом глузування над Богом стає чорт, диявол, це протистояння набагато серйозніше, тим паче коли диявол набуває права голосу, як у Мільтона і романтиків, він висуває до Бога серйозні претензії. Останній постає як примхливе і непослідовне божество; тиран, ворог свободи, отже, ворог людини; деміург, відповідальний за недосконалість світу. Теологія сміху перевіряє на міцність ці звинувачення й висуває у центр Божественної комедії постать, яка містить увесь необхідний потенціал сумніву, іронії, волелюбності, діонісійської екстатичності, але поєднує його з вірою, надією та любов'ю до світу, Іншого і Бога, — це Блазень Господній. Він перетворює блазеньський бенкет на

таємну вечерю, кінець колишнього життя, радість духу через страждання плоті, містицизм, радість із Богом; весілля — на початок нового життя, шлюб з небесним нареченим, союз духу і плоті, аполонівського та діонісійського начал, сміх із Богом, натомість може виявитися слабким чи навіть безсилим лише перед пануванням бунтівної плоті, яку диявол прагне перетворити на вакханалію, танець смерті, сміх над Богом. Але навіть танець смерті краще, ніж смерть танцю, тому що це більше, ніж смерть Бога як деміурга і тирана; це смерть того Бога, який у пахошах, звуках, у самому житті, у людині та інших живих істотах; це смерть самої Божественної комедії, а звідси — моральної гідності й надії для людини та Бога.

Блазень Господній — блазень ради Христа й водночас ради людини. Блазень своєрідним культурним шоком від зневажання всіх соціальних норм розворушує людину, пробуджує в ній думку, віру та гідність. Блазень Господній має варіації; але напевне в образі св. Франциска, а не візантійського юродивого цей спосіб знайшов своє завершення. Блазень Господній, як і його прототип Ісус Христос, можливо, не сміється відкрито і часто, але він наповнений грою, іронією і радісно наповнює цим світ на інших людей. Франциск, як і Христос, не сміється відверто та гучно в канонічних життєписах, в середньовічному дискурсі він є проповідником духовних радощів, але у постмодерні стає саме апологетом сміху.

Св. Франциск і францисканці постали у праці Г. Кокса та у статтях 1960-х років як апостоли радості, свята й фантазії. Кокс відвів францисканцям вирішальну роль у відновленні життєвих елементів у культурі. Але прототипом є Христос-арлекін. «З'являючись перед нами в ореолі й у гримі, цей Христос здатний торкнутися стомленої свідомості сучасної людини такою мірою, якою це недоступно іншим образам Христа» [Сох, 1969: р. 209]. Св. Франциску властива іронія, через нього промовляє радісний дух християнства та парадоксальності. Не випадково його неодноразово уявляли як хіпі, миротворця, кінозірку, навіть зіставляли з Карлом Марксом, розглядали у контексті ліберальної теології та лібералізму в суспільному житті загалом, як і пацифізму та екологічної етики<sup>1</sup>.

Для юродивого характерні не тільки й не стільки жертвність, мучеництво, смерть і страждання, скільки насолода від них, провокація. Св. Франциск не жадає ні смерті, ні страждання, але приймає їх радісно і спокійно. Маргінальність — і блазнювання, і глупота, і бідність, — і св. Франциск

<sup>1</sup> *Brighton R.* St Francis, atomic peacemaker // *Catholic Home Journal*. — 1950 (Oct.). — № 50. — P. 3; *Wesolowski L.* The hippie from Assisi // *Sister*. — 1982 (Oct.). — Vol. 54. — P. 72–75; *Sheridan J.* St. Francis: hippie with a difference // *Our Sunday Visitor*. — 1973 (July 29). — № 62. — P. 1; *Pius, Father (O. F. M. Cap).* Francis and freedom // *Month*. — 1983 (Jan.). — Vol. 16. — P. 19–22; *Russell W.H.* St Francis and democracy // *Catholic Educator*. — 1947 (Oct.). — Vol. 18. — P. 97–100; *Pieper L.* St. Francis as movie star // *Catholic Digest*. — 1991 (Oct.). — Vol. 55. — P. 98–103.

поєднує це все. У сучасний культурний та інформаційний простір св. Франциск дедалі більше виходить із тіні, його образ навіть стає фрагментом Інтернет-простору та масової культури, але францисканська традиція багата в чому залишається маргінальним явищем через те, що її витісняють радикальні течії у християнстві. Блазень переходить соціальні кордони, щоб наблизитися до людей, соціальної групи. Св. Франциск переходить межі людського, щоб наблизитися до божественного. Для св. Франциска божественне — це передусім образ Ісуса Христа в Його людській природі та людському стражданні. Юродиві є соціальними ізгоями. Для францисканської традиції, принаймні у певні періоди, більш властива теологічна маргінальність, хоча вона стосується передусім бідності, що треба розглядати у соціальному контексті. У східному християнстві тема юродства, блазенства та карнавальності святого більш акцентована, хоча чимало залишається поза текстом; у католицизмі вона присутня більшою мірою латентно, але там, де вона присутня, її переживають зі значно більшим драматизмом і навіть трагізмом. З іншого боку, в сучасному західному суспільстві майже немає кордонів, які б перетворювали блазня на ізгоя. Стати ізгоем стало набагато важче. Поведінка, яку свого часу вважали маргінальною і неприпустимою, стає богемною, а то й популярною і модною. З одного боку, св. Франциск — свого роду культурний герой, а з іншого — виразник контркультури, носій протесту проти статус-кво, і не так проти певних соціальних інституцій, як проти мирського як такого, мирських цінностей і спокус мирської культури.

По-перше, радість св. Франциска є публічною, а його страждання — інтимним, на відміну від мучеників; по-друге, в його стражданні і жертвовності немає провокації та профанації; по-третє, він діалогічний, як ніякий юродивий. Св. Франциск розмовляє, запевняє та благає представників різних соціальних верств. Він — реформатор релігійних інституцій, творець нової моделі католицької духовності, засадовою для якої є не просто відкритість світові, а діалог із ним, радість, поєднана з посмішкою чи навіть веселощами як знаком симпатії до Іншого, світу та Бога. Такий діалогізм відповідає духові постмодернізму.

Блазень Господній — антропологічний центр Божественної комедії, який врівноважує божественний центр. Він наслідує Бога в Його іронії й долає обмеженість і суперечливість блазнювання. Концентруючи у собі святого, мученика і блазня, він не може бути зведений до жодної з цих ролей. Він поза межами соціальних і карнавальних ролей, і водночас усі вони зібрані в ньому.

У святому блазнюванні було доведено до краю ті особливості особистості Христа, які загалом є у традиційній християнській інтерпретації, але розуміють їх зазвичай радше алегорично. Юродиві ж відтворюють їх буквально. Христос — новий Адам, і у юродивого нагота, як і дитяча безпосередність і дурість, яка межує з божевіллям чи постає як таке з по-

гляду стороннього спостерігача, стає одним з його атрибутів. Адам був вигнаний з раю і відкинутий Богом; Христос прийшов у світ, але був відкинутий ним — для юродивого також характерне постійне повне вірвання і відсторонення від світу. Інші елементи христоцентризму ґрунтовані на образі Христа — Ісака, й тут уже більшою мірою виявив себе вплив апокрифічної традиції — Ісак був позбавлений жертвовної смерті, і його ім'я означає радість і сміх саме з цього приводу, але аналогія Христос — Ісак може виявлятися не тільки в тому, що Христос подолав смерть і воскрес, а й у тому, що він навіть не був розп'ятий, а, подібно до Ісака, уникнув смерті, хоч і ніс свій хрест, як Ісак ніс дрова на приготовлене йому жертвне вогнище. Можливо, тіло його й було розп'яте, але це тіло — лише видима оболонка Христа. Якщо ж його значення для порятунку настільки мізерне, то поведінка Симеона з Емесси та інших юродивих, що всіляко порушують узвичаєні релігійні та соціальні норми, цілком виправдана. Схожим чином Лазар, що воскрес, сміється, торжествуючи перемогу життя над смертю, подібно до Ісака та апокрифічного Христа, у п'єсі Юджина О'Ніла «Лазар сміється» (1926). Але як сам модерн проникнутий відчуттям порожнечі та абсурдності життя, так і цей сміх не стільки заворожує нас своєю духовною глибиною, скільки лякає безоднею невідомості, з якої лунає сміх чи то Бога, чи то Диявола. Цьому сміхові бракує віри, надії та любові. Передвістям нової доби в осмисленні сміху та святості, як і нового, постмодерного сприйняття життя стали романи Нікоса Казандзакіса «Остання спокуса» (1951) і «Франциск Асизський» (1956). Казандзакіс привносить у релігійне блазнювання ті компоненти, які були обґрунтовані теологією сміху і відповідають духові постмодерну: по-перше, танець, гра, сакральний карнавал, по-друге, сміх як релігійний досвід, який є дещо індивідуальне і водночас поєднує епохи й культури.

У постмодерному романі У. Еко «Ім'я троянди» (1980) св. Франциск стає не лише найкращим персонажем для апології духу свята та фантазії в середньовічній парадигмі, а й суб'єктом теологічної рефлексії з цього приводу. Віра та усвідомлення себе людиною з усією людською слабкістю і суперечностями, але людиною, що не залишена наодинці, — ось що допомагає тривожному потенціалові сміху не перетворитися на руйнацію людини, Бога та світу. Теологія сміху саме як культурний феномен знайшла у св. Францискові своє завершення.

Таким чином, з погляду хронології та ідеології теологія сміху належить до релігійного постмодернізму; за суттю ж це різновид філософії релігії у широкому розумінні, що передбачає з'ясування релігійного ставлення людини до дійсності, і не тільки божественної. Значення цього феномену — в поверненні радощів, почуття фантазії та свята через реабілітацію сміху в релігійному та загальнокультурному просторі, а не перетворення людини на усміхненого бовванчика.



ДЖЕРЕЛА

- Alter R.* The art of biblical narrative. — New York : Basic Books, 2011.
- Asian laughter: an anthology of oriental satire and humor.* — New York; Weatherhill, 1971.
- Bein N.* Three Dark Comedies : plus five one act plays and thirteen mini plays. — New York: New Concept Press, 2007.
- Blyth R.H.* Oriental humor. — Tokyo: Hokuseido Press, 1959.
- Clark I.* Rhetorical Reading, Dark Comedy and Shakespeare's Problem Plays. — Gainesville: University Press of Florida, 2007.
- Hyers Conrad M.* Zen and the comic spirit. — London: Rider, 1974.
- Cornford F.M.* The origin of Attic comedy. — Gloucester, Mass.: P. Smith, 1968.
- Cote R.G.* Holy mirth: a theology of laughter. — Whitinsville, Mass.: Affirmation Books, 1986.
- Cox H.G.* The Feast of Fools: A theological essay on festivity and fantasy. — Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- Dawson C.* Religion and culture. — London: Sheed & Ward, 1948.
- Frye N.* The great code: the Bible and Literature. — New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1982.
- Giberson K.* Saving Darwin: How to be a Christian and Believe in Evolution. — New York: HarperOne, 2008.
- Holy laughter: Essays on religion in the comic perspective* [edited by M. Conrad Hyers]. — New York: Seabury Press, 1969.
- Kushel K.-J.* Laughter: A Theological Essay [translated by John Bowden from the German]. — New York: Continuum, 1994.
- Laude P.* Divine play, sacred laughter and spiritual understanding. — New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Morreall J.* Comedy, tragedy and religion. — Albany, NY: State University of New York Press, 1999.
- Rahner K.* Theological Investigations. Vol. 6. Concerning Vatican Council II.— Baltimore: Helicon Press, 1969.
- Styan J.L.* The Dark Comedy: the development of modern comic tragedy. — London: Cambridge University Press, 1968.
- Theology of joy* [ed. by J.B. Metz, J.-P. Jossua]. — New York: Herder and Herder, 1974.
- The New Dictionary of Theology* [ed. by J.A. Komonchak, M. Collins, D.A. Lane]. — Wilmington, Del.: Michael Glasier, 1987.
- Wes D.G.* American dark comedy: beyond satire [foreword by R. Karl Largent]. — Westport, Conn.: Greenwood Press, 1996.
- Whedbee J.W.* The Bible and the comic vision — Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.
- Życiński A.J.* God and Evolution: Fundamental Questions of Christian Evolutionism [translated by Kenneth W. Kemp and Zuzanna Maślanka]. — Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006.

---

**Олександр Голозубов** — доктор філософських наук, професор Національного технічного університету "Харківський політехнічний інститут". Сфера наукових інтересів — теологія сміху, неомедієвізм, священне насильство, утопія та антиутопія.

---

---

Анастасія  
Стрелкова

## ПРИРОДА БУДДИ ТА ПОРОЖНЕЧА В МАГАЯНСЬКІЙ «НІРВАНА-СУТРИ»

---

Вчення про «порожнечу» посідає надзвичайно важливе місце у філософській традиції буддизму впродовж усієї її історії, понад те, без неї взагалі неможливо уявити буддизм як такий. Водночас уже в буддизмі магаяни поряд із вченням про «порожнечу», яке відкидає існування будь-чого абсолютного, розвинулася не менш важлива доктрина про існування «природи будди», яка має всі ознаки абсолюту. Яким чином у буддизмі магаяни можливе співіснування таких діаметрально протилежних уявлень?

Щоб з'ясувати це, звернімося до одного з найважливіших канонічних текстів магаянської традиції, яким є «Сутра про велику парінірвану» 大般涅槃經 (кит. *Да баньнепань цзін*, яп. *Дайхацу-нехангьō*<sup>1</sup>, санскр. *Mahāparinirvāṇa-sūtra*), або ж скорочено «Сутра про нірвану» чи «Нірвана-сутра» 涅槃經 (кит. *Непань цзін*, яп. *Нехангьō*, санскр. *Nirvāṇa-sūtra*)<sup>2</sup>. Текст сутри остаточно сформувався, вочевидь, у 2-й половині IV сторіччя [Торчинов, 2000: с. 70]<sup>3</sup>, але її санскритський оригінал не ді-

---

<sup>1</sup> Рискою над голосною позначено її подовження. Ієрогліфи ми наводимо у старому написанні (наприклад, 禪, а не 禪).

<sup>2</sup> Магаянську «Нірвана-сутру» не слід плутати з однойменною гінаянською сутрою, написаною мовою палі, яка належить до раннього буддизму й істотно відрізняється від неї за змістом.

<sup>3</sup> «Нірвана-сутра» є однією з найдовших буддійських сутр і створення її розтягнуто у часі: С.Ходж вважає, що фор-

йшов до наших днів, за винятком окремих фрагментів. Натомість збереглися повністю три китайські переклади сутри, виконані приблизно на початку V сторіччя: Дгармакшеми (*Dharmakṣema*, кит. *Таньучень* 曇無讖) — так звана північна версія [Mahāparinirvāṇa-sūtra, № 374], Джнянабгадри (*Jñānabhadra*, кит. *Хуй-янь* 慧嚴) та ін. — так звана південна версія (яка являє собою переробку перекладу Дгармакшеми) [Mahāparinirvāṇa-sūtra, № 375], а також значно коротший переклад Фа-сяня (法顯) [Mahāparinirvāṇa-sūtra, № 376]. Є також два більш пізні тибетські переклади, один зроблений з санскритського оригіналу, інший — з китайського перекладу.

У цьому дослідженні ми спираємося на переклад Дгармакшеми, оскільки саме він є традиційним для далекосхідної магаяни. Річ у тім, що більш ранній переклад Фа-сяня був значно коротший і містив лише 6 сувоїв (тибетські переклади також короткі), натомість переклад Дгармакшеми вже обіймав 40 сувоїв, причому перші 10 сувоїв за змістом загалом відповідали перекладові Фа-сяня, решта ж, як вважають дослідники, найімовірніше є результатом творчості власне перекладача, оскільки жодних ознак існування довгого санскритського оригіналу досі не знайдено (натомість відкрито окремі фрагменти короткого тексту). А проте саме «переклад» Дгармакшеми став ключовим для історії китайського буддизму та далекосхідної магаяни загалом, адже він містить надзвичайно важливу ідею, відсутню у короткій версії, ідею про те, що «природу будди» мають навіть іччхантіки, яку до появи цього перекладу відмовлялася визнавати більшість китайських буддистів.

Отже, незважаючи на обґрунтовані сумніви щодо автентичності переважної частини перекладу Дгармакшеми, не можна сумніватися в його незаперечній впливовості та значущості (а отже й автентичності) для подальшої традиції далекосхідної магаяни. Тож тут нас цікавитиме підхід до «природи будди», поданий саме у цьому тексті.

Єдиний повний переклад «Нірвана-сутри» англійською мовою належить Ямамото Кбсьō і зроблений ним у 70-х роках XX сторіччя [The Mahayana, 1999—2000]. Однак, на думку японського дослідника Юяма Акіри (湯山明), переклад Ямамото фактично являє собою не прямий переклад з китайського оригіналу, а радше переклад з тексту, поданого у зібранні «Кокуяку іссай-кьō» (國譯一切經) («Усі сутри в перекладі японською мовою»), який вважають класичним японським перекладом сутри. До того ж А. Юяма зазначає, що у цьому виданні вміщено переклад південної версії сутри, а не версії Дгармакшеми. Понад те, вчений зауважує, що «переклад К. Ямамото часто-густо неохайний» [Nehangyō, s. a.].

Російською мовою окремі розділи сутри переклав Ф.В.Шведовський, який присвятив свою дисертаційну роботу дослідженню «Нірвана-сутри» у

---

мування основного тексту сутри припадає переважно на період приблизно з 100 року н.е. до 220 року н.е. [Nehangyō, s. a.].

тлумаченні японського буддійського майстра Нітірена [Шведовский, 2004; Махаянская «Сутра о нирване», 2004]<sup>4</sup>. Це єдине відоме нам на сьогодні дослідження «Нірвана-сутри» у вітчизняній та російській буддології (якщо не враховувати публікації санскритських фрагментів, згаданих вище).

У центрі уваги «Нірвана-сутри» перебуває поняття «природа будди» 佛性 (кит. *фосін*, яп. *бусьсьō*), інакше кажучи, «сутність будди» чи «буддівість», одним словом, те, що робить будду буддою. Втім, у тому ж значенні в тексті сутри подибуємо також терміни «зародок (або лоно) Татхагати» 如來藏 (кит. *жулай цзан*, яп. *ньорайдзō*, санскр. *tathāgatagarbha*), «природа Татхагати» 如來性 (кит. *жулай сін*, яп. *ньорайсьō*), адже *tathāgata* та *buddha* є синонімами. Водночас для терміна «природа будди» (佛性) неможливо вказати якогось одного санскритського відповідника — так могли перекладати цілу низку термінів, як от: *buddhatā*, *buddhatva*, *tathāgatagarbha*, *tathatā*, *buddhadhātu*, *prakṛtivyavadāna* тощо [Buddha, 1990: p. 1–2]. На думку дослідників, така відсутність усталеного терміна в санскритських джерелах та очевидна його наявність у китайських наочно свідчать про те, що в індійському буддизмі на момент його проникнення у Китай не було чітко сформованої філософії «природи будди» [Buddha, 1990: p. 1, 125]. Тож ця концепція не була провідною для більш раннього буддизму і розвинулася повною мірою вже після його приходу до Китаю в процесі перекладу та осмислення буддійських текстів.

Для раннього буддизму, справді, концепції такого роду були не характерними, адже його вчення базувалося на запереченні існування абсолютних речей (вчення про «не-Я», вчення про порожнечу), натомість «природа будди» як істинна реальність усього сущого, на перший погляд, саме і претендує на цей статус. Утім, це не зовсім так: насправді філософія «природи будди» (татхагатагарбги) не суперечить ранньобуддійському вченню про порожнечу. Стосовно цього гарним епіграфом до дослідження, присвяченого співвідношенню цих двох ключових для буддизму понять, може бути цитата з «Ланкаватара-сутри»:

爲諸一切愚癡凡夫。聞說無我生於驚怖。是故我說有如來藏。 [Lankāvatāra-sūtra, s.a.]

«Усіх нерозумних простолюдинів, коли вони чують проповідь про те, що «Я» немає (無我), охоплює переляк, тому я проповідую, що є *tathāgata-garbha* (如來藏)»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Детальніше про «Нірвана-сутру» та її переклади див. [Махапаринирванасутра, 1985; Махапаринирвана-сутра, 1990; Шведовский, 2004; Махаянская «Сутра о нирване», 2004]. Досить докладну інформацію про оригінали, які збереглися, переклади європейськими мовами та дослідження сучасних вчених див. на сайті «Digital Dictionary of Buddhism». Електронний ресурс. — Режим доступу: <http://www.buddhism-dict.net> (словникова стаття 涅槃經) [Nehangyō, s. a.].

<sup>5</sup> Усі цитати з першоджерел, якщо не зазначено інше, наведено у перекладі авторки з тексту оригіналу.

Отже, у сутрі прямо сказано, що насправді базовим для буддійської філософії є вчення про не-«Я», але оскільки його проповідь наштовхується на нерозуміння та недовіру з боку непідготовлених слухачів, його викладають в іншій формі — у вигляді вчення про татхагата-гарбгу. Аби з'ясувати, які підстави має під собою таке твердження, звернімося тепер безпосередньо до магаянської «Нірвана-сутри».

Поняття «природа будди» стало ключовим для всієї подальшої еволюції буддизму магаяни, його подальше переосмислення відкривало нові оригінальні філософські підходи до проблеми буття, але так чи так усі буддійські мислителі зверталися і черпали натхнення саме з цього базового для вчення про «природу будди» тексту.

«Нірвана-сутра» є одним з найбільших за обсягом текстів буддійського канону, тож невидовижу, що саме тут ми подибуємо найбільш розгорнутий і різнобічний розгляд цього поняття. Втім, вичерпний аналіз цього розгляду вимагає розлогого монографічного дослідження, тож у цій статті нас цікавитиме лише один його аспект: онтологічний статус, тобто питання про те, чим власне є та в який спосіб існує «природа будди», а також пов'язане з цим нове розуміння «порожнечі» (空 кит. *кун*, яп. *кү*, санскр. *śūnyatā*, або ж 虛空 кит. *суйкун*, яп. *кокү*, санскр. *ākāśa*).

Крізь увесь текст «Нірвана-сутри» червоною ниткою проходить ідея, повторювана багаторазово у тексті сутри як свого роду рефрен: «Усі до одного живі створіння мають природу будди (一切衆生悉有佛性)» [Mahāparinirvāṇa-sūtra, № 374]. Природу будди мають навіть іччхантіки (*icchantika*), люди, які викоренили в собі всі добрі начала й у такий спосіб позбавили себе можливості бачити шлях до нірвани<sup>6</sup>: у певний момент вони справді нездатні просуватися уперед, але природа будди, захована в них самих, є незнищеною, а відтак рано чи пізно вони прозріють, побачать її в собі й досягнуть нірвани. Щоправда, ця думка вже була закладена у дещо більш ранній «Лотосовій сутрі»<sup>7</sup>, в якій термін «природа будди» безпосередньо не подибуємо, але сама ідея звучить достатньо чітко: «У землях усіх десяти сторін світу кожен стане буддою! (於十方國各得成佛)» [Saddharma-puṇḍarīka-sūtra, № 262].

Підстави для появи вчення про внутрішньо притаманну всьому живому незнищенну реальність ми знаходимо й у більш ранніх шарах буддійської традиції, а саме у буддійській космології: зазвичай місце нового

<sup>6</sup> Положення про те, що іччхантіки теж мають природу будди, було предметом великих суперечок у середовищі китайських буддистів аж до того часу, доки не з'явився остаточний, повний переклад «Нірвана-сутри» китайською мовою.

<sup>7</sup> «Лотосова сутра» чи повністю «Сутра квітки лотоса дивовижної Дгарми» 妙法蓮華經 (кит. *Мяофа лянхуа цзин*, яп. *Мьōхō-ренге-кьō*, санскр. *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*), перший китайський переклад сутри датують серединою III сторіччя [Сутра, 2007: с. 325].

народження істоти визначає нагромаджена нею карма, але в періоди знищення світів живим істотам ніде перенароджуватися, крім як у вищих світах, оскільки нижчі повністю руйнуються, і це, у свою чергу, є можливим лише завдяки тому, що кожна істота має необхідний для цього благий субстрат [Gethin, 1998: p. 125].

Втім, шлях до утвердження й загального прийняття «природи будди» як такого субстрату був тривалим. Твердження, що «всі до одного живі створіння мають природу будди», має виразний сотеріологічний характер, проте за ним стоїть суто філософський підхід до проблеми буття, який був пов'язаний з новим етапом розвитку буддійської думки, а отже вимагав вироблення цілого шару нових поглядів щодо базових проблем буддизму.

Вчення Будди виголошує, що немає нічого постійного, все є невічним, непостійним (*anitya*), а все, що змінюється, страждає, і у такий спосіб все, що існує, постійно зазнає страждання (*duḥkha*): іншими словами, все є порожнім (*śūnya*), тобто не має свого власного, ні від чого не залежного буття (*svabhāva*). Немає жодного острівка буття, який би вислизав з-під дії цього закону. Вихід лише один — за межі буття, до нірвани.

Але неминуче поставало питання: якщо все мінливе та вражене стражданням, то як бути з проблемою істинного буття та власне буддійськими ідеалами — нірваною чи досягненням стану будди? Ранній буддизм загальному ухилився від відповіді на це питання. Спочатку наголошували вчення про «порожнечу» людського «Я» («вчення про не-Я», санскр. *anātma-vāda*), яке є головним об'єктом прив'язаності та джерелом страждання; натомість реальність визнавали за дгармами, елементами, на які розкладався весь струмінь свідомого буття людини (перше обертання колеса Дгарми). На наступному етапі в реальності було відмовлено й цим елементам, які також було визнано «порожніми», лишень умовними позначеннями, а не чимось реальним («вчення про порожнечу», санскр. *śūnya-vāda*), — це було друге обертання колеса Дгарми. Тепер не залишалося вже більш нічого, що не було б «порожнім». Але питання про *істинну природу* буття залишалося.

Третє обертання колеса Дгарми означало, що пошук відповіді на нього тепер стає головним завданням для буддійських мислителів. «Нірвана-сутра» є одним з центральних канонічних текстів, створених у цьому ключі, який «здійснив справжній переворот в розумінні китайцями буддизму і багато в чому визначив подальший напрямок еволюції далекосхідної Магаяни» [Горчинов, 2000: с. 70].

\* \* \*

Слід зазначити, що «Нірвана-сутра» не є текстом, де концепція «природи будди» звучить уперше. Найбільш раннім викладом вчення про «природу будди» вважають «Сутру про зародок Татхагати» 大方等如來藏經 (кит. *Дафанден жулайцзан цзін*, яп. *Дайхōдō-ньорайдзō-кьō*, санскр.

*Tathāgatagarbha-sūtra*), яка не збереглася на санскриті, але дійшла до нашого часу у двох китайських та одному тибетському перекладах, найбільш ранній з яких датується початком V сторіччя [Zimmermann, 2002: p.16]<sup>8</sup>. Вже тут майже дослівно присутні головні ідеї «Нірвана-сутри», з єдиною відмінністю, що як синонім «природи будди» тут частіше постає термін «зародок татхагати» (*tathāgatagarbha*)<sup>9</sup>:

一切衆生如來之藏常住不變 [Tathāgatagarbha-sūtra, № 666].

«Зародок татхагати (іраіа-іа) всіа живих створіній перебуває постійно і не змінюється».

Або:

佛觀衆生類悉有如來藏 [Tathāgatagarbha-sūtra, № 666].

«Будда бачить, що живі створіння всі до одного мають зародок татхагати (іраіа-іа)».

І ще:

善男子。一切衆生。雖在諸趣煩惱身中。有如來藏常無染汚 [Tathāgatagarbha-sūtra, № 666].

«Добрі сини! Усі живі створіння, хоча й перебувають у стражденному тілі, народженому на одному з [поганих] шляхів, мають зародок татхагати (іраіа-іа), вічний та незабруднений».

Головна ідея, виголошена у сутрі, полягає в тому, що кожна жива істота має в самій собі зародок татхагати, так би мовити, «зернятко будди», яке непомітне для ока звичайної людини, але яке чудово бачить Будда і з якого неодмінно колись виросте плід просвітлення, адже це зерно вічно залишається неушкодженим, хоч як глибоко воно було б заховане у нетрях стражденного світу сансари.

Але у цьому відносно невеликому за обсягом тексті не ставиться питання про онтологічний статус цієї «природи». Забігаючи дещо наперед, зазначимо, що тут «природа будди» ще не постає як порожнеча: сполучення ієрогліфів «虚空» трапляється лише в значенні «повітря», коли перед проповіддю сутри дивовижні квітки лотоса злітають вгору та зависають над зібранням людей та інших істот, що зішлися, аби послухати Будду (окремо ієрогліф 空 тут взагалі не подибуємо).

<sup>8</sup> Китайський текст:

1) «Дафанден жулайцзан цзін» 大方等如來藏經 (яп. *Дайхōдō-ньорайдзō-кьō*), перекладений китайською Буддгабгадрою 佛陀跋陀羅 (359—429) на початку V сторіччя [Zimmermann, 2002: p.16]; текст оригіналу див. [Tathāgatagarbha-sūtra, № 666].

2) «Дафангуан жулайцзан цзін» 大方廣如來藏經 (яп. *Дайхōкō-ньорайдзō-кьō*), перекладений китайською Амоггаваджрою 不空 (705—774) [Zimmermann, 2002: p. 16]; текст оригіналу див. [Tathāgatagarbha-sūtra, № 667].

Детальне дослідження цього тексту див. [Zimmermann, 2002].

<sup>9</sup> Хоча паралельно вживають і термін «природа будди» у тому самому значенні (наприклад: 汝等自身皆有佛性 «Всі ви самі в собі маєте природу будди»).

Поняття «природа будди» є центральним також для «Трактату про природу будди» 佛性論 (кит. *Фосін лунь*, яп. *Буссьō-рон*), який приписують Васубандгу (IV–V сторіччя), перекладеному китайською Парамартхою у VI сторіччі. Але й тут фактично лише у двох місцях безпосередньо вказано на співприродність «природи будди» та порожнечі:

一切凡聖衆生。並以空爲其本。所以凡聖衆生。皆從空出故。空是佛性。佛性者即大涅槃。[*Фо сін лунь*, s. a.]

«Усі живі створіння, як звичайні люди, так і святі мудреці, за свою основу мають порожнечу (空). Тож усі вони вийшли з порожнечі, відтак порожнеча — це природа будди, а природа будди — це нірвана».

І також:

故經說無一衆生出如來法身外者。如無一色出虛空外者故。[*Фо сін лунь*, s. a.]

«Тому сутра говорить: жодне живе створіння не виходить за межі дгармового тіла Татхагати (如來法身), так само, як жодна матеріальна річ (色) не виходить за межі простору (порожнечі) (虛空)».

Утім, у тексті трактату наголос зміщено на доктринально болючу проблему іччхантіків, і цю ідею більш детально не розвивають. Натомість у «Нірвана-сутрі» розуміння «природи будди» як «порожнечі» стає умовою існування «природи будди» як такої. Чому так?

\* \* \*

Досягнення стану будди та увіходження до нірвани є найвищою метою й найбільшим благом з точки зору буддійського вчення, оскільки досягнення стану будди означає звільнення від страждання. З цього випливає, що природа будди не може мати жодних властивостей, які спричиняють страждання. Так, вона не може бути непостійною 無常 (кит. *учан*, яп. *мудзьō*, санскр. *anitya*), адже все минуше змушує нас страждати:

如來無常即爲是苦。若是苦者云何生樂。以於苦中生樂想故。名爲顛倒。樂生苦想。名爲顛倒。樂者即是如來。苦者如來無常。若說如來是無常者。是名樂中生於苦想。[*Mahāparinirvāṇa-sūtra*, № 374].

«Татхагата як непостійність (無常) — це страждання. Якщо це страждання, то яким же чином тоді виникне блаженство? Гадати, що у стражданні джерело блаженства, чи ж вважати блаженство джерелом страждання, означає поставити все догори дригом. Блаженство — це Татхагата. Страждання — це Татхагата як непостійність. Але говорити про Татхагату як про непостійність, це все одно, що у блаженстві бачити джерело страждання<sup>10</sup>».

Починаючи з «постійності» (常), «Нірвана-сутра» шляхом логічного розмірковування послідовно повертає природі будди всі чотири атрибути

<sup>10</sup> У всіх цитатах з «Нірвана-сутри» наводимо текст оригіналу і переклад авторки з класичної китайської мови за [*Mahāparinirvāṇa-sūtra*, № 374].



абсолютного «Я»: постійність, блаженство, «Я» («самість») та чистоту (常樂我淨, санскр. *nitya, sukha, ātman, śubha*), свого часу вигнані з буддійського вчення про реальність, яке відкидало можливість існування будь-чого абсолютного. Щоправда, сутра витлумачує ці атрибути вже у новому ключі (див. цитату із сутри нижче у тексті).

Але що ж є у реальності такого, що не є підвладним стражданню? «Нірвана-сутра» знаходить відповідь — це порожнеча 虛空 (кит. *сюйкун*, яп. *кокū*, санскр. *ākāśa*)<sup>11</sup>. Сутра виголошує, що порожнеча та природа будди — це одне й те саме, оскільки і те, і те не є підвладним стражданню:

所言苦者爲無常相是可斷相是爲實諦。如來之性非苦非非常非可斷相。是故爲實虛空。佛性亦復如是。 [Mahāparinirvāṇa-sūtra, № 374].

«Страждання — це непостійність, його можливо перервати — така істина. Природа Татхагати — це не страждання, не непостійність, її не може бути перервано, тому вона є справжньою порожнечею (虛空). Такою ж є й природа будди».

Природа будди, подібно до порожнечі, не існує у минулому, теперішньому чи майбутньому, оскільки того, що було, вже немає, того, що буде, ще немає, а того, що є зараз, не було раніше і не буде потім. Отже, немає сенсу говорити про природу будди в категоріях часу, як ми це робимо стосовно звичайних минутих речей. Так само не працюють тут і просторові характеристики:

我又說言衆生佛性猶如虛空。虛空者非過去非未來非現在非內非外。非是色聲香味觸攝佛性亦爾。 [Mahāparinirvāṇa-sūtra, № 374].

«Я також проповідую живим створінням, що природа будди є подібною до порожнечі (虛空). Порожнеча — немає нічого минулого, ні майбутнього, ні теперішнього, вона не знаходиться ні всередині, ні зовні, вона не є кольором чи формою, звуком, запахом, смаком, відчуттям дотику. Такою ж є й природа будди».

Незважаючи на те, що природа будди є у всіх живих створінь, вона не може знаходитися в них чи у чомусь взагалі, позаяк усе є перемінним і минушим, а природа будди є постійною, незмінною й незнищеною, понад те, вона взагалі не може *перебувати*, адже перебувати може лише минуше. Перебувати вона може лише у розумінні «перебувати вічно», як це звучить у відомій крилатій фразі з сутри: «природа будди перебуває постійно й не знає змін (佛性常住無變易)» [Mahāparinirvāṇa-sūtra, № 374].

Власне термін *ākāśa* (虛空) не є новим для історії буддизму, оскільки *ākāśa* — це одна з *asaṃskṛta*-дгарм. Ми знаємо, що згідно з буддійською

<sup>11</sup> В індійській філософсько-релігійній традиції, як буддійській, так і небуддійській, термін *ākāśa* має свій специфічний спектр значень, одне з яких можна передавати як «простір», але тут ми розглядаємо його лише в контексті цього дослідження, логіка якого приводить нас до перекладу «порожнеча». Втім, термін оригіналу завжди зазначено для точного слідування думці оригіналу.

теорією дгарм усі дгарми поділяються на дві головні групи: *saṃskṛta* та *asaṃskṛta*, тобто втягнуті в буття та не втягнуті в буття (інакше, зумовлені та незумовлені). Переважна більшість дгарм належить до першої групи й складає струмінь мирського буття, позаяк їм притаманні чотири ознаки «дгарм, втягнутих у буття»: народження, перебування, зміна та зникнення [Розенберг, 1991: р.120]. Натомість до другої належать лише три дгарми, не втягнуті у круговерт буття: *ākāśa* (虛空), *pratisaṃkhyā-nirodha* (擇滅), *apratisaṃkhyā-nirodha* (非擇滅)<sup>12</sup>.

«Нірвана-сутра», відштовхуючись від цього значення терміна *ākāśa*, ще більш переконливо обґрунтовує «порожність» природи будди:

善男子。一切有爲皆是無常。虛空無爲是故爲常。佛性無爲是故爲常。虛空者即是佛性。[Mahāparinirvāṇa-sūtra, № 374].

«Добрий сину! Усі *saṃskṛta* [дгарми] є непостійними, порожнеча (虛空, *ākāśa*) належить до *asaṃskṛta* [дгарм], тому вона є постійною. Природа будди є постійною, оскільки вона — *asaṃskṛta*. Порожнеча (虛空) — це і є природа будди».

Порожнеча-*ākāśa* (虛空) висувається в сутрі на перший план і стає «порожнечею першого значення» («порожнечею у вищому значенні») 第一義空 (кит. *dī-i кун*, яп. *daūmiri-кū*, санскр. *paramārtha-śūnyatā*)<sup>13</sup>:

善男子。佛性者名第一義空。第一義空名爲智慧。所言空者不見空與不空。智者見空及與不空。常與無常苦之與樂我與無我。空者一切生死。不空者謂大涅槃。乃至無我者即是生死。我者謂大涅槃。見一切空不見不空不名中道。乃至見一切無我。不見我者不名中道。中道者名爲佛性。以是義故。佛性常恒無有變易。[Mahāparinirvāṇa-sūtra, № 374].

«Добрий сину! Природа будди — це порожнеча першого значення (第一義空). Порожнеча першого значення — це мудрість. Те, що називають пустопорожнім (空), — це коли не бачать і порожнечу, і не-порожнечу, мудрість — це коли бачать і порожнечу, і не-порожнечу, постійність і непостійність, страждання і блаженство, «Я» і «не-Я». Порожнече (空) — це вся сансара. Не-порожнече (不空) — це велика нірвана. Й так само [з усіма чо-

<sup>12</sup> У класифікації на 100 дгарм до них додають ще три дгарми: *acala-nirodha* (不動滅), *saṃjñā-vedanā-nirodha* (想受滅), *tathatā* (眞如).

<sup>13</sup> У спорідненій з «Нірвана-сутрою» за загальним спрямуванням думки «Лотосовій сутрі» цей термін не подибуємо, але вже тут є згадки про те, що сутність усіх дгарм є подібною до порожнечі-*ākāśa*: 菩薩觀諸法性無有二相 猶如虛空又見佛子心無所著 («бодгісаттви бачать, що природа всього сушого (дгарм) є не-подвійною, що вона подібна до порожнечі, а серце синів будди не має прив'язаностей») [Saddharma-puṇḍarīka-sūtra, № 262]. Згадки про порожнечу-*ākāśa* у зв'язку з неподвійністю є також у праджняпарамітських сутрах.

З іншого боку, вираз «порожнеча першого значення» (第一義空) траплявся й у більш ранніх буддійських текстах, наприклад, у *Saṃyuktāgama-sūtra* (雜阿含經), але був осмислений там у контексті закону взаємозалежного виникнення [Saṃyuktāgama-sūtra, № 99]

тирма властивостями: постійністю, блаженством, самістю, чистотою] аж до «не-Я» (無我), яке є сансарою, і «Я» (我), яке є великою нірваною. Бачити, що все є порожнім, і не бачити, що [все] є не-порожнім — це не серединний шлях (中道). Й так само [з усіма чотирма властивостями] аж до «не-Я»: бачити «не-Я» усього і не бачити «Я» — це не серединний шлях. Серединний шлях — це природа будди. У цьому розумінні природа будди є постійною і не знає змін (佛性常恒無有變易)».

Як бачимо з цієї цитати, «Нірвана-сутра» у зв'язку зі своїм розумінням «природи будди» наполягає також на новому розумінні серединного шляху. Для ранньобуддійських мислителів слідування серединним шляхом означало «золоту середину» між етерналізмом та нігілізмом і полягало в осягненні того, що все є порожнім унаслідок дії закону взаємозалежного походження, але водночас є зв'язаним цим законом в один кармічний ланцюжок. З точки зору «Нірвана-сутри» цього не досить:

無明覆故令諸衆生不能得見。聲聞緣覺見一切空不見不空。乃至見一切無我不見於我。以是義故。不得第一義空。不得第一義空故不行中道。無中道故不見佛性。[Mahāparinirvāṇa-sūtra. № 374].

«Завіса невідання, що вкриває [розум] живих створінь, не дає їм побачити це. Шраваки та пратьєкабудди бачать, що все порожнє (空), але не бачать, що [все] не порожнє (不空)... тому вони не отримують порожнечі першого значення (第一義空), не отримавши порожнечі першого значення, вони не йдуть серединним шляхом (中道), а позаяк вони не йдуть серединним шляхом, то вони не бачать природи будди».

Золота середина «зміщується»: колишній серединний шлях виявляється лише однією з крайнощів, лише частиною істини, яку приймають за ціле (подібно до того, як сліпці, обмацуючи слона, приймали окремі частини його тіла за власне слона). Натомість повна істина полягає у тому, що все суще — є порожнім (нереальним), але природа будди є не порожньою (реальною). Причому більш важлива саме друга, позитивна «половина» серединного шляху — осягнення «порожнечі вищого значення», позаяк це і є стан будди:

菩薩摩訶薩無所得者名常樂我淨。菩薩摩訶薩見佛性故得常樂我淨。是故菩薩名無所得。有所得者名無常無樂無我無淨。菩薩摩訶薩斷是無常無樂無我無淨。是故菩薩名無所得。復次善男子。無所得者名第一義空。菩薩摩訶薩觀第一義空悉無所見。是故菩薩名無所得。有所得者名爲五見。菩薩永斷是五見故得第一義空。是故菩薩名無所得。[Mahāparinirvāṇa-sūtra, № 374].

«Бодгісаттви-магасаттви<sup>14</sup> нічого не отримують — це і є постійність, блаженство, «Я» та чистота (常樂我淨). Бодгісаттви-магасаттви бачать природу будди (佛性) й тому отримують постійність, блаженство, «Я» і чистоту.

<sup>14</sup> Бодгісаттви-магасаттви — ті, хто досяг такого високого рівня досконалості, що їм залишився лише крок до того, аби стати буддами та увійти до нірвани.

Тому бодгісаттв називають «тими, хто нічого не отримує» (無所得). Якщо щось отримується (有所得) — це називають не-постійністю, не-блаженством, «не-Я» і не-чистотою. Бодгісаттви-магасаттви полишають ці не-постійність, не-блаженство, «не-Я» й не-чистоту, й тому їх називають «тими, хто нічого не отримує». Далі, добрий сину! Коли нічого не отримується — це зветься порожнечою першого значення (第一義空). Бодгісаттва-магасаттва прозрів порожнечу першого значення, не має більше жодних поглядів. Тому бодгісаттву називають «тим, хто нічого не отримує». Ті ж, хто щось отримує, виявляються носіями п'яти [хибних] поглядів. Оскільки бодгісаттва назавжди поклав край цим п'яти [хибним] поглядам, він отримує порожнечу першого значення (得第一義空). Тому бодгісаттв називають «тими, хто нічого не отримує» (無所得).

«Отримати порожнечу першого значення» — це воістину «нічого» не отримати або ж отримати «ніщо». Оскільки ж «ніщо» не може бути предметом володіння, то немає й самого володіння. Таким чином, побачити природу будди означає повністю звільнитися від володіння як такого<sup>15</sup>, а отже й від будь-якої прив'язаності та залежності, які породжують страждання, а це і є вихід з круговерті сансари.

Отже, згідно із вченням «Нірвана-сутри», слідування серединним шляхом передбачає досягнення не лише «порожнечі» як ілюзорності 空 (*śūnyatā*), але й «порожнечі» як істинної реальності — порожнечі-*ākāśa* (虛空) або «порожнечі першого значення», «найвищої порожнечі» (第一義空), яка є єдиною можливою формою існування істинної реальності і є нічим іншим, як природою будди (佛性). Таким чином, ми з'ясували, що у філософсько-релігійній традиції магаяни вчення про «порожнечу» набуло подальшого розвитку і тепер не лише не суперечило вченню про «природу будди», а стало її реальним онтологічним субстратом.

#### ДЖЕРЕЛА

*Махапаринирванасутра* (новые фрагменты) // Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 1. Изд. текстов, исслед. и коммент. Г.М. Бонгард-Левина и М.И. Воробьевой-Десятовской. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985. — С. 37—64.

*Махапаринирвана-сутра* (фрагмент № 2. Дополнение) // Памятники индийской письменности из Центральной Азии. Вып. 2. Изд. текстов, исслед. и коммент. Г.М. Бонгард-Левина и М.И. Воробьевой-Десятовской. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. — С. 256—259.

*Махаянская “Сутра о нирване”* (избранные главы) / Пер. с комм. Ф.В. Шведовский, под ред. Т.П. Григорьевой. — М., 2004. — 139 с.

<sup>15</sup> Оскільки у цьому розумінні отримати природу будди цілковито неможливо, у буддійській літературі є популярним вираз «побачити природу будди», тобто досягнути «природу будди», відкрити та пізнати її в собі.

- Розенберг О.О. Труды по буддизму. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства “Наука”, 1991. — 295 с.
- Сутра о Бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всебъемлющая Мудрость. — М.: Научно-издательский центр “Ладомир”, 1998. — 537 с.
- Торчинов Е.А. Введение в буддологию. Курс лекций. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. — 304 с.
- Фо син лунь 佛性論 (яп. Буссьō-рон) (天親菩薩) // Тайсьō синсьō Дайдзōкьō 大正新脩大藏經. — Т. 31. — № 1610. — С. 787—813 // Электронный ресурс. — Режим доступа: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/> (s. a.).
- Шведовский Ф.В. «Сутра о нирване»: толкование японского буддийского мастера Нитирэна: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09 / Институт Востоковедения РАН. — М., 2004. — 232 с.
- Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota* / Ed. by Paul J. Griffiths and John P. Keenan. — Tokyo: Kenkyusha Printed Co., 1990. — 194 p.
- Laṅkāvatāra-sūtra (кит. Ленце цзин 楞伽經, яп. Рьōга-кьō) // Тайсьō синсьō Дайдзōкьō 大正新脩大藏經. — Т. 16. — № 671. — С. 514—586 // Электронный ресурс. — Режим доступа: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/>.
- Mahāparinirvāṇa-sūtra (кит. Да баньнепань цзин 大般涅槃經, яп. Дайхацунехангьō) (переклад китайською Дгармакшеми 曇無讖) // Тайсьō синсьō Дайдзōкьō 大正新脩大藏經. — Т. 12. — № 374. — С. 365—604 // Электронный ресурс. — Режим доступа: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/>.
- Mahāparinirvāṇa-sūtra (кит. Да баньнепань цзин 大般涅槃經, яп. Дайхацунехангьō) (переклад китайською Джнянабгдри 慧嚴) // Тайсьō синсьō Дайдзōкьō 大正新脩大藏經. — Т. 12. — № 375. — С. 605—852 // Электронный ресурс. — Режим доступа: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/>.
- Mahāparinirvāṇa-sūtra (кит. Фошо дабаньнихуань цзин 佛說大般泥經, яп. Буссецу-дайхацунайон-кьō) (переклад китайською Фа-сяня 法顯) // Тайсьō синсьō Дайдзōкьō 大正新脩大藏經. — Т. 12. — № 376. — С. 853—899 // Электронный ресурс. — Режим доступа: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/>.
- Nehaṅgyō (涅槃經) // Digital Dictionary of Buddhism / Ed by A. Charles Muller // Электронный ресурс. — Режим доступа: <http://buddhism-dict.net/ddb> (s. a.).
- Saddharma-puṇḍarīka-sūtra (кит. Мяофа лянхуа цзин 妙法蓮華經, яп. Мьōхō-ренгекьō) (переклад китайською Кумарадживи 鳩摩羅什) // Тайсьō синсьō Дайдзōкьō 大正新脩大藏經. — Т. 9. — № 262. — С. 1—62 // Электронный ресурс. — Режим доступа: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/>.
- Saṃyuktāgama-sūtra (кит. Цза ахань цзин 雜阿含經, яп. Дзō-агонгьō) (переклад китайською Гунабгдри 求那跋陀羅) // Тайсьō синсьō Дайдзōкьō 大正新脩大藏經. — Т. 2. — № 99. — С. 1—373 // Электронный ресурс. — Режим доступа: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/>.
- Tathāgataḡarbha-sūtra (кит. Дафанден жулайцзан цзин 大方等如來藏經, яп. Дайхōдō-ньорайдзō-кьō) (переклад китайською Буддгабгдри 佛陀跋陀羅) // Тайсьō синсьō Дайдзōкьō 大正新脩大藏經. — Т. 16. — № 666. — С. 457—460 // Электронный ресурс. — Режим доступа: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/>.
- Tathāgataḡarbha-sūtra (кит. Дафангуан жулайцзан цзин 大方廣如來藏經, яп. Дайхōкō-ньорайдзō-кьō) (переклад китайською Амогваджри 不空) // Тайсьō синсьō Дайдзōкьō 大正新脩大藏經. — Т. 16. — № 667. — С. 460—466 // Электронный ресурс. — Режим доступа: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/>.

*The Mahayana Mahaparinirvana Sutra* / Translated into English by Kosho Yamamoto. — London: Nirvana Publications, 1999—2000). — 491 p. // Електронний ресурс. — Режим доступу: <http://www.nirvanasutra.org.uk>.

Zimmermann M. A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra, The Earliest Exposition of The Buddha-Nature Teaching In India // *Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddhica VI*, The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2002. — 444 p.

---

**Анастасія Стрелкова** — кандидат філософських наук, докторантка відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — історія філософсько-релігійної думки Сходу (буддизм), культура Японії.

---

*Оксана  
Довгополова*

## **МІРКУВАННЯ ЩОДО МЕТОДУ АІСТОРИЧНОГО РЕКОНСТРУЮВАННЯ**

---

Роздуми над книжками, виявляється, не ходять поодиноці. Репліка Вадима Менжуліна на монографію Вахтанга Кебуладзе «Феноменологія досвіду» з'явилася, коли авторка цих рядків саме збиралася поділитися власними роздумами щодо методу аісторичного реконструювання, що його описано в монографії. Мій намір проаналізувати можливості та небезпеки згаданого методу трансформувався під час читання репліки в бажання прискіпливіше придивитися до власного бачення тексту В. Кебуладзе, адже досвід його переживання у В. Менжуліна і в мене майже радикально не збігається. Тому дозволю собі викласти тут міркування не стільки щодо методу аісторичного реконструювання, скільки щодо його критичного сприйняття в тій версії, яку ми бачимо в роздумах В. Менжуліна.

Нагадаю, що йдеться про запропонований автором «Феноменології досвіду» метод, який передбачає знаходження додаткових дослідницьких можливостей через реінтерпретацію та реактуалізацію певної ідеї чи концепції. Ми переносимо ідею чи концепцію до нового контексту і таким чином знаходимо новий ракурс її актуальності. В. Кебуладзе наголошує, що використання таких методологічних процедур не є його винаходом, та ілюструє це твердження посиланням на твори Ж.-П. Сартра, Е. Гусерля, М. Мамардашвілі, В. Рьода. На думку В. Кебуладзе, ми незрідка можемо

побачити саме такий шлях використання ідей попередників у творах оригінальних теоретиків — подекуди власне свідоме порушення хронології відкриває той ракурс бачення проблеми, що не з'являється в інший спосіб.

У розміщеній в четвертому числі «Філософської думки» за 2012 рік репліці В. Менжуліна лунає здивування стосовно методу аісторичного реконструювання. За думкою В. Менжуліна, В. Кебуладзе суперечить сам собі, адже бачить розвиток феноменології цілком історично, й тому декларована «аісторичність» не працює. Показовою в цьому контексті є назва «Роздумів» — «Метод *аісторичного* реконструювання як *історичний* метод». В. Менжулін припускає, що автор «Феноменології досвіду» не бере до уваги досвід осмислення історичного часу в рамках історичної науки [Менжулін, 2012: с. 128] — а саме підходи, що формуються в рамках широкого напрямку методологічних пошуків, що можуть бути об'єднані спільною назвою «нового історизму» [там само, с. 130]. Як вважає В. Менжулін, В. Кебуладзе залишається в полоні застарілих страхів трансцендентальної феноменології, пов'язаних з відторгненням старого історизму, потлумачуваного як релятивізм і хронікалізм. Автор «Феноменології досвіду» ігнорує той факт, що історична думка ще на межі ХІХ—ХХ сторіч пододала вплив позитивізму та історизму [там само, с. 132]. Метод аісторичного реконструювання в трактовці В. Менжуліна постає як не просто історичний, а суперісторичний — він «спонукає до породження нових ідей та концепцій, тобто до створення історії» [там само].

Цілком зрозумілим є занепокоєння професійно пов'язаної з історією людини, коли вона наражається на заклик до будь-яких аісторичних вправ. Близька до Менжулінової підозрілість охопила й мене ще з першого погляду на зміст «Феноменології досвіду». Але занепокоєння поступилося місцем зацікавленості та розумінню суголосності власного методологічного пошуку тому, що В. Кебуладзе називає методом аісторичного реконструювання. Аісторичність у цьому випадку не протистоїть історичному баченню — дослідження розгортається в іншій, ніж історична, площині.

В. Менжулін закидає авторові «Феноменології досвіду» не помічену ним самим історичність, а отже, непослідовність. Як на мене, В. Кебуладзе переконливий саме тим, що він добре розуміє, в чому полягає сутність історичного погляду, і саме на цьому розумінні прокреслює таке поле використання *історичного* матеріалу, яке створює можливості вибудовування оригінальної філософської стратегії. Мою «історичну» занепокоєність В. Кебуладзе заспокоїв вимогою бачити чітку темпоральну дистанцію між собою і мислителем, спадщину якого ми вивчаємо [Кебуладзе, 2011: с. 39]. Саме дистанціювання та відсутність спроб втягнути того, кого вивчаєш, до філософських суперечок свого часу — ознака історичного бачення. В. Кебуладзе проголошує свою готовність залишатися в розмові з уже всталеними концепціями на позиції неупередженого спостерігача,



тобто історика [там само]. Історичний погляд не є прихованим у дослідженні (чи незрозумілим для самого автора), як це здається В. Менжуліну. В. Кебуладзе чітко висловлює власну позицію в баченні історичного, при цьому саме в тому аспекті, який робить історію історією — в баченні не-подоланої темпоральної дистанції, яка не дозволяє нам спробувати вступити в безпосередню розмову з людиною, що залишилася в минулому.

Саме цей фрагмент «Феноменології досвіду» переконує в тому, що порівняння в роздумах В. Менжуліна аісторичної стратегії Кебуладзе з раціональною реконструкцією, згаданою Ричардом Рорті серед чотирьох жанрів історико-філософського письма [Менжулін, 2012: с. 130], не є релевантним. По-перше, дослідження Кебуладзе не є історико-філософським. По-друге, те, що Р. Рорті називає раціональною реконструкцією, характеризується убачанням можливості вести з померлими мислителями розмови та дискусії ніби із сучасниками. Саме така позиція є неможливою в оптиці В. Кебуладзе, адже його сприйняття історичного визначається відчуттям неподоланої дистанції. Він не має наміру побалакати з Гусерлем або Сартром за чарочкою. Вилучення окремих ідей чи концепцій зі спадщини мислителів минулого не передбачає в концепції В. Кебуладзе бажання понавчати попередників, як краще подати їхню думку або вказати на їхню «історичну обмеженість» чи «вічну актуальність» (що в цьому разі байдуже). Звернення до історико-філософської теми у «Феноменології досвіду» зумовлене саме необхідністю пояснити свою стратегію, яка розгортається якраз не у площині історії філософії. У відносинах з історико-філософським матеріалом ми не маємо стати на позицію розчинення в думці Платона і Аристотеля, Томи й Ансельма, Декарта і Лока, Канта і Гегеля, Гусерля і Гайдегера. Ця позиція неминуче приведе нас до неможливості створити щось оригінальне у філософії [Кебуладзе, 2011: с. 38]. Саме тому ми й маємо підходити до мислителів минулого з історичної позиції — позиції неупередженого спостерігача, який бачить темпоральну дистанцію [там само, с. 39]. — І робити крок у бік створення власного філософського проекту.

Принципово важливим для розуміння сутності ставлення В. Кебуладзе до історичного знання є, як на мене, либонь провокаційне, але цілком прозоре твердження — «хронологію варто добре вивчити в школі, аби потім доволіно бавитися з нею задля утворення нових оригінальних концепцій» [там само, с. 46]. Звернімо увагу саме на першу частину твердження — маючи намір самостійно просуватися полем філософського дослідження, спочатку необхідно чітко прокреслити саме хронологію. Тільки засвоївши хронологію, ми можемо очікувати ефективності від аісторичних експериментів. Саме в залізно-чіткому розумінні хронології ми можемо відкрити потенціал виокремлення елементів концепцій минулого та ре-актуалізації їх в новому контексті. Марно протиставляти історичну й

аісторичну інтенції в дослідженні. Аісторичні конструювання можливі *тільки* в контексті вираженої історичної позиції. Інакше претензія на оригінальність залишається саме претензією людини з «кашею в голові».

Метод аісторичного реконструювання, звісно, не може бути рекомендований студентам під час написання курсової роботи, адже вони «ще не вивчили хронологію» в широкому сенсі цього слова. Метод цей взагалі не може бути «рекомендований», хоча неодноразово демонстрував власну плідність у творах зрілих теоретиків, що намагаються «намацати» нові шляхи розвитку думки. Можна навести значно більше прикладів, ніж їх знаходимо на сторінках «Феноменології досвіду», але згадані приклади є цілком показовими. В цьому контексті метод аісторичного реконструювання можна порівняти з описаним Ф.Р. Анкерсмітом «піднесеним історичним досвідом» — він стає основою для надзвичайних відкриттів, але його не можна засвоїти на кшталт будь-якої дослідницької техніки.

Завважу, що метод аісторичного реконструювання може спрацювати і в історико-філософському дослідженні. Розрізнення між «фабулою» і «сюжетом» (яке Кебуладзе вбудовує до свого методу) та реконтекстуалізація ідей мислителів минулого можуть не тільки вказати шлях власного філософського пошуку, а й надати унікальній інструментарій для аналізу самих концепцій. Саме розуміння потенціалу використання методу в цьому контексті створило в мене відчуття суголосності моїх власних методологічних пошуків дослідницькій стратегії В. Кебуладзе. Адже може статися, що фабули у кількох мислителів нібито однакові, але сюжети, до яких вбудовані їхні думки, радикально різні. Саме намагання зрозуміти концепції філософії історії двох істориків-філософів початку ХХ століття привело авторку цих рядків до прочитання їхніх концепцій через постмодерністську філософію історії та неоплатонічне бачення світу. Взавши в руки монографію В. Кебуладзе, я просто отримала опис методу, який намагалася вибудувати сама (дозволю собі обмежитись тут тільки згадкою про цей досвід, позаяк цей текст має за мету обговорити моменти незгоди з критикою В. Менжуліна).

Можливо, саме власні пошуки та суголосність їх із висновками В. Кебуладзе створили модус мого бачення методу аісторичного реконструювання, відмінний від бачення В. Менжуліна. Замислившись над причинами настільки різного бачення одного тексту, я почала прискіпливо вдивлятися до того, що могло стати причиною, гадаю, хибного розуміння методу. Можу припустити, що проблема полягає у його назві — людина, яка працює з історичним матеріалом, ставиться до назви «аісторичне» з підозрою. Критику В. Менжуліна саме на цьому й побудовано — він убачає проблему в незнанні автором «Феноменології досвіду» традиції нового історизму. Вахтангові Кебуладзе можна закидати відсутність посилань на теоретиків, що вивели історичне знання з-під влади релятивізму й

позитивізму. Але посилання на тих самих Б. Кроче, істориків школи «Анналів», Г. Вайта в контексті бачення історичного знання в сучасній гуманітаристиці є майже ритуальними. Якщо висновки дослідження можуть бути обґрунтовані в межах значущих для автора теорій, чи є вадою відсутність посилання на очевидне? Сам хід думки автора, як на мене, демонструє нам позицію, прокреслену саме в контексті нового історизму.

Так само, як поняття «аісторичності», читача бентежить і «реконструювання». Поняття реконструювання як у філософському, так і в історичному знанні є, мабуть, надто перевантаженим. Усе розпочиналося на межі ХІХ—ХХ сторіч із зізнання істориків у тому, що будь-яке знання про минуле є не воскресенням чи відтворенням, а саме *конструюванням*, причому на каркасі питань, які порушує історик, спрямовуваний занепокоєністю власної епохи. За декілька десятків років різновиди реконструювання довелося вже класифікувати (як це робить згадуваний В. Менжуліним Р. Рорті). Власне, поява в гуманітарному просторі ще одного методу під назвою «реконструювання» може викликати опір саме з огляду на його назву. Тим паче, що насправді процедура, яку здійснює В. Кебуладзе, не є *ре*-конструкцією.

Метод, що його Вахтанг Кебуладзе називає методом аісторичного реконструювання, стає для його автора чудовим дороговказом у філософському пошуку. Результатом не тільки описання, а й використання методу є монографія, що стала подією у вітчизняному гуманітарному просторі. Усвідомлюючи, що В. Менжулін розуміє внутрішні «пружини» думки В. Кебуладзе значно краще за мене, дозволю собі припустити, що критик припустився певного нерозуміння. Чи, може, авторка цих рядків убачає в тексті «Феноменології досвіду» більше, ніж хотів сказати автор? Так чи інакше, концепція В. Кебуладзе вже створює те саме нелінійне письмо, яке він описує як граничну реалізацію власного методу.

#### ДЖЕРЕЛА

Кебуладзе В. Феноменологія досвіду. — К.: Дух і літера, 2011. — 280 с.

Менжулін В. Метод аісторичного реконструювання як історичний метод // Філософська думка. — 2012. — № 4. — С. 127—133.

---

*Оксана Довгополова* — доктор філософських наук, професор кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова

---

---

*Олександр  
Киричок*

## САКРАЛЬНА ГЕОГРАФІЯ І ФЕНОМЕН ПАЛОМНИЦТВА

---

**Хортицький семінар: Сакральна географія і феномен паломництва: вітчизняний і світовий контекст :** Зб. наук. пр. / Науковий редактор і упорядник Ю. Завгородній.

*Запоріжжя: Дике Поле, 2012. — 229 с.*

Це видання стало результатом наукових семінарів, що відбувалися влітку 2008 і 2009 років на острові Хортиця в межах уже традиційної «Хортицької прадакшини» (щорічного обходу острова групою однодумців, небайдужих до багатющого сакрального простору Запоріжжя та України), а також залучення широкого кола відомих у галузі сакральної географії та паломництва фахівців з України, Росії та Японії. Меценатами видання виступили Запорізька міська рада та приватні особи із Запоріжжя (Василь Зозуль, Анатолій Постол, Тім Самарський, Арнольд Сокульський) і Києва (Дмитро Луценкоє, Олег Ткаченко, Людмила Філіпович).

Одразу зазначу, що видання унікальне, насамперед з огляду на запропоновану проблему. Незважаючи на те, що терміни «сакральна географія» та «феномен паломництва» в останні десятиріччя досить широко представлені в наукових та філософських текстах, важко пригадати хоча б одне вітчизняне видання, присвячене власне цим двом феноменам. А отже, поява даної книжки є загалом виправданим кроком, покликаним привернути увагу до цих актуальних, перспективних і міждисци-

плінарних напрямків, ще мало запитуваних вітчизняними фахівцями, як зазначено в анотації до книги.

Цілком логічним стало розміщення на початку збірки статті московського мистецтвознавця та візантолога Олексія Лідова, котрий досить успішно популяризує цю тематику в Росії, а також передмови ініціатора та редактора-упорядника видання, київського філософа Юрія Завгороднього, який вже не один рік реалізовує аналогічну стратегію в Україні. Щоправда, сам О. Лідов, пропонує альтернативу вже певною мірою усталеного поняття «сакральна географія» і вживає інший, запроваджений ним самим термін «ієротопія», який він визначає як «утворення сакральних просторів, розглянуте як особливий різновид творчості і одночасно царина історичних досліджень, у якій оприявнюються та аналізуються конкретні приклади даної творчості» [Хортицький семінар, 2012: с. 12—13]. Поняття «ієротопія» в розумінні «творіння людських рук», введене в обіг московським дослідником, вочевидь відсилає до категорії «ієрофанія» як «вторгнення священного» (що її запровадив М. Еліаде у праці «Сакральне і профанне», 1957) й розширює його смислове поле [Хортицький семінар, 2012: с. 13].

Характерна особливість книги полягає в тому, що її не можна вписати в якийсь один, наприклад філософський чи релігієзнавчий формат, як і розглядувані в ній феномени. Вихідні уявлення щодо обох взаємопов'язаних явищ мають нібито філософську природу, адже спираються на глибинні постулати сприйняття простору, котрі зумовлюють не тільки складні раціональні інтуїції, а й занурення в найрозмаїтіші сакральні та профанні смисли, способи організації життєвого світу людини, заплутану систему сакральних маркувань географічних топосів. До всіх цих варіацій смислів та уявлень лише зрідка звертається академічна онтологія чи філософія пізнання, хоча дедалі більше вочевиднюється неможливість осягнення «філософської парадигми» у сприйнятті простору без парадигми «культурологічної», як твердить один із авторів книги Дмитро Метілка.

Гадаю, що саме усвідомлення важливості культурного контексту філософських рефлексій простору стало визначальним чинником плюралістичності збірки. Авторський колектив був сформований із людей, різною мірою віддалених чи наближених до академічного середовища й охопив як незалежних дослідників, так і вчених, що репрезентують солідні наукові установи різних країн (Інститут філософії НАН України, Інститут схождознавства НАН України, Університет Кейо (Токіо), Інститут світової культури МДУ (Москва) тощо). Відповідно, і зміст статей унаочнює множинність сакральних топосів світу (України, Росії, Західної Європи, Індії, Японії, Монголії, Бурятії), розгортаючись в діапазоні від дослідження сакрального простору окремого святилища (С. Пашник, С. Капранов) до реконструкції сакральної чи паломницької географії цілих регіонів і культур (І. Осташук, М. Содномпілова, О. Хижняк).

Збірка тематично поділена на кілька розділів. Перший поряд з уже згаданим дослідженням Олексія Лідова містить спробу концептуального аналізу феноменів сакральної географії та паломництва у статтях Д. Метілки (Запоріжжя) «Способи репрезентації простору і культурні практики» та «Сакральна географія у добу глобалізації». Другий розділ присвячено острову Хортиця, який у наш час дедалі частіше фігурує як сакральний центр України. Саме таким лейтмотивом проникнута стаття Юрія Завгороднього (Київ) «Микола Гоголь, Тарас Шевченко й острів Хортиця: модерні витоки відродження давньої святині». Досить цікаві та малодосліджені аспекти сакрального острова актуалізуються у статтях «“Зоряні олені Хортиці”: історико-культурний контекст» Арнольда Кононюка (Запоріжжя) і «Символіка святилища-обсерваторії на о. Хортиця та спроба її інтерпретації» Світоvida Пашника (Запоріжжя). У третьому розділі вміщено ґрунтовні статті Івана Остащука (Київ) «Сакральний символізм паломництва в західноєвропейському християнському дискурсі» та Надії Шуртової (Іжевськ) «Вшанування традиційних удмуртських святилищ у ХХ столітті». Остання стаття провідного дослідника сакрального простору Удмуртії презентує великою мірою унікальний і водночас узагальнювальний польовий матеріал, що стосується святилищ і залишків традиційних удмуртських вірувань у ХХ столітті. Четвертий — найбільший — розділ «Центральна, Південна і Східна Азія» містить сім статей: «Символічна географія шиваїтських агам на прикладі текстів “Сваччханда-тантри” і “Сканда-пурани”» Олега Єрченкова та Катерини Калінкіної (Іжевськ), «Наланда як сакральний буддійський топос» Юрія Завгороднього (Київ), «Сінтоське святилище як текст: приклад Сумійосі тайся» Сергія Капранова (Київ), «Паломництво до 34 храмів Каннон у Тітібу в контексті японської паломницької традиції» Андрія Накорчевського (Токіо), «Зібрання кїїлхор, або мандал в зібранні Одеського музею західного і східного мистецтва» Олени Огневої (Луцьк — Київ), «Сакральний простір монгольських народів у ретроспективі і сучасності» Марини Содномпілової (Улан-Уде), «Паломництво у давньоіндійському буддизмі: смисл і значення у формуванні буддійського культу» Ольги Хижняк (Санкт-Петербург). Цей розділ книги, власне, як і решта, добре ілюстрований, містить докладні примітки та розлогу бібліографію.

Вдалим доповненням до видання, що додало йому особливої інтелектуальної ваги, стали «Додатки», що вміщують стенограму телепередачі «Контекст» (м. Запоріжжя, від 13 липня 2009 року), присвяченої Хортицькому обходу, а також рубрику «Свідчення про Хортицю: друга половина ХХ ст.» та поетичні сторінки.

На тлі таких авторських та тематичних відмінностей збірка, попри те, не справляє еклектичного враження і не втрачає фахового рівня, ба більше — у контексті, інтуїтивно, схоплюються елементи універсального для

всіх культур «сакрального просторового мислення», схожі способи організації сакрального простору та базові когнітивні інваріанти в його сприйнятті, котрі, сподіваюсь, у майбутньому посприяють інституціалізації сакральної географії як окремої царини знань. Окрім того, чи не кожна праця, хоча й різною мірою, пропонує читачеві інноваційний матеріал. Наприклад, стаття відомого сходознавця, професора університету Кейо (Токіо) Андрія Накорчевського містить переклад з японської десяти записів про дива храмів Каннон у Тітібу з колекції гравюр, що належать авторові [Хортицький семінар, 2012: с. 218—219].

Спроби розв'язання певних наукових проблем, пов'язаних із сакральною географією та паломництвом, на сторінках книги поєднуються з порушенням нових питань, на які ще не знайдено відповіді, і в цьому — особлива цінність даної збірки. Звернімося лише до двох із них, чи не найочевидніших.

Перша проблема пов'язана з труднощами ідентифікації самого предмета сакральної географії. Адже архаїчна духовність, на матеріалах якої переважно ґрунтуються такі студії, тяжіє до тотальної синкретичності, охоплюючи не тільки сакральне і простір, а й час, матерію, соціум, текст, людину, тілесність тощо, і з цього континууму часто доволі важко виокремити якийсь домінантний зв'язок. У матеріалах рецензованої збірки можна, наприклад, помітити певну колізію реконструкції взаємозв'язку простору і тілесності в японській культурі. Так, один із авторів — С. Капранов, з посиланням на Г. Навлицьку, твердить про відсутність у японській традиції організації святилища сінто «антропоморфного втілення, яке уможливило наділення простору функцією божественної сутності» [Хортицький семінар, 2012: с. 181]. Водночас інший автор — Андрій Накорчевський, досліджуючи японську паломницьку традицію, що сформувалася під впливом буддизму магаїни, формулює дещо іншу думку. Переповідаючи текст «Паломництва по Західним краям» він пише: «Уві сні бодгісаттва Каннон звертається до легендарного засновника цього маршруту імператора Кадзана й каже, що “розділив своє тіло на 33 частини” і що вшанування його тіл через відвідування храмів, в яких вони розміщені, є найбільш ефективним засобом позбавлення від страждань» [Хортицький семінар, 2012: с. 209]. Таким чином, постає питання: наскільки універсальним для різних культур було уявлення про простір як велике тіло і яким чином ці уявлення узгоджувались із сакралізацією простору. Відштовхуючись від цього, ми також можемо актуалізувати феномен чудодійної живучості соціального органіцизму в західноєвропейській філософії, зокрема в політичній філософії Платона, Гобса, Спенсера та ін.

Однак найважливішою проблемою, що постає в контексті статей збірки, є осягнення укоріненості європейської людини в розміченому сакральними топосами географічному середовищі й одночасно — її екзистенційну

ексцентричність, загубленість» у просторі, позбавленість — через власну природу — сталого місця, часу й батьківщини, з чим безпосередньо пов'язаний феномен паломництва у християнській культурі. Адже, як пише один із авторів рецензованої книги І. Остащук: «... в Христовій релігії немає “своєї землі”, про яку говорить теологія ісламу... *Homo viator* — людина мандрівник, паломник — це, власне, християнський екзистенційний і культурний феномен» [Хортицький семінар, 2012: с. 105].

Таким чином, книга, яка нібито за задумом була присвячена архаїчній духовності, стала напрочуд сучасною. Адже, з одного боку, ми маємо глобалізований світ, що характеризується «втратою центру» і майже повним «зникненням сакрального як соціологічного феномену» [Хортицький семінар, 2012: с. 59], а з іншого — сакральний простір був, є і залишається базовим атрибутом світосприйняття людини та продовжує, хоча й у крипторелігійних формах, організовувати її життєве середовище.

Сподіваюся, що дане видання так само, як і хортицькі заходи, які йому передували, є не останнім, а всі докладені до його реалізації зусилля згодом окреслять новий дослідницький горизонт в українській гуманітарній науці.

---

*Олександр Киричок* — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і суспільних наук ВДНЗ «Українська медична стоматологічна академія». Сфера наукових інтересів — політична філософія, історія політичної філософії, політично-філософські ідеї в культурі Київської Русі, зв'язок сакральної топології і політики в давньоруській культурі.

---



*Михайло  
Бойченко*

## **НА ЗАХИСТ АКАДЕМІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ, або Чи потрібна нам філософія «пост»?**

---

Написання цієї статті зумовлене потребою осмислення того виняткового становища, в якому перебуває філософія у вітчизняній системі освіти. З одного боку, саме філософія завжди продукувала взірці академізму і свідомо обґрунтовувала його критерії. В Україні філософія зберегла з радянських часів статус обов'язкового елементу освіти для всіх студентів та обов'язкового іспиту для всіх аспірантів — і це тоді, коли філософія перестала ідеологічно обслуговувати державний режим і намагається розвиватися на власний розсуд. З іншого боку, сучасна вітчизняна філософія сама зазнає широкої й, на жаль, часто обґрунтованої критики за відсутність академізму. Понад те, філософи не завжди чітко знають, для чого потрібна філософія сьогодні — і річ не в тому, що вони не можуть обрати варіант відповіді, а в тому, що навіть не формулюють для себе це питання, як заздалегідь проґрашне.

Особливо вочевиднилася потреба в осмисленні сучасного стану вітчизняної філософії завдяки тематизації цього стану у спеціальному випуску провідного вітчизняного наукового філософського часопису «Філософська думка», присвяченому проблемі «Філософське знання: пострадянський контекст» [Трансформація філософського знання, 2011]. Спробуймо зосередити увагу на деяких аспектах цієї проблеми, які були явно чи неявно заторкнуті учасниками цього

обговорення, однак потребують подальших глибших експлікацій, аналізу й обґрунтованої оцінки.

Варто почати з очевидного. Практично вся європейська, якщо не світова філософія перебуває у стані «пост». Що це означає? Для нас, для світу, для самої філософії? Чи сприяє такий стан розвитку філософії як академічної дисципліни чи, може, ставить такий її статус під сумнів? Чи, можливо, власне повернення до ідеалів академічності бракує сучасній філософії?

З одного боку, сама проблема, винесена в назву тематичного боку «Філософської думки», свідчить про *недостатність продуманості й відрефлексованості актуального стану розвитку філософії в Україні*. Префікс «пост» свідчить про те, що минуле за своєю значущістю переважає сучасне — в усякому разі в самоусвідомленні тих, хто вважає характеристику нинішньої вітчизняної філософії як пострадянської сутнісною для неї. Здавалося б, нічого критичного — можливо, саме в цьому випуску авторитетного журналу зібралися епістемологічні песимісти. Щонайменше щодо одного питання (власної самоідентичності), а можливо, за власним світоглядом взагалі. Можливо. Але це — одні з кращих представників сучасної вітчизняної філософії, фахівці, відомі своєю результативною діяльністю на ниві сучасної науки. Багато з них є тими, хто, значною мірою, формує сучасне й майбутнє філософії України. Такий от парадокс.

Хотілося би сказати, що така виразна самокритичність є лише виявом і наслідком надмірної епістемологічної й особистої скромності, а втім, всерйоз применшувати власні заслуги ніхто з авторів згаданого номера, як і взагалі ніхто з філософів, не схильний. Отже, така скромність тут хоча й присутня, однак вона явно не домінує. З іншого боку, не можна сказати, що це відчуття власної меншовартості, хоча її елемент теж присутній: на тлі класиків світової філософії лише неук вважав би себе центром філософського самоусвідомлення людства.

### **Чи потрібна філософія молоді?**

Свідченням того, що явище такої незадоволеності власною філософською самоідентифікацією є ознакою не просто якогось гуртка інтелектуалів-декадентів, і навіть не лише представників якоїсь генерації, а практично є думкою всього філософського загалу, є те, що схожі, якщо не більш радикально песимістичні настрої панують і серед студентської молоді й серед не набагато старших за неї за віком викладачів.

У листопаді 2011 року наукове товариство студентів та аспірантів філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка спільно з науковим товариством студентів та аспірантів Інституту філософської освіти та науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова проводили конкурс есеїв, присвячений

Всесвітньому дню філософії, серед студентів філософських факультетів. З-поміж 14 робіт, які надійшли на конкурс, 13 були присвячені темі «Навіщо займатися філософією у XXI столітті?», яку конкурсанти обрали з трьох можливих (тему «Яке значення досягнень природничих наук для сучасної філософії?» обрав один конкурсант, а тему «Чого досягла українська філософія з часів В. Вернадського та Д. Чижевського?» не обрав жоден із конкурсантів).

Уже сама по собі ця соціологічна міні-вибірка є доволі промовистою. Звісно, можна вважати, що певною мірою конкурсанти перебували під враженням від події, що послугувала приводом проведення конкурсу: справді, саме про долю філософії загалом хочеться поговорити у Всесвітній день філософії. Але показово, що *доля філософії сприймається майбутніми фаховими філософами надто абстрактно*, без чіткого зв'язку чи то з наукою (нехай не всі цікавляться природознавством, але 1 з 14 — це надто мало), чи то з власною національною традицією філософської думки. Складається враження, ніби філософія у XXI столітті — це яка завгодно філософія, у тому числі й передусім глобально-космополітична, але не вітчизняна. Сумно. Але певною мірою така незаангажованість вітчизняними проблемами філософського розвитку, в усякому разі явна нейтральність щодо філософського патріотизму пояснюється певною мірою тим, що можна назвати філософською розгубленістю і проблемністю філософської самоідентифікації, які явно домінують у більшості представлених на конкурс робіт.

Ще більше вражає якщо не тотальний песимізм, то в усякому разі його явне переважання у відповідях студентів на запитання «Навіщо займатися філософією у XXI столітті?». Більшість стверджує, що відповіді на це запитання немає, й оптимістами серед них виглядають ті, хто вважають, що її не було, власне кажучи, ніколи.

Але ще більш сумна картина постає при аналізі того, кому надавало перевагу журі під час оцінювання. Більшість членів журі підтримали саме песимістичні роботи, або взагалі не брали до уваги наявності або відсутності позитивної налаштованості щодо долі філософії в авторів есеїв. Автор цієї статті, який входив до складу журі, виявився чи не єдиним, хто надав цьому аспектові великої, якщо не першорядної ваги. Виглядало так, що журі у своїй переважній більшості заохочує песимізм і декаданс в оцінці майбутнього філософії, зокрема й передусім в Україні. Навряд чи таке заохочення було свідомим — але від того воно не стало менш послідовним. Очевидно, йдеться про близькість поглядів журі й конкурсантів — адже вікова дистанція між ними переважно не перевищувала десять років. Це покоління нинішньої *«філософської молоді»*, тобто тих, чия свідомість формувалася впродовж останніх 10—15 років — після прийняття Україною власної Конституції й під незаперечним впливом досвіду

суверенності держави, з одного боку, і за умов невпинної мінімізації ролі держави у суспільному житті — з іншого.

Певна розгубленість молоді в питанні щодо актуальності філософії цілком зрозуміла і має досить просту причину. Вона полягає ось у чому — конкурсант *чи не вперше за час свого навчання взагалі почули питання «Навіщо філософія?»*. Якщо раніше відповідь, причому гранично одно-значну, на це питання давала держава, то нині держава цим питанням не надто переймається. Наразі повністю відсутня — на відміну від часів радянського майже тоталітарного режиму — будь-яка ідеологічна ангажованість філософії. Добре це чи погано — окреме питання, до якого повернемося нижче. Поки що лише наголошую — студенти навіть не розуміють, «навіщо» саме питання «Навіщо філософія?». Ба більше, відповіді на це питання не знають (та й саме питання не ставлять перед собою) і викладачі філософії, хоча вони в більшості своїй колись знали і відповідь на питання «навіщо філософія?», і підставовість питання «навіщо», що актуалізує запитованість філософії.

### **Філософські покоління**

Тепер стає очевидним, що зовсім не випадково значною мірою песимістичні філософські настрої молодшого покоління за своєю тональністю збігаються з настроями поколінь старших щодо цього. І хоча причини песимізму різняться, але його домінування стає дедалі явнішим. Наприкінці 80-х — на початку 90-х років минулого сторіччя всі старші покоління пережили втрату світоглядних та методологічних орієнтирів, зумовлену зламом усталеної на той час марксистської парадигми філософування в Україні. Але саме від тих, хто презентує ту генерацію нинішнього *«філософського середнього віку»*, тих, чий погляд сформувалися саме в цей зламний період, залежить зараз майбутня доля філософії. Саме ця генерація найкраще знає ціну цьому зламу — на відміну від нинішнього *«старшого філософського покоління»*, яке або пасивно змиралося з цією «реставрацією» (як звикло миритися з будь-якими рішеннями від керівних інстанцій), або свого часу зуміло зайняти ідеологічно нейтральну, але рафіновано прагматичну позицію й отримати максимальний вигравш від такого форс-мажору, або романтично очікувало від такої революції неймовірних і майже чудесних змін у стилі автоматичного національного відродження, неймовірного духовного піднесення й витворення нової сильнішої ідеології — радше національно орієнтованої. Перші розчарувалися давно і безнадійно, останні нещодавно, але чи не ще безнадійніше, лише другі ніколи не розчарувалися, оскільки навряд чи колись були зачаровані будь-якою ідеологією. Однак як результат — усі вони більшою чи меншою мірою налаштовані якщо не песимістично, то, в усякому разі, не бачать підстав для радикального заперечення песимізму, а головне — не мають у цьому потреби.

Отже, у своїй більшості старше покоління вже не має мотивації до подолання песимізму щодо ідейної, соціальної та історичної самоідентифікації української філософії, молодше покоління ще не усвідомило необхідності чіткої артикуляції такої мотивації. Таким чином, *подолання нинішнього філософського песимізму в Україні — завдання генерації нинішнього філософського середнього віку.*

Саме представники цього покоління ще мають особистий досвід спостереження за впливом конкретних філософів на соціальні зміни, що лежали в основі історичних подій — передусім це злам самої старої філософської парадигми. Цей злам не був довільним, його готували й реалізовували конкретні люди, романтики й негідники, прагматики й конформісти — більш-менш талановито і бездарно — але *конкретні особистості*, більшість з яких ще й досі з нами, хоча вже зовсім не на тих ролях, що раніше.

Саме це покоління нинішнього філософського середнього віку має ще забагато нереалізованих амбіцій і цілком достатньо сил, щоби мати хороші шанси їх реалізувати. В інтелектуальній сфері ці сили середньостатистично чи не найбільші, порівняно з іншими філософськими поколіннями. Старше філософське покоління за доби ідеологічної цензури та самоцензури мало дуже обмежені можливості різнобічно й інтенсивно розвивати свій філософський розум внаслідок значних, переважно штучних, хоча й не завжди зовнішніх обмежень. Сюди слід віднести не лише пряму ідеологічну заборону на знайомство з цілими світовими філософськими школами та традиціями, а й відсутність фізичного доступу до більшої частини сучасної світової філософської літератури, догматизм і сугестію псевдо-марксизму, який нищив філософію не менше, аніж дефіцит філософських текстів: під час посту неправильна дієта особливо шкідлива. Нинішня філософська молодь у своїй більшості взагалі «прогресує» у втраті культури роботи з філософськими текстами (за рідкісними винятками). Для цієї молоді таких текстів виявляється забагато, ознайомлення перших з останніми нерідко набуває поверхового й несистематичного характеру. Таким чином середнє покоління ще зберегло навички систематичної та заглибленої роботи з класичними текстами, отримані від покоління старшого, але не опанувало ще достатньо навички і практики так званої клікової свідомості філософської молоді.

Значно менше сил, а відповідно й менше успіхів генерація нинішнього філософського середнього віку має на ниві адміністративно-номенклатурних і комерційно-ділових зв'язків. Перший тип зв'язків і досі найкраще підтримує старше філософське покоління, другий — «молоді команди» філософів. Однак тим самим у нинішнього середнього філософського покоління менше спокус звертатися до цих нефілософських засобів досягнення філософських цілей. Для нього залишається одне — *вигострити сам філософський розум для його радикального ідейного, соціального та*

*історичного самообґрунтування.* Тим самим представники нинішнього філософського середнього віку мають свідомо взяти на себе цю місію щодо вітчизняної філософії. Певною мірою автор цієї статті також належить до наймолодших представників цього середнього покоління й цим текстом бере на себе частину зобов'язань, зумовлених цією місією.

### **Самоідентифікація сучасної філософії як філософії «пост»**

Чи стане самообґрунтування філософського розуму підставою для коректив суспільного (у тому числі ідеологічного) самовизначення України — питання відкрите. Для самої філософії це не єдиний і не вирішальний критерій успішності її власної самоідентифікації. Хоча непоодинокими є історичні приклади, коли успішність філософського самообґрунтування сприяла зростанню національної самосвідомості, піднесенню суспільних еліт, нарешті просто підвищенню соціального статусу постаті інтелектуала. Утім, ще більше прикладів можна навести, коли гонитва за соціальною кон'юнктурою, хибна історична орієнтація чи сервілізм щодо політичної ідеології нищили сам дух філософування, а інколи — і його носіїв.

Якою мірою ситуація з вітчизняною філософією є унікальною? Безумовно, з позицій історизму слід стверджувати, що ця ситуація непорівнювана з іншими національними філософіями, і все ж певна типологізація доречна. Її можна проводити за різними критеріями, але темою цієї статті є філософія «пост», тому варто звернути увагу, передусім, на те, що наша філософія не єдина має ознаки пострадянської. Тут ідеться переважно про політико-ідеологічний контекст сучасного філософування на теренах колишнього СРСР. По-друге, лише певною мірою можна говорити про її постмодерний, ба навіть модерний статус як визначальний — надто сильним залишається в ній дух традиціоналізму. Хоча саме модернізація чи, певною мірою, навіть постмодернізація — неминуче майбутнє вітчизняної філософії. Таким чином, їх теж не варто відкидати при аналізі причин песимістичності вітчизняної філософії. Щоправда, йдеться тут переважно саме про соціальну модернізацію. По-третє, деякі вітчизняні дослідники слідом за В. Стьопіним говорять про постнекласичне мислення, а отже й філософування, що змушує нас проаналізувати в загальних рисах і цей варіант філософії «пост». Така філософія «пост» апелює до методології наукового пізнання і створює своєрідну епістемологію. Ці різновиди філософії «пост» є найбільш поширеними, хоча не можна відкидати ще якихось варіацій на цю тему. Тому спинімося на більш докладному аналізі цих трьох.

## Пострадянська філософія

Отже, чому і якою мірою вітчизняна філософія є пострадянською? Заперечувати вплив марксизму на сучасне філософування у країнах, які раніше входили до складу СРСР, — справа невдячна. Дійсно, СРСР не був повномасштабною тоталітарною чи навіть авторитарною державою, але в царині філософії мізки промивалися на совість. Будь-яка відмінна від марксизму філософія, якщо й допускалася як предмет академічного дискурсу, то лише в режимі порівняння з марксизмом, причому завжди — на користь останнього. Варто нагадати, що більшість полемічних, а тим паче прямо ворожих щодо марксизму традицій були відомі взагалі з других, а то й із третіх рук: праці їх представників просто не перекладалися російською (про інші мови народів СРСР взагалі годі говорити), а в оригіналі ці твори зберігали у спеціальних закритих або напівзакритих закладах (не кажучи вже про вкрай недостатнє знання іноземних мов більшістю філософів СРСР). У таких умовах філософська думка змушена була розвиватися як квітка в бонсай — під пильним наглядом, будучи перенесена з природного ґрунту до штучного, і лише в належному напрямі. І так тривало впродовж 70 років, за нетривалими винятками на кшталт українського відродження 1920-х років (до початку політичних процесів над національною інтелігенцією), всесоюзної «відлиги» 1960-х (до 1965 року) чи перебудови 1980-х (після 1985 року). Стверджувати, що за такого впливу на три, а то й чотири покоління поспіль буде достатньо життя одного покоління, щоби повністю позбутися впливів радянської марксистської філософії, — просто нерозумно.

Але зі спадщиною марксизму в пострадянських країнах ситуація складалася по-різному: десь вона майже відмерла разом з усією філософією (і більшою частиною попередньої духовної культури), як у Туркменістані; десь зробили вигляд, що її ніколи й не було, як у Прибалтиці (щоправда, тут і радянська влада панувала не 70, а 45 років). У Росії й досі підручники із соціальної філософії переважно марксистські (П.В. Алексеев, 2003; С.Е. Крапівенський, 1996; В.М. Лавриненко, 1997; С.В. Соколов, 2003; підручник за ред. І.А. Гобозова, 2003) — як за структуруванням проблематики (поділ на сфери, діалектика суспільних процесів, розгляд як основного предмета діяльності, суспільних відносин тощо), так і за основним філософським словником, хоча й не завжди за духом. Щодо ситуації в Білорусі з її орієнтацією на консервацію радянського суспільно-політичного ладу в цілому взагалі краще промовчати. На цьому фоні Україна виглядає доволі свіжо, хоча теж не без радянських рудиментів. На мою думку, річ не в тому, щоб відмовитися від марксизму, а в тому, щоб критично й неупереджено його проаналізувати: якщо раніше цього не давали робити, то нині мало хто усвідомлює нагальність потреби в такій справжній,

об'єктивній рефлексії марксизму — критичній, але не деструктивній. Така рефлексія неминуче матиме політико-ідеологічно складову, оскільки її неможливо вилучити із самого марксизму без духовної його вівісекції. Тут має йтися про певну люстрацію цінностей, а не особистостей, про що свого часу я написав спеціальну популярну статтю [Бойченко, 2010]. Ідеться про те, що марксизм, а разом і радянська філософія містили як ті цінності, від яких слід відмовитися, так і ті цінності, від яких зовсім не слід відмовлятися, але варто інтегрувати в нову систему цінностей. Ці — і негативні, і позитивні — цінності загалом можна назвати цінностями модернізації та Просвітництва — адже і те, і те більшою мірою в Україні було здійснено саме в радянський період.

Отже, наша філософія залишатиметься у статусі «пост», поки ми не позбудемося дієво, а не декларативно тих цінностей, які молодь узагальнено називає «совком». Але з іншого боку, вона не меншою мірою залишатиметься «пост», якщо ми намагатимемося повністю порвати з попередньою традицією філософування. Утім, це майже неможливо, понад те — це шкідливо. Адже будь-який досвід філософування є цінним і є підставою й передумовою для накопичення нового досвіду, а будь-які втрати досвіду філософування необоротні й однозначно неприйнятні.

Таким чином, пострадянська філософія дає важливий урок шанування традиції й коректної, але обов'язкової критики традиції, без яких неможлива жодна академічна філософія. Однак сама собою пострадянська філософія, враховуючи втрату філософської довіри до її витоків, не може слугувати основою для сучасної вітчизняної академічної філософії.

## **Постмодерн**

Що стосується статусу «пост» вітчизняної філософії як філософії постмодерну, слід зазначити, що йдеться все ж таки, на мій погляд, завжди про певний елемент соціальної модернізації. І філософія може свідомо чи напівсвідомо брати в ній участь або їй опиратися. Тут вітчизняну філософію слід розглядати у значно ширшому, ніж пострадянський, контексті. Має йтися щонайменше про європейський модерн, ба й взагалі про проект західного модерну. Тут скрізь є неусувна дилема незаперченості раціоналістичного інновативного модерну, з одного боку, та значущості в якості «осьових» певних цінностей, які властиві європейській культурній традиції, — з іншого. З цієї точки зору, багато чого з того, що говорять про вітчизняну філософію, звісно, можна сказати практично про кожну сучасну національну філософську школу. Винятком могла би слугувати хіба що американська філософія, проте вона традиційно надто акцентує усвідомлення унікальності й самодостатності свого актуального стану, щоби перейматися питаннями про збереження власної ідентичності в історичній перспективі.



Така дилема традиційності й інновативності за доби модерну розв'язувалася однозначно на користь інновативності. Ситуація ж постмодерну пов'язана значною мірою з намаганням певною мірою реабілітувати традицію, вписати її в модернізований соціальний світ. І втім, постмодерністське виправдання традиції ніколи не може її повністю відтворити — йдеться в кращому разі про вдалі стилізації «під традицію». Але чи потрібен сьогодні, за умов завершення першої й розгортання другої модернізації проект реінкарнації старих традицій? Навряд чи, тим паче, що наївно сакральний характер традиції вже просто неможливо відновити. Але це не означає, що слід відкинути традицію як таку. Варто спрямовувати зусилля на пошуки та творення нової сакральності, яка могла би лягти в основу нової традиції, а точніше традицій.

У цьому сенсі на протипагу філософії «пост» у версії постмодерну з його прагненням знайти екологічну нішу (а фактично — резервацію) для старих традицій з їхніми старими богами, сучасна філософія мусить формувати власну сакральність, власну традицію. І в цій справі філософія «пост» у версії постмодерну є більшою мірою перешкодою та хибним дороговказом. Чи не найочевиднішими є як вади постмодерну, так і переваги пошуку та фундування нових традицій, що виявляються в царині сучасної соціальної філософії. На зміну централізму тут пропонується децентралізація (подолання логоцентризму, фалоцентризму тощо), функціональності — поліфункціональності, незмінні закони ігрових правил тощо. Сама по собі така критика є доволі корисною для філософії, щонайменше у плані подолання філософського догматизму. Втім, за такою критикою має йти власна позитивна програма, хоч би якою вона була. Однак якраз цього майже не спостерігаємо. Так, спроби замінити філософію суб'єкта концепцією пізнавального й культурного номадизму не завжди виглядають переконливо — навіть настільки, що філософія суб'єкта починає виглядати більш прийнятною. Те ж саме стосується спроб критики традиційних соціальних структур як ієрархічно побудованих мережевими (ризомного типу) соціальними зв'язками — намагання тоталізувати мережеві зв'язки призводять переважно до реставрації функціонально-інституційних та субстанціалістських теорій. Основною тенденцією у філософії постмодерну постає тотальна релятивізація, яка й сама по собі являє загрозу як філософському мисленню, так і соціальним практикам, однак ще більш небезпечною виглядає перспектива реставрації традиційних форм субстанціалізму у вітчизняній філософії під гаслами: «Постмодерн — це модна французька хвороба». Навряд чи «лікування» від постмодерну зробить вітчизняну філософію більш здоровою та здатною до саморозвитку. На мій погляд, постмодерн на відміну від пострадянської філософії, нагадує радше не декаданс, а певний сучасний філософський авангард, який варто пережити кожному сучасному філософові як філософську юність з її

максималізмом, певною часткою романтизму, які парадоксально, але органічно поєднуються з певною часткою цинізму. Залишатися постмодерністом у філософії, як на мене, означає не бажати вирости з філософських «коротких штанців». Це дещо несерйозна спроба, за взірцем Володимира Маяковського, «задрав штаны, бежать за комсомолом».

Таким чином, філософія постмодерну, даючи свій важливий урок сміливості й розкутості мислення, не може виступати основою сучасної академічної філософії.

### Постнекласика

Що ж стосується постнекласичного мислення, то тут ситуація, на мою думку, ще очевидніша. Нерідко апеляція до постнекласики виявляється філософським парафразом до досягнень сучасної науки (передусім природничої). Тут небагато філософії: ідеї науковців, переважно фізиків, навряд чи можуть слугувати для саморозвитку філософського знання. Такі ідеї добре виконують свою руйнівну функцію щодо наявних у час виникнення постнекласики філософських систем і концепцій. Слід визнати, що багато з них справді заслугоували на критику, хоча й не на руйнацію. Але чи можна порівнювати, наприклад, принцип доповняльності та ідеї щодо біфуркації в синергетиці з парадигмою невичерпності інтерпретацій у філософській герменевтиці? Гадаю, що намагання пояснювати останню через перші не виправдано збіднюють і вихолощують філософський потенціал герменевтики. Навряд чи ці постнекласичні принципи й ідеї варто підверстувати також як основу філософських проблем природничих наук — дійсно, ці ідеї та принципи мають бути складовими *предмета* сучасної філософії природознавства, однак навряд чи заслуговують на статус основ її методології. Принципи й ідеї природознавства можуть хіба що підштовхувати ззовні філософію природознавства до більш точного осмислення власних принципів та ідей, а не замінити собою їх, як це незрідка трапляється в багатьох представників постнекласики. Слід бути ширими — поява та розквіт постнекласики не випадково збіглися з кризою радянської філософії та формуванням пострадянських філософських комплексів та апорій — багато хто прагнув у постнекласиці (синергетиці, принципі доповняльності тощо) побачити функціонально еквівалентну заміну діалектиці. На місце діалектичних «законів», теж далеких від справжньої філософії (але хоча б таких, що вказували шлях до свого філософського першоджерела — філософії Гегеля), прагнули механічно поставити синергетичні або інші природничі (наприклад, з біологічної теорії гомеостазу) «закони». Так, у вітчизняній філософії зустрічаються спроби побудувати системну теорію як універсальну для всієї філософії на ідеях гомеостазу. Навряд чи варто сподіватися від таких спроб філософських відкриттів, хоча філософських курйозів, а отже, приводів посміхнутися такі спроби таки додають чимало.

Насправді, відірвані від свого природничого емпіричного та теоретичного підґрунтя, ідеї синергетики, гомеостазу тощо аж ніяк не набували нової, філософської істинності, але однозначно втрачали свою вихідну природничу істинність і достовірність. Однак, з міркувань психології та навіть психоаналітики, таке «заміщення» було потрібно для тих філософів, які були виховані в переконанні про існування певної єдиної та навіть єдино правильної, «справжньої» наукової та філософської методології. У якості такої методології вони готові були прийняти майже все, що легітимувало плюралістичність, яка увійшла в моду разом з незалежністю та демократизацією в Україні. Парадоксальним чином, заради легітимації плюралістичності для вихованих у, так би мовити, методологічному монотеїзмі філософів потрібна була єдино правильна теорія плюралізму. На щастя, такі новітні легітимації залишилися переважно на рівні намагань представників старшого покоління подолати особисті психологічні проблеми (хоча подекуди такі псевдофілософські версії філософської методології не найкращим чином вплинули на написання не однієї кандидатської та навіть докторської дисертації під керівництвом надмірних прихильників постнекласики). В усякому разі, нові спроби легітимації філософського «методологічного монотеїзму» не набули характеру тотального ідеологічного промивання мізків, як це відбувалося з марксистською діалектикою.

Якщо у своїй соціальній функції постнекласика не виглядає бездоганно, виконуючи радше функцію паліативу в умовах вакууму ідеологічно легітимованої методології у філософії науки, то з філософського погляду все ж можна виявити деякі корисні та, можливо, навіть перспективні вказівки щодо проблематики майбутнього розвитку філософії. Це, на мою думку, передусім, ціннісна тематика, вивчення якої головний методолог постнекласики, В. Стєпін, називає сучасною «передумовою реалізації традиційної настанови на отримання об'єктивно-істинних знань про світ» [Стєпін, 2000: с. 636]. Хоча саму постнекласичну раціональність Стєпін описує цілком класичними поняттями — суб'єкт, діяльність тощо: «Постнекласичний тип наукової раціональності розширює поле рефлексії над діяльністю. Він враховує співвіднесеність отримуваних знань про об'єкт не лише з особливостями засобів і операцій діяльності, а й із ціннісно-цільовими структурами. Причому експлікується зв'язок внутрішньонаукових цілей з позанауковими, соціальними цінностями і цілями» [Стєпін, 2000: с. 634].

Загалом, постнекласика в чомусь нагадує постмодерн (як і навпаки), демонструючи певні концептуальні паралелі розвитку щодо останнього: децентралізації відповідає нелінійність розвитку, шизоаналізу — принцип доповняльності тощо. Поява постнекласики — спроба нового конструктивізму у філософії, але значною мірою такий конструктивізм здійснюється з

використанням старого матеріалу й інколи нагадує шаржований пост-модерн як своєрідний бриколаж — як такий підхід до мистецтва, у якому художник складає тривимірні об'єкти з інших, попередньо наявних, як правило тих, що потрапили випадково під руку. Тим самим художник працює «під аматора». На жаль, у сучасній вітчизняній філософії саме аматорство замінює собою професіоналізм, а це являє собою радше пародію на мистецький бриколаж. Анатолій Лой свого часу схильний був взагалі левову частку вітчизняного, та й взагалі пострадянського, якщо не всього сучасного філософування оцінювати як такий бриколаж. Постнекласика — це спроба надати філософському бриколажу професійного вишколу.

Отже, постнекласика — це одна з небагатьох свідомих і ширих спроб повернення до академічної філософії, і все ж це спроба більшою мірою невдала, оскільки першою ознакою академічності є не академічна форма, а академічна суть — філософія не може стати академічною на чужому матеріалі. Наукові ідеї можуть слугувати лише натяком для саморозвитку філософського мислення. Лише такий саморозвиток філософії забезпечує її інтелектуальні самодостатність і незалежність, які є незаперечною передумовою академічної самодостатності та незалежності. Таким є урок постнекласики для сучасної вітчизняної академічної філософії.

### **Підсумки**

Не варто відкидати право тих, хто осмислює себе під девізом «пост», на те, щоби бути філософами та обґрунтовувати себе в якості філософів у такому специфічному стані межичасся. Звісно, напрошується думка порадити, як колись казали, «Якщо можеш не співати, не співай». Утім, кожен співає, як може — а дехто співає так, бо не може інакше, а втім, взагалі не може не співати, хоча, власне, інколи це не стільки пісня, скільки стогін. Російський класик писав: «Этот стон у нас песней зовется». А Карл Маркс говорив у таких випадках про «опіум народу», «стогін пригніченої тварини». Що можна сказати в цьому випадку — не співчуватиме лише нелюд, але приєднається до цього стогону лише пригнічений і зневірений.

Утім, не завжди філософія «пост» песимістична, інколи вона просто ще не стільки «пост-» скільки «пре-», тобто перед-філософія, передчуття філософії — і тоді вона, як правило, навпаки, надто оптимістична, навіть ледь не екстатично-пубертатна.

Між цією духовною втомою і духовними мріями є золота середина — академічна філософія як філософія розуму й самодисципліни. На шляху до академічної філософії варто долати відгалуження у філософію «пост». Пострадянська філософія веде на манівці політичного макіавеллізму, постмодерна філософія — у мистецький тотальний релятивізм, а постнекласична філософія під гаслами ціннісних пріоритетів фактично під-

порядковує філософію методології спеціальних наук. Тому філософія повинна обґрунтовувати власне виправдання на власному ж ґрунті — з урахуванням усіх можливих натяків і підказок, але спираючись на власні академічні критерії пізнання й визначення предмета.

Розбудова сучасної академічної філософії — справа сучасних філософських поколінь. Філософські покоління — поняття доволі умовне, і лише частково збігається з поняттям поколінь біологічних і навіть соціальних у широкому сенсі слова: можна бути літньою людиною, належати до покоління «шестидесятників» за переконаннями, але ідентифікувати себе філософськи із середнім або навіть молодшим поколінням, і навпаки — серед представників середнього покоління та навіть молоді є чимало тих, хто ідентифікує себе (за волею обставин чи за власним вибором) з філософською традицією старшого покоління. Кожне з філософських поколінь має свою правду і своє філософське й соціальне виправдання (призначення). До якого з них належати — справа не тільки, а можливо й не стільки віку біологічного, скільки філософської волі й розуму, які спираються на певні цінності, у яких людина була вихована, або в яких вона сама себе утримує, або які вона сама для себе змінює. Справжня трагедія для філософа — випасти зі свого філософського покоління. Завданням української філософії сьогодні є, на моє переконання, прояснення позиції кожного з філософських поколінь сучасності. Ця стаття є лише певною провокативною спробою викликати дискусію на тему філософської генераційної ідентичності, а не дати остаточну та єдино правильну відповідь на всі питання цієї теми.

#### ДЖЕРЕЛА

*Бойченко М.* Час люстрації / Михайло Бойченко // Край. — № 7. — Червень 2010. — С. 1—2.

*Трансформація філософського знання у пострадянській Україні.* Опитування «Філософської думки» (Неллі Іванова-Георгієвська, Віктор Левченко, Михайло Мінаков, Олексій Панич, Сергій Пролеєв, Олександр Тимохін, Марина Ткачук, Олег Хома) // Філософська думка. — 2011. — № 6. — С. 13—44.

*Стёпин В.С.* Теоретическое знание: структура, история эволюции / В.С. Стёпин. — М.: Прогресс-Традиция, 2000. — 744 с.

---

*Михайло Бойченко* — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, методологія соціального пізнання, філософія освіти.

---

---

*Альона  
Рогожинська*

## **ІСПИТ НА ВСТУП ДО КОНТИНЕНТАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ**

---

На початку другої частини курсу сучасної філософії ми натрапили на певні труднощі: досить важко вивчати те, що відбувається і звершується власне у нас перед очима. Звичні підручники далеко не завжди є джерелом для опанування фактичного матеріалу щодо нових інтелектуальних віянь — та й вони не завжди об'єктивно репрезентують відповідні проблеми. Ще більше непорозумінь виникає тоді, коли книги з філософії пишуть люди, які не є філософами і не орієнтуються в проблемах, обмежуючись у власному викладі досить сумнівними даними.

Цього року як експеримент нам було запропоновано до опанування замість звичайного підручника використати книгу Саймона Кричлі «Вступ до континентальної філософії», видану Українським філософським фондом [Кричлі С. Вступ до континентальної філософії. Пер. з англ. Вадима Менжуліна. — К.: Стилос, 2008. — 152 с.]

Перекладач у передмові чітко аргументує вибір саме цієї книги як об'єкта перекладу. Він зазначає, що останнім часом в Україні перекладацька увага була зосереджена на видатних мислителях, які вже стали класиками, проте наразі настав час розширити коло перекладів. До того ж С. Кричлі є представником англomовної філософської думки і водночас автором книги про континентальну філософію. Цей факт є досить цікавим, адже європейську, або острівну англomовну філософію ХХ століття прийнято вважати

аналітичною, орієнтованою на логіку, позитивізм, прагматизм, на противагу континентальній, яка своєю чергою більше зорієнтована на критику науки, перехід до ірраціонального, більш поетичного тощо.

Проте книга С. Кричлі зовсім не про те, як різняться ці дві традиції — навпаки, він намагається їх примирити, довести, що межу між ними не так просто прокласти. Найвиразніше це унаочнює розглядуваний автором приклад полеміки М. Гайдегера і Р. Карнапа.

Цей випадок С. Кричлі вважає конфліктом між двома типами осмислення світу: екзистенційним («герменевтичним»), представником якого був М. Гайдегер, і науковим, який репрезентував Р. Карнап. Найбільшого розпалу полеміка набула навколо питання про метафізику. Обидва філософи говорили про її подолання, проте в різних сенсах: М. Гайдегер хотів «подолати» традицію метафізики, що вважала за даність існування буття й була лише «історією буття», а для цього варто було поставити під сумнів саму метафізику; натомість Р. Карнап бажав іншого — він хотів «звільнити» науку від метафізики, а філософію зробити, по суті, помічницею науки, яка б опікувалася «суто логічним поясненням гіпотез та методик емпіричної науки». З позицій такого наукового світогляду, метафізичні висловлювання є не просто хибними, але й такими, що не мають сенсу (це й намагається довести Р. Карнап у праці «Подолання метафізики логічним аналізом мови»).

Проте проблема, що перебуває в центрі уваги цих філософів, одна: визнаючи мову як реальність, у якій відбувається перебіг мислення, вони, утім, беруть за основу різні способи розуміння і пізнання цієї реальності. Так, якщо Р. Карнап вважав за потрібне розмежовувати те, що може і що не може бути висловлене, для чого хотів подолати двозначності буденної мови, то М. Гайдегер був проти цього й хотів, щоб пізнавали не тільки абстрактні істини, а й те, що має місце в повсякденному житті.

Проте С. Кричлі не стає прибічником жодної з означених точок зору: він вважає, що ці два погляди дають змогу подивитися водночас на такі речі, як «філософська проблематика» та «культурна недуга», і, як вважає філософ, доки вони не будуть усвідомлені, ми будемо затиснуті із двох боків між «Сцилою сциентизму і Харибдою обскурантизму».

У підсумку С. Кричлі сподівається, що, незважаючи на всі розбіжності між цими двома традиціями, вони мають потенціал до об'єднання (і зрештою це колись відбудеться) задля автентичної філософської практики, на противагу «вузько цеховим дискусіям» в пошуках відмінностей аналітичної і континентальної філософій.

Ця книга, як на мене, дуже добре допомагає зорієнтуватись у ключових засадах аналітичної та континентальної традицій, а також загалом у сучасній зарубіжній філософії як їх спадкоємиці. При цьому зіткнення означених підходів має своєю причиною не стільки дійсні категоричні

відмінності між традиціями, скільки інтелектуальне непорозуміння й небажання сприйняти точку зору опонента.

Нові переклади філософських праць українською мовою наразі здійснюються в рідкісності творення української філософської мови. Про це, зокрема, нам розповідав свого часу на презентації своєї книги київський феноменолог В. Кебуладзе. Отже, якщо ми матимемо тільки переклади класиків, то відставатимемо від сучасних трендів у царині філософської думки, насамперед мовних. Переклади таких книжок, як праця С. Кричлі, — це чудова нагода долучитися до тих інтелектуальних зрушень, що відбуваються у філософії на Заході, без чого нам не скласти іспит на вступ до континентальної філософії.

---

*Альона Рогожинська — студентка філософського факультету Одеського Національного університету ім. І.І. Мечникова, стипендіат стипендії Г.В. Флоровського.*

---



*Юрій  
Козік*

## **НОРДИК ВІТГЕНШТАЙН РЕВЮ: філософські дослідження та новаторські проекти**

---

Північне Товариство Вітгенштайна (Nordic Wittgenstein Society) знане у колах європейських філософів як об'єднання науковців з університетів Данії, Швеції, Норвегії та Фінляндії навколо екзегетичного дослідження вітгенштайнівської думки та розвитку окремих ідей та дискусій у сучасній філософії, що мають певний стосунок до філософії австрійця. Маючи широку джерельну базу, — згадаймо хоча б архів Вітгенштайна в Бергенському Університеті (Норвегія) та Архіви фон Вригта у Гельсінкі (Фінляндія), — шерек дослідників з північних країн вже встигли зробити великий внесок у вітгенштайнівські студії та зарекомендувати себе як висококваліфіковані спеціалісти. У своїй діяльності Товариство зосереджується головним чином на проведенні наукових досліджень, пов'язаних з філософією Людвіга Вітгенштайна і з різними проблемами та напрямками філософії, що їх надихнули його думки, а також на забезпеченні форуму для підтримки науковців і дослідницьких груп, зацікавлених у проблематиці. Окрім проведення конференцій, лекцій та досліджень, діяльність Товариства нещодавно знайшла ще одне вираження, у формі, що дає змогу долучитися до їхньої роботи й позаскандинавським колегам.

Товариство, будучи включеним у загальноєвропейський проект «Агора», що має на меті забезпечити вільний он-лайн доступ до найзначніших джерел європейської філософії, при підтримці

австрійського видавництва Ontos Verlag (яке також плідно співпрацює з Австрійським Товариством Людвіга Вітгенштайна) почали видавати журнал, присвячений філософії великого австрійця. Журнал отримав назву «Нордик Вітгенштайн Ревю» (Nordic Wittgenstein Review).

У ногу з діджиталізацією ресурсів Бергенського архіву видавництво Ontos Verlag також вирішило зробити експеримент: поєднати публікацію паперового журналу та відкриття он-лайн доступу до матеріалів через три місяці після випуску тиражу. Ще одна новизна журналу полягає в особливості роботи рецензентів. Перш ніж побачити світ на папері, робота має пройти три стадії редакції. Спершу статтю проглядають редактори, після цього вона відсилається двом або більше рецензентам, імена котрих так само, як і ім'я автора статті, тримаються у секреті одне від одного. Цей процес отримав назву «сліпого рецензування» (blind peer review) і має на меті забезпечити максимальну об'єктивність у сприйнятті матеріалу рецензентами та підтримувати академічно неупереджені стосунки між авторами та рецензентами. Після цього стаття стає доступною на сайті журналу на строк одного місяця, коли зареєстровані користувачі сайту можуть прокоментувати та обговорити роботу. І тільки після цих випробовувань робота може бути надрукована.

Необхідно зазначити, що редакторами першого видання стали такі відомі у колі вітгенштайніанців фігури з Бергенського університету, як Алоїс Піхлер (Alois Pichler) та Симо Саатела (Simo Säätelä), головний редактор — Ірза Ньюман (Yrsa Neuman) з Академії Або (Фінляндія). Членами редколегії також стали висококваліфіковані спеціалісти, серед яких можна особливо відзначити Пітера Гакера (Peter Hacker), Алісу Крапі (Alice Cary), Рея Монка (Ray Monk), Девіда Штерна (David G. Stern). Згідно із задумом, редакторами наступних випусків будуть вже інші скандинавські науковці.

Журнал складається з декількох тематичних блоків. Першою йде робота Стівена Малгала (Stephen Mullhal) з Оксфорду у секції «запрошена стаття» (invited paper), що означає, що автор був запрошений редакторами для внеску до журналу і не проходив процес сліпого рецензування. Далі йдуть роботи, що витримали всі вищевказані випробовування: «Споглядаючи зло» (Contemplating Evil) Майкла Бюрлея (Mikle Burley), «Нонсенс та невимовне: перечитуючи етичну точку зору у Трактаті Вітгенштайна» (Nonsense and the Ineffable: Re-reading the Ethical Standpoint in Wittgenstein's Tractatus) авторства Гези Калай (Géza Kállay), «Як використовувати буденну мову нападаючи» (How to Use (Ordinary) Language Offensively) Алекса Девіса (Alex Davies), «Як бути сьогодні експресивістом щодо зізнання?» (How to Be an Expressivist about Avowals Today), написана Ангелем Гарсіа Родрігесом (Ángel García Rodríguez) і «Хомський та Вітгенштайн про лінгвістичну компетенцію» (Chomsky and Wittgenstein on Linguistic Competence) Томаса та Шайнід МакНаллі (Thomas McNally, Sinéad McNally). В окремій

рубриці публікується інтерв'ю під назвою «Аналітична філософія та її забуття континенту» (*Analytical Philosophy and Its Forgetfulness of the Continent*), взяте Тодором Поліменовим (Todor Polimenov) у Готфріда Габрієля (Gottfried Gabriel). Остання секція присвячена рецензіям на німецькомовні та одне англomовне видання: *N. Immler: Das Familiengedächtnis der Wittgensteins (2011)*; *H. Biesenbach: Anspielungen und Zitate im Werk Ludwig Wittgensteins (2011)*; *A. Janik: Assembling Reminders (2009)*. Розглянемо детальніше деякі з наведених матеріалів.

Робота «Споглядаючи зло»<sup>1</sup> авторства викладача університету м. Лідс Майкла Бюрлея присвячена теодицеї — проблемі, що належить до класичної тематики філософії релігії. Автора цікавить концепція «споглядальної» (*contemplating*) філософії так, як її бачив валлійський філософ Д.З. Філіпс — найвідоміший представник вітгенштайнiанської філософії релігії. У фокусі роботи — два підходи до проблеми зла, філіпсівський «споглядальний» та активний, такий що не толерує зла, осуджує його, намагається подолати. Філіпс критикує тих філософів релігії, які намагаються зайняти нейтральну позицію у ставленні до жакливого зла і страждання у світі, так, наприклад, він критикує Ричарда Свінберна<sup>2</sup> та Алвіна Платнінгу в тому, що вони нечутливі до страждання інших, коли вони намагаються виправдати існування зла у світі, наводячи певні аргументи на користь того, що у Бога є резони, щоб допускати зло у світі. Така відсторонена рефлексія над тим, чи виправдане зло у світі чи ні, на думку Філіпса, зраджує усіх тих людей, що страждали і страждають від злиденності світу<sup>3</sup>. У той же самий час, Філіпс, називаючи свою філософію «споглядальною», у Вітгенштайнiвському сенсі<sup>4</sup>, толерує деякі прояви зла у світі, маючи наміром не критикувати їх, не «відповісти» їм, а дати лише відсторонену дескрипцію за ідеалом філософії, що має у вбачанні Вітгенштайна «покласти речі перед нами». В есе «Вбити або бути вбитим» Філіпс роздумує над долею Ісаака Бабеля, єврея, що став козаком на початку ХХ ст. в Російській Імперії. Філіпс підкреслює різницю між «шляхом миру», що сповідують юдеї, та агресивними «мужніми чеснотами козаків» [Neuman, 2012: p. 46]. Проте, як філософ, Філіпс бачить своє завдання не в критиці, хоч місцями він не втримується від висловлювання своєї позиції, а в дескрипції і намаганні побачити певні факти у світлі різних інтерпретативних схем, тобто якщо бачити козацьке життя з позиції юдейської ортодоксії, то в ньому ми не знайдемо чеснот, але ми маємо спробувати поба-

<sup>1</sup> Див.: [Neuman, 2012: p. 35—54].

<sup>2</sup> Свінберiвський приклад теодицеї див.: [Суинберн, 2001: с. 132—158].

<sup>3</sup> Назву роботи Філіпса, присвяченої теодицеї, див.: [Phillips, 2005].

<sup>4</sup> Програмною працею Філіпса, де він висвітлює суть своєї «споглядальної філософії», є: [Phillips, 1999].

чити, як події козацького життя, їхні вчинки, вписуються у їхню особисту систему чеснот. І головне питання, що турбує автора статті, це — «Чи має філософ скоріше споглядати різноманітні моральні перспективи без винесення осудження про них, чи важливе завдання, як Маркс відомо висловив, змінити світ, а не просто проінтерпретувати його» [ibid: p. 47]. У Філіпса, зазначає автор, споглядання має певні межі. Так, він говорить відсторонено про моральні системи юдеїв та козаків, описуючи їх, але і в проблемі теодицеї він бачить завдання філософа в дескрипції наявних відповідей на проблему зла, відповідей релігійних і секулярних, проте не в створенні певного філософського обґрунтування зла, створення певної «філософської» відповіді. Він не приймає те, коли філософи намагаються пояснити, а точніше відговоритися від проблеми надмірного зла у світі. Філіпс закликає не зраджувати людей, що страждають від зла у світі, а це, у свою чергу, значить, що він, маючи певне співчуття, емпатію до них, сам втрачає позицію незацікавленого споглядача. Споглядання приходять до межі, говорить автор статті, і при цьому як висновок наголошує, що філософ, спрямовуючи себе до позиції споглядальника, може легко впасти у позицію морально нечутливої людини, адже чи є принципова різниця між холоднокровним роздумуванням над стражданнями людей у світі чи описуванням жорстокості козаків? Автор починав свою статтю з розповіді незвичного випадку з біографії Вітгенштайна, коли той повернувся з Москви і, передаючи друзям свої враження, розповів історію про архітектора, який був осліплений Іваном Грозним, що сам австрієць прокоментував таким чином: «Я не знаю, чи правдива ця історія, але я сподіваюся що так» [ibid: 35—36]. Цим були спантеличені його учні, Морис Дрюрі та Раш Ріс, і автор статті погоджується з їх реакцією, можливо, Вітгенштайн і побачив у цьому щось естетичне, але морально його реакція може бути названою нечутливою до зла інших, проти чого і закликає автор статті.

Дві статті з журналу звертаються до дискусій останніх років навколо нового, «рішучого» (resolute) прочитання, Вітгенштайна. Робота Гези Калай, професора англійської літератури з Університету Лоранда Етвеша (Lorand Eotvos University) в Будапешті торкається інтерпретації «нових вітгенштайніанців»<sup>5</sup>, в першу чергу, Кори Даймонд (Cora Diamond), та етичної проблематики. Стаття має назву «Нонсенс та невимовне: перечитуючи етичну точку зору у Трактаті Вітгенштайна»<sup>6</sup>. Роздумуючи над проблемами етики у Вітгенштайна, автор доходить до висновку, що його етичне вчення, яке відмовляється від постулювання загальних етичних правил чи імперативів, вважаючи, що вони не можуть бути вираженими у мові, звертається до персонального та абсолютно особистісного: «Зміст

<sup>5</sup> Див.: [Crary, Read, 2000].

<sup>6</sup> Див.: [Neuman, 2012: p. 103—130].

мого етичного закону (“мого” в тому сенсі, що це направляє мене і тільки мене, але я повинен жити відповідно до нього) не є, власне кажучи, навіть “відомим” мені, тому що не може бути виражений словами: він може тільки проявитися в моєму житті» [Neuman, 2012: p. 127—128]. До такого висновку автор доходить тернистим шляхом від спроби поєднати позиції «рішучого» (*resolute*) та «стандартного» (*standart*) прочитань Вітгенштайна через включення концепції про «задіяного автора» (*implied author*) та аналізу першої й третьої перспективи у Трактаті. Калай наводить позицію Кори Даймонд у порівнянні з її критиками Пітером Гакером<sup>7</sup> та Мередит Вільямс (*Meredith Williams*). Коротко, позиція «рішучого» прочитання Кори Даймонд полягає в тому, що ми маємо серйозно ставитися до твердження Вітгенштайна, що пропозиції Трактату є нонсенсом і що читач має піднятися ними як по драбині, а потім відкинути їх<sup>8</sup>. Для Даймонд є чітка різниця між розумінням тексту трактату та Вітгенштайном, автором, якого Калай інтерпретує як «задіяного автора» (*implied author*), тобто автора, що є включеним у текст, мається на гадці у ньому, і з позиції «рішучого» прочитання ми маємо зрозуміти автора поза текстом разом із самим текстом. Беручи до уваги важливе розрізнення між показаним та сказаним, Трактат сприймається як певний жест, акт показування. Критики Даймонд, до яких звернувся Калай, — це оксфордський історик філософії Пітер Гакер та американська філософка Мередит Вільямс з Університету Джона Гопкінса. Гакер звертає увагу на те, що Даймонд базується лише на обрамленні Трактату: вступі та афоризмі 6.54, зводячи нанівець зміст усього тексту. Якщо Даймонд і наголошує на беззмістовності тверджень Трактату, то цим двом (вступу та 6.54) вона надає велике значення, вкладає більший сенс з-поміж беззмістовних інших тверджень [*ibid*: p. 110]. Також, на думку Гакера, таке ігнорування усього тексту між вступом і висновком стикається з контраргументом, на який може бути обернений вихолощений дизайн Трактату, з нумерацією і підпорядкуванням тверджень. Який смисл турбуватися про чітку структуру, якщо увесь Трактат — це нонсенс?

Вільямс говорить, що пропозиції Трактату не є нонсенсом у буквальному сенсі, як певна тарабарщина, вони для нас змістовні, проте Даймонд вводить своє особливе розуміння сенсу, у якому пропозиції є беззмістовними у собі, і схоже, що сенс є тим що ми вкладаємо у речення, а не питанням відношення пропозиції до світу, отож Даймонд намагається схопити те, що сам Вітгенштайн вклав у речення своєї роботи [*ibid*: p. 113]. На думку автора статті, суттєва різниця між рішучим та стандартним про-

---

<sup>7</sup> Для ознайомлення з екзегетичними ідеями Пітера Гакера (у співпраці з Гордоном Бейкером) див.: [Грязнов, 2006: с. 66—81].

<sup>8</sup> Основна праця Даймонд з цього питання: [Diamond, 1995].

читанням не стільки в сенсі, скільки в *non-sensі*, у тому, що може бути не сказане, а лише показане. Ми можемо говорити змістовно про факти світу, але не про відношення між фактами, мовою та користувачем мови, тому що це відношення не є фактом і лежить поза межами світу, який є тотальністю фактів. Будь-яка мова, яка буде описувати це відношення, буде за дефініцією нонсенсом, отож можливим способом зрозуміти це відношення буде намагання вхопити інтенції Вітгенштайна як особистості, але це розуміння не може бути лінгвістичним [ibid: p. 114—115]. Калай, спираючись на Даймонд, вводить концепцію трьох персон та двох перспектив. Три персони — це автор — сам австрієць, читач, до якого, наприклад, автор звертається у передмові, та метафізичний суб'єкт (той що є межею світу, про якого говорять речення 5.6. і далі ); перспективи: перша, персональна, особистісна — це моє, те, що я бачу і відчуваю, а інша — імперсональна, метафізична, у третій персоні, у тексті вона йде як третя перспектива. Автор зауважує, що Трактат йде від імперсонального стилю, що нагадує нам метафізичні трактати Нового Часу, до персонального, особистісного. На думку Калай, стандартне прочитання не додає достатньо уваги першій персоні, в той час як рішуче забуває третю персону, метафізичний суб'єкт. Трактат переходить від перспективи третьої персони до першої, який можливий як процес проходження читача через метафізичний суб'єкт до знаходження у ньому Я, персональної етичної позиції, що призводить до того, що Вітгенштайн у етиці не виголошує істин, що належать до третьої перспективи, але спрямовує до розуміння етики як особистісної, першоперспективної.

Розмова двох професорів: Готфрида Габріеля з Єни та Тодора Поліменова з болгарського Університету Софії точиться навколо проблеми походження аналітичної філософії як традиції та її історичних стосунків з континентом<sup>9</sup>. У центрі обговорення позиція відомого англійського філософа Майкла Даміта, який у роботі «Origins of Analytical Philosophy» сказав, що аналітична філософія є по суті філософією пост-фрегіанською, і Готлоб Фреге є ключовою фігурою для аналітичної традиції, тому що звернув увагу філософів на філософію мови, адже для Фреге філософія мови — це основа усієї філософії [Dummet, 1996]. Габріель, не намагаючись позбавити Фреге звання батька аналітичної філософії, вважає, що основний інтерес німецького філософа знаходився у царині епістемології [Neuman, 2012: p. 157]. Не дивлячись на те, що Фреге зробив значний внесок у філософію мови, найважливішим для нього був логіцистський проект — показати, що арифметика — це результат розвитку логіки і тому є аналітичною наукою. Логіцизм — це епістемологічний проект, позаяк аналітична ясність — це аналітичний концепт, що класично пов'я-

---

<sup>9</sup> Див.: [Neuman, 2012: p. 155—176].

зують з Кантом. Хоч Фреге і доклався до розвитку філософії мови, він не був лінгвістичним філософом, як Людвіг Вітгенштайн або Гілберт Райл, між якими є суттєва різниця хоча б у довірі до буденної мови, яку поділяли Райл та Вітгенштайн, але не підтримував Фреге. Саме з Райлом Габріель пов'язує забуття аналітичною філософією континенту. За ним Райл, повернувшись з навчання у Гусерля в Оксфорд, зробив спробу почати все з самого початку, відкидаючи масивний багаж минулих століть, зробити «філософію без приміток» [ibid: p.159]. І унаслідок так сталося, зауважує Габріель, що хоча сам Райл і знав філософію попередників, його учні — вже ні, і Майкл Даміт з їх числа. Мета Габріеля, як він сам говорить, виступити проти відривання аналітичної філософії з філософії континенту. Для нього, Фреге як батько аналітичної філософії повністю занурений у контекст сучасної йому німецької філософії, особливо неокантіанства, представники якого бачили Фреге як союзника у боротьбі проти натуралізму та психологізму [ibid: p.163]. Інтерв'ю не обмежується лише проблемами виникнення аналітичної філософії та роллю, яку відіграв Фреге. Габріель розповідає про філософію у повоєнній Німеччині, Ерлагенсько-Констанську школу, як колегу англо-саксонській аналітиці і продовжувача ідей Віденського кола, а також ділиться думками з приводу майбутнього аналітичної та континентальної філософії.

Інші матеріали, не зовсім типові для філософського журналу, але важливі та цікаві для дослідників Вітгенштайна, надійшли з архівів. На даний момент, усі рукописи австрійця розділені між двома бібліотеками: Віденською Національною бібліотекою, де Вітгенштайнові матеріали знаходяться у відділі цінних паперів, та бібліотекою Кембриджського Триніті Коледжу в Об'єднаному Королівстві. Перший матеріал — це нарис, зроблений Вітгенштайном на обороті листа, отриманого від дядька Пауля 1.3.1923<sup>10</sup>. На думку дослідника Альфреда Шмідта (Alfred Schmidt) сам запис був зроблений незабаром після отримання листа, оскільки саме на цей період припадають дискусії Вітгенштайна з кембриджським математиком Френком Рамсеєм, який критикував деякі з ідей Трактату. Роздуми з приводу Рамсеєвої критики вчення про колір, що містяться у афоризмі 6.3751, ми подібаємо саме на цьому аркуші. Як відомо, пізніше Вітгенштайн презентує доповідь на конференції Аристотелевого товариства у Ноттінгемі, і це буде першою роботою з філософії, зробленою після відставки Вітгенштайна. Цей матеріал є першим, який ми знаходимо після завершення остаточної корекції та публікації Трактату у 1922. Наступний архівний матеріал<sup>11</sup>, також з Кембриджу, належить іншій людині, що вплинула на формування ідей Вітгенштайна та його відхід з деяких позицій

---

<sup>10</sup> Див.: [Neuman, 2012: p. 177—180].

<sup>11</sup> Див.: [Neuman, 2012: p. 181—192].

Трактату. Ця людина — італійський математик П'єро Сраффа (Piero Saffa), друга людина, що вплинула на австрійського філософа після Рамсея у посттрактатівський період. Сраффа мав копію «Блакитної книги», надиктованої обраним студентам під час занять у Кембриджі для внутрішнього користування. Опубліковані матеріали є замітками, які зробив Сраффа при прочитанні книги.

Загалом, журнал справляє дуже позитивне враження. По-перше, він слідує намірам товариства публікувати як екзегетичні роботи, так і дослідження що стосуються окремих тем, пов'язаних з філософією австрійця. Так, на нашу думку, більш екзегетичною роботою можна назвати дослідження Гези Калая, яке хоч і звертається до різних інтерпретацій Вітгенштайна і має вишуканий літературний стиль (сам автор у передмові висловив сподівання, що його робота може мати певне естетичне навантаження), але спирається саме на роботи Вітгенштайна. Інші роботи, як от стаття Майкла Бюрлея, розглянута вище, або дослідження подружжя МакНалі про Хомського та Вітгенштайна, має більше спрямування на коментаторську літературу, адже саму позицію Вітгенштайна вони беруть у варіанті інтерпретації Сола Крипке. Різноманітним є також тематичне спрямування опублікованих статей: стаття, присвячена, споглядальній філософії, цілком може класифікуватися як робота з філософії релігії, стаття Калая як етика, а робота Алекса Девіса про буденну мову цілком належить до проблематики філософії мови. Цікавим варіантом є публікація інтерв'ю, яке також має певну корисність і для української аудиторії, адже Дамітова позиція з приводу виникнення аналітичної філософії, з якою полемізує Габріель, підтримується вітчизняним дослідником Ярославом Шрамком [Шрамко, 2007]. Рецензії, зроблені на німецькомовні видання, підтримують співробітництво між різномовними традиціями філософування.

Наостанок необхідно відзначити дві особливості у публікації цього журналу, які, на нашу думку, мають принципову вагу. Перше — це те, що, згідно з проектом «Агора», статті журналу будуть наявні у відкритому доступі з грудня 2012, отож дослідник з будь-якої країни зможе без перешкод звернутися до цих робіт, тобто це означає, що публікація рецензії на цей журнал у «Філософській думці» може мати практичне значення, відкриття можливості українським спеціалістам мати на увазі останні дискусії у царині вітгенштайнознавства. Інше, що можна винести як корисний урок для української наукової спільноти, — це роль, яку відіграє цей журнал. Адже звернімо увагу на те, що походження журналу є скандинавське, проте у ньому немає жодної роботи на будь-якій із північних мов; редакція також не обмежується суто англомовними авторами, адже, наприклад, Геза Калай з Будапешта, а Годор Поліменов з Болгарії; дві опубліковані англомовні рецензії зроблені на німецькомовні видання. Це гово-



рять про те, що публікація журналу на міжнародній академічній мові, навіть у країнах, які традиційно не є англomовними, може зробити дійсно гарну послугу для міжнародної інтеракції, яка є вкрай важливою для розвитку гуманітаристики. Тож можна рекомендувати журнал не тільки спеціалістам з філософії Вітгенштайна або аналітичної традиції загалом, а й дослідникам з інших філософських царин на кшталт філософії релігії чи етики, а також просто усім науковцям, кому може бути цікавим новаторський досвід скандинавського видання.

#### ДЖЕРЕЛА

- Грязнов А.Ф.* Язык и деятельность: Критический анализ витгенштейнианства / Предисл. А. Ф. Зотова; изд. 2-е, доп. — М.: Книжный дом ЛИБРОКОМ, 2009. — 152 с.
- Суинберн Р.* Есть ли Бог? / Пер. с англ. Ю.А. Кимелева. — М.: Праксис, 2001. — 208 с.
- Шрамко Я.В.* Что такое аналитическая философия? // Эпистемология и философия науки. — 2007. — № 1. — С. 87—110
- Crary A., Read R. ed.* The New Wittgenstein. — London: Routledge. — 2000. — 416 p.
- Diamond C.* The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind. — A Bradford Book. — 1995. — 408 p.
- Dummett M.* Origins of Analytical Philosophy. — Harvard University Press. — 1996. — 212 p.
- Neuman Y., Pichler A., Saatela S.* Nordic Wittgenstein Review. — Ontos Verlag. — 2012 / № 1. — 208 p.
- Phillips D.Z.* The Problem of Evil & the Problem of God. — Fortress Press. — 2005. — 304 p.
- Phillips D.Z.* Philosophy's Cool Place. — Cornell University Press. — 1999. — 192 p.

---

*Юрій Козік* — магістрант філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

---



(1949—2012)

## СТАНІСЛАВ ВАСИЛЬОВИЧ БОНДАР

---

5 листопада 2012 року, на шістдесят четвертому році життя, помер історик української релігійно-філософської думки, передусім раннього середньовіччя, один з перших учнів Вілена Сергійовича Горського, старший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України Станіслав Васильович Бондар.

Народився 13 квітня 1949 року у м. Черкаси в родині військового льотчика (котрий помер на 5-му році життя сина) і медсестри місцевого тубдиспансеру. Шлях у науку вибрав, коли йому виповнилося двадцять сім років. У 1981-му закінчив філософський факультет Київського державного університету ім. Т.Г. Шевченка і все наступне професійне життя пов'язав з Інститутом філософії. Закінчивши 1984 року аспірантуру Інституту, Станіслав Васильович у 1985-му захистив кандидатську дисертацію, а впродовж 2003—2006 років навчався в докторантурі Інституту, проте захистити докторську дисертацію не встиг.

Станіслав Бондар залишив по собі більш як 90 наукових праць, зокрема дві монографії, а також вагомні рукописи. В цих працях, зокрема в піонерському дослідженні (у співавторстві з П. Кральноком) про філософів та релігію народів Північного Причорномор'я VII ст. до н. е. — II ст. н. е. як «північного сегменту» (Є. Маланюк) античної культури Еллади, поглиблюються уявлення про витоки філософської традиції на землях України; відтворюються уявлення на людину, світ, державу, суспільство, мораль, присутні у давніх рукописах

доби Київської Русі — «Изборниках» 1073 і 1076 років; пропонується концептуально-цілісний нарис розвитку вітчизняної філософської думки в XI—XIV ст.; реконструюються філософсько-історичні ідеї книжників Давньої Русі; пропонуються переклади давньоруських текстів українською мовою. В рукописах залишилася велика за обсягом докторська монографія про розуміння Священної історії, як «задуму Бога», у вітчизняній православній традиції XI—XIV ст. та перше в Україні та Росії монографічне дослідження історії та метафізики християнських мучеників.

Станіслав Бондар належав до «жадаючих духа» — він любив науку і водночас від 1994 року був членом парафіяльної ради церкви Успіння Божої Матері (Пирогощі). Вболівав за стан видання середньовічних релігійно-філософських пам'яток та їх опрацювання, протестував проти поширеної нині підміни пошуку істини кар'єрними імітаціями. Був трудолюбивим, людиною честі, високих принципів і виняткової порядності.

Пам'ять про Станіслава Васильовича Бондаря житиме в наших серцях.

*Vadym Menzhulin*

## **Philosophy as a will to power**

The author takes a different view of Friedrich Nietzsche's approach to philosophy through the concept of the will to power (*der Wille zur Macht*). He corrects his own previous view of this approach as a reductivism similar to Freudian psychoanalysis. On a number of different examples from within the history of philosophy and its external perceptions (especially by writers), the author demonstrates that the concept of "the will to power" can become one of the key ideas helping us to understand a philosophical activity almost throughout all of its history, from Antiquity to Postmodernism. In following this route however, the author emphasises, we should take into account a polymorphism and polysemantism of this concept and its irreducibility to any of its empirically evident appearances.

*Keywords:* philosophy, philosopher, will to power, reductivism

---

*Oleh Khoma*

## **Descartes and Pascal: the way to philosophy on the background of «Grand Siècle» (Part 1)**

The paper reconstructs the internal doctrinal logics which forced Descartes to create the own theory of *ego cogitans* as a cogitative substance. Since the *res cogitans* had been created *ad imaginem & similitudinem Dei*, from the very beginning it appears as a complex of paradoxical ruptures caused by the contradistinction between the limited and the eternal: 1) between the freedom of *res cogitans* and Divine predestination; 2) between the limitedness of the individual intelligence and the real apodictic character of truths which it perceives; 3) between the essential imperfection of ego and its intrinsic understanding of the Divine perfection. The discrepancy between cogito as an individual act of thinking and apodictic character of its patency is just one of many paradoxes. The axiomatics of the Descartes's metaphysics envisages the real presence of eternal God in the structure of created individual ego and, correspondingly, «normality» of statements, which look paradoxical from the point of abstract rationality: God guarantees things that separate ego is incapable for. The author also criticizes reading back into Descartes the modernized notions of "substance", "subject" and "consciousness".

*Keywords:* Cartesianism, metaphysics, *res cogitans*, substance, subject, consciousness, God, biographical method in the history of philosophy

**Serhii Proleev**

**Drama of the loyal mind: soviet philosophy as the situation of thinking**

Philosophical works of the soviet time are comprehended today as the kind of ciphered records with the lost code. The comprehension of that period, when the philosophical thought of Ukraine existed in ideologically enslaved form of the “soviet philosophy”, presupposes its consideration both as the *situation of thinking* and *the situation of the thinker* as the existential *a priori*. That is the situation characteristic of the soviet philosophy when the culture topos, intended for the cause of thought, is filled with quasi-thinking. To make somebody understand the quasi-thinking of such kind one should distinguish its key moments, such as intellectual environment created by total consciousness; antithesis of Weltanschauung and thinking; paradox of the loyal mind, etc.

*Keywords:* situation of thinking, situation of the thinker, intellectual environment, ideology, Weltanschauung, loyal mind

---

**Anatolii Pyych**

**Big and small social machines**

The notion status of word-combinations “social engineering” and “social machine” is considered in the paper in the context of comparison of “physics” and metaphysics of a social. Making a reference to the use of the word-combination “social machine” in the works by N. Winner on the one hand, and to accusation of mechanicism on the other hand, the author analyzes the transition from the metaphor to the notion of “social machine”. The distinguishing of social and engineering proceeded on the basis of overcoming the empirical and transcendental subjects which took place after Kant, in theoretical sociology in particular. Such notions as “engineering collective” (F. Yunger) and the notion “mega-machine” or “big social machine” (L. Mamford) are worthy of attention within the framework of philosophy of engineering. On the grounds of comprehension of modern social realities, in the theory of management in particular, the author suggests to introduce the notion “small social machine”, concerning small “engineering collectives”. The consideration of a social machine as a method of mediating and a component of social relations should favor in general the extension of the horizons of social vision.

*Keywords:* social as engineering, big and small social machines

---

**Oleksandr Golozubov**

**Theology of laughter as a phenomenon of the western culture**

The paper considers theology of laughter as a form of the religious post-modernism and at the same time as a cultural phenomenon. Theology of laughter has reflected basic transformations of the western culture in the second half of the last century, a new understanding of theology associated with its involving into wider cultural space and strengthening of the anthropological element, a new vision of the medieval culture including rethinking on the concepts of carnival and play. In the postmodern situation, sacralization of carnival and carnival characters, on the one hand, and carnivalization of ritual and sacred sphere in general, on the other hand, came into the complex interaction. It in-

cluded the attitude to some holy fools as the God's Fool of the Western Christianity — St. Francis of Assisi.

*Keywords:* theology of laughter, joy, play, God's Fool, St. Francis of Assisi

---

*Anastasiia Strelkova*

**The Buddha nature and emptiness in the Mahayanist *Nirvāṇa-sūtra***

The article deals with the relationship between the concepts of 'emptiness' and 'Buddha nature' (佛性) as exposed in the Mahayanist *Nirvāṇa-sūtra*. On the basis of citations from the original text it is shown that according to the teaching of *Nirvāṇa-sūtra* to follow the middle way leading to nirvāṇa it is necessary to understand not only the 'emptiness' of illusions 空 (śūnyatā), but also the 'emptiness' of the true reality — which is the emptiness-ākāśa (虛空) or the 'emptiness of first meaning', 'ultimate emptiness' (第一義空), being the only possible way of existence of the true reality or, in other words, of the Buddha nature (佛性).

*Keywords:* Buddhism, śūnyatā, emptiness, Buddha nature, middle way, Nirvāṇa-sūtra

---

# Покажчик статей, надрукованих у часопису “Філософська думка” 2012 року

---

|   | № | С.  |
|---|---|-----|
| <b>АНАЛІТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД</b>   |   |     |
| <i>Васильченко А.</i> Страхи та надії аналітичної філософії . . . . .   | 3 | 22  |
| <i>Вяткіна Н.</i> Пряма референція, деференція і <i>de re</i> комунікація . . . . .   | 3 | 78  |
| <i>Кисляківська І.</i> Поняття інформації у критичному раціоналізмі . . . . .   | 3 | 40  |
| <i>Коротченко Ю.</i> Аналітика оцінних текстів як дослідницький проект . . . . .  | 3 | 94  |
| <i>Кохан Я.</i> Розуміння мовних виразів. . . . .   | 3 | 55  |
| <i>Масвський О.</i> Фрагментарність пізнання і адаптивна раціональність . . . . .   | 3 | 86  |
| <i>Попович М.</i> Про можливості аналітичної філософії . . . . .  | 3 | 5   |
| <i>Симчиш М.</i> Проблема Божого всезнання у контексті аналітичної метафізики часу. . . . .   | 3 | 69  |
| <b>АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ТУТ І ТЕПЕР?</b>  |   |     |
| <i>Больярд Ч.</i> Августин, Епікур та скептицизм стосовно зовнішнього світу. . . . .  | 1 | 102 |
| <i>Вестель Ю., Листопад І., Панич О.</i> «Категорії» 1—5: оригінал і три переклади . . . . .  | 1 | 26  |
| <i>Літинська О.</i> Процедура ісостенічного висловлювання у піронізмі . . . . .   | 1 | 120 |
| <i>Панич О.</i> Античне «епохе» і його модерні нащадки . . . . .  | 1 | 77  |
| <i>Прокопенко В.</i> Діалог «Феаг» і його місце в освітній філософії Платона . . . . .  | 1 | 59  |
| Стан і перспективи українського антикознавства. Круглий стіл «Філософської думки» ( <i>О. Панич, А. Баумейстер, Ю. Вестель, Л. Звонська, С. Пролєсв, С. Секундант, Ю. Чорноморець</i> ) . . . . . | 1 | 5   |
| <b>КАТОЛИЦЬКА ФІЛОСОФІЯ</b>   |   |     |
| <i>Баумейстер А.</i> Призначення філософії та її межі: інтелектуальний спадок Томи Аквінського . . . . .  | 4 | 24  |
| Круглий стіл «Релігія і раціональність» ( <i>К. Мюлер, С. Пролєсв, В. Козловський, М. Черенков, А. Єрмоленко, А. Баумейстер</i> ) . . . . .   | 4 | 5   |

|  |   |     |
|--|---|-----|
| <i>Листопад І.</i> Рецепція математичного підходу до розуміння таїнства Трійці в метафізиці XII століття . . . . .   | 4 | 38  |
| <i>Пінкерс С.</i> Моральна теологія пізнього середньовіччя: номіналістична революція . . . . .   | 4 | 100 |
| <i>Рассудіна К.</i> Специфіка мислення католицьких філософів на прикладі дослідження людської особи . . . . .  | 4 | 59  |
| <i>Савинська І.</i> Ексцентричність та подвійна трансценденція особи: зв'язок смислів антропологічних проєктів Кароля Войтили та Гельмута Плеснера . . . . . | 4 | 69  |
| <i>Хома О., Чухрай Е.</i> Серве Пінкерс про теологію, людську мораль і сенс життя сучасної людини . . . . .  | 4 | 94  |
| <i>Чорноморець Ю.</i> Евристичний потенціал теологічного проєкту Г.У. фон Балтазара . . . . .  | 4 | 83  |

### (САМО)СВІДОМІСТЬ: ПОНЯТТЯ СВІДОМОСТІ У СУЧАСНІЙ ФІЛОСОФІЇ

|   |   |    |
|---|---|----|
| <i>Іващенко І.</i> Потойбіч дзеркала: до питання про умови можливості нерелективної теорії самосвідомості . . . . . | 2 | 6  |
| <i>Кебуладзе В.</i> Пасивна синтеза й активність свідомості . . . . .   | 2 | 30 |
| <i>Циба В.</i> Соліпсизм: межі очевидності «Я» . . . . .  | 2 | 47 |

### ФІЛОСОФІЯ І ОСОБИСТІСТЬ

|   |   |    |
|---|---|----|
| «Вілен Горський: дотики, смисли, споглядання»: презентація книги у НаУКМА ( <i>М. Ткачук, Л. Архипова, В. Менжулін, Т. Чайка, Т. Лютий, В. Щербак, С. Пролєєв, С. Йосипенко, С. Руденко, Л. Филипович, К. Сігов</i> ) . . . . . | 5 | 5  |
| <i>Йолон П.</i> Особистість змінює епоху . . . . .  | 5 | 26 |
| <i>Климчук В.</i> Помста духу . . . . .   | 5 | 81 |
| <i>Козловський В.</i> Погляд крізь роки: покоління шестидесятників як філософський тип . . . . .  | 5 | 39 |
| <i>Малахов В.</i> Чотири чверті шляху. Роздуми про генераційний злам у київському філософському середовищі 1970-х років . . . . .   | 5 | 65 |

### ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА БІОГРАФІЯ: ПРОДОВЖЕННЯ ТЕМИ

|   |   |    |
|---|---|----|
| <i>Менжулін В.</i> Філософія як воля до влади . . . . .                                       | 6 | 5  |
| <i>Пролєєв С.</i> Драма лояльного розуму: радянська філософія як ситуація мислення . . . . .  | 6 | 39 |
| <i>Хома О.</i> Декарт і Паскаль: шлях до філософії на тлі «Grand Siècle» (стаття 1) . . . . . | 6 | 19 |

### ДОТОРК: УСНІ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

|  |   |     |
|--|---|-----|
| <i>Цофнас А.</i> Філософ Авенір Уйомов. Останнє інтерв'ю . . . . .                 | 5 | 95  |
| <i>Чайка Т.</i> Бесіди з Віленом Горським: Мій інститут. Витяг з історії . . . . . | 3 | 103 |
| <i>Чайка Т.</i> Бесіди з Віленом Горським: Мій інститут. Історія триває . . . . .  | 4 | 114 |



Чайка Т. Бесіди з Віленом Горським: Мій інститут. «Острів щастя» . . . . . 5 89

#### ЛОГІКА, МЕТОДОЛОГІЯ І ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

Кохан Я. Інтенціональні та прагматичні предикати . . . . . 2 61

Мельник В. Соціоантропологічні запити та виміри науково-технічного  
поступу . . . . . 2 84

Терентьєва Л. Тематичний аналіз силлогістики Аристотеля . . . . . 2 70

#### РЕМІНІСЦЕНЦІЇ СВІТОВОЇ КУЛЬТУРИ

Голозубов О. Теологія сміху як феномен західної культури. . . . . 6 66

Стрелкова А. Природа Будди та порожнеча в магаянській «Нірвана-сутрі» . . . 6 81

#### СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ І ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Пипич А. Великі та малі соціальні машини . . . . . 6 49

#### ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Кебуладзе В. Тенденція перетворення феноменології з філософії свідомості  
на філософію досвіду . . . . . 1 125

#### ЛАБОРАТОРІЯ НАУКОВОГО ПЕРЕКЛАДУ

Вестель Ю., Морозова Д. Біблійна і патристична богословська термінологія . . . 5 107

Артюх В. Основні терміни естетики . . . . . 1 138

#### ПОЛЕМІКА

Бистрицький Є. Трансцендентальна феноменологія і поняття досвіду . . . . . 5 113

#### РЕПЛІКИ

Бойченко М. На захист академічної філософії, або Чи потрібна нам філо-  
софія «пост»? . . . . . 6 104

Загороднюк В. Глокалізація чи глюкалізація . . . . . 1 135

Рогожинська А. Іспит на вступ до континентальної філософії . . . . . 6 117

#### РОЗДУМИ НАД КНИГОЮ

Довгополова О. Міркування щодо методу аісторичного реконструювання . . . 6 94

Киричок О. Сакральна географія і феномен паломництва . . . . . 6 99

Менжулін В. Метод аісторичного реконструювання як історичний метод. . . 4 127

#### ПРО КНИГИ

Іващенко І. Нерефлексійні теорії самосвідомості: новий початок старої іс-  
торії? . . . . . 2 115

Кисельов О. «Релігієзнавчі нариси»: новий часопис з релігієзнавства . . . . . 3 111

Пазенок В. Рациональність і ціннісність під системним кутом зору . . . . . 3 108

*Юркевич О.* Наука міркувати і спілкуватися правильно у правовому полі . . . 5 60

## НАУКОВЕ ЖИТТЯ

*Атоян А., Єременко О.* Монтень на всі часи: простір пошуків, культура спорів . . . . . 3 114

*Довгополова О., Каменських О.* Путівник по «межах». Проект науково-освітнього семінару з філософії історії «Есхатос» . . . . . 2 123

*Козік Ю.* Нордик Вітгенштайн Ревю: філософські дослідження та новаторські проекти . . . . . 6 120

*Малахов В.* Процес пішов? Про Школу молодого філософа «Філософія. Політика. Культура» (Москва, 20—25 червня 2011 року). . . . . 3 119

## ВІДЗНАКА ЗА ВИДАТНЕ ДОСЯГНЕННЯ В ЦАРИНІ ФІЛОСОФІЇ 2011 РОКУ

*Голубович І., Левченко В.* Філософія — танок на канаті... . . . . . 1 140

## IN MEMORIAM

*Авенір Іванович Уйюмов* . . . . . 3 122

*Василь Семенович Лісовий* . . . . . 4 134

*Марат Миколайович Верніков* . . . . . 1 148

*Станіслав Васильович Бондар* . . . . . 6 129

*Юрій Віталійович Павленко* . . . . . 5 133

## 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 надісланій 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 анотацію 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 email 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.: [Бурбаки, 1978: т.1, с.1]), а коментарі — у посторіткових 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.
-