

ISSN 0235-7941

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

4' 2010

Філософія  
в сучасній  
Грузії

НАЦІОНАЛЬНА  
АКАДЕМІЯ НАУК  
УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

---

# ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

---

УКРАЇНСЬКИЙ  
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ  
ЧАСОПИС

**4'** 2010

ЗАСНОВАНИЙ  
У СІЧНІ 1927 РОКУ  
ВИХОДИТЬ  
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ  
КИЇВ

---

Філософія  
в сучасній Грузії

---

## РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

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

## НАУКОВА РАДА

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

## РЕДАКЦІЯ

Головні редактори  
Мирослав ПОПОВИЧ,  
Сергій ПРОЛЕЄВ  
Відповідальний редактор  
Світлана ІВАЩЕНКО  
Відповідальний секретар  
Алла СТРАТЬЄВА  
  
Редактори  
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ,  
Валентина ЛУКОНІНА  
  
Коректори  
Ірина ЄРМІЛОВА,  
Любов ТЮТЮННИК

## 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 08.09.2010  
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.  
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.  
Ум. друк. арк. 12,68. Обл.-вид. арк. 12,24  
Наклад 475 прим. Зам. № 2783

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 ФІЛОСОФІЯ В СУЧАСНІЙ ГРУЗІЇ

- 4**
- 5** Уроки Мераба Мамардашвілі. Бесіда публіциста Володимира Канаша з головним редактором «Філософської думки» Мирославом Поповичем
- 14** *Гурам Тевзадзе (Тбілісі)* Філософія в сучасній Грузії
- 27** *Лері Мчедлішвілі (Тбілісі)* Про логічну частину першого розділу «Розгляду Платонової філософії та Прокла Діадоха» Іоане Петриці
- 35** *Тенгіз Іремадзе (Тбілісі)* Філософія Фридриха Ніцше і творчість Григола Робахідзе: індивідуалізм – комунікація – універсалізм
- 43** *Лалі Закарадзе (Тбілісі)* Прокл у грузинському та латиномовному Середньовіччі (Іоане Петриці та Бертольд Мосбурзький)
- 50** *Наталія Вяткіна (Київ)* Слово про Грузію, або Подорожі дилетантів
- 

## СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

- 56** *Володимир Жмир (Київ)* Анархізм у світі та в Україні (стаття третя)
- 76** *Деніс Кірюхін (Київ)* Універсалістський концепт обставин справедливості: межі практичного застосування
- 

## ФІЛОСОФІЯ ЛІТЕРАТУРИ

- 87** *Олександра Шморгун (Київ)* Драма людського буття: від відчаю до свободи. Леся Українка і Жан-Поль Сартр
- 103** *Віра Даренська (Луганськ)* П.Куліш як фундатор українського екзистенціалізму
- 115** *Олександр Пустовіт (Київ)* Принцип найбільшої дії у драматургії Пушкіна
- 

## ЕСТЕТИКА: ЗАВЕРШЕНИЙ ПРОЕКТ? Повернення до теми

- 126** *Віра Савченко (Одеса)* Докорінно незавершений проєкт (у продовження розмови про нагальне)
- 134** *Тамара Домбровська (Донецьк), Лариса Строева (Донецьк)* Естетика у розвитку
- 

## ПРО КНИГИ Книжкова полиця

- 139** *Інна Савинська (Київ)* Філософія у формі фундаментальних філософських проблем в обрамленні теорій та концепцій
- 144** *Богдан Пастух (Львів)* Магістральні рухи ідей від Вольфганга Рьода
- 148** *Оксана Зорич (Київ)* «Бути попереду себе»: метаєтика майбутнього за умов дефіциту солідарності
- 

## НАУКОВЕ ЖИТТЯ

- 152** III Міжнародна науково-практична конференція «Україна в системі сучасних цивілізацій: трансформації держави та громадянського суспільства»
- 

## Abstracts

153

*Упродовж тривалого історичного періоду українська філософська думка існувала як невіддільна частина радянського інтелектуального простору. На той час доволі умовно можна було говорити про національні філософські традиції. Натомість після набуття екс-радянськими республіками незалежності та зникнення колишнього ідеологічного тиску на мислення кожна національна ситуація формувалася під переважним впливом внутрішніх культурних та соціально-політичних чинників. Завдання самовизначення розв'язує впродовж вже понад двадцяти років і українська філософія, щодо якої цей період без перебільшення можна усвідомити як становлення філософської справи наново, у змістовому контексті української культури та мови. Природно, що нас цікавить порівняння вітчизняного філософського вибору та напрацювань із досвідом інтелектуальних культур пострадянських країн, що постали перед тим самим завданням.*

*Не менш суттєвим для нас є відновлення інтелектуальних зв'язків та потенціалу співпраці з нашими колегами в цих країнах. Попри малосприятливі умови для творчого гуманітарного мислення в СРСР, поєднання інтелектуальних потенціалів величезного євразійського простору створювало цікаву ситуацію своєрідного культурного синтезу і доволі масштабної гуманітарної потуги. Втрачати це природне поле взаємодії та інтелектуального досвіду було б культурним марнотратством.*

*Відтак, починаючи з поточного випуску, «Філософська думка» започатковує практику презентацій на своїх сторінках нинішніх філософських ситуацій в країнах колишнього СРСР. З одного боку, це залучення здобутків зарубіжних філософських сил та традицій в наш інтелектуальний обіг, з іншого — цікавий та повчальний матеріал для порівняння. І ще — створення додаткової, хоча б і скромної можливості для інтелектуальної інтеграції в сучасному глобалізованому світі. В умовах глобальної сучасності мислення, що залишається в межах власної хати, приречене на занепад.*

*У цьому числі читач зможе ознайомитися з філософською ситуацією в сучасній Грузії. Такий вибір зумовлений, зокрема, тим, що українських та грузинських філософів свого часу поєднували сталі творчі зв'язки. До того ж цієї осені виповнюється два ювілеї чи не найяскравішої філософської постаті останніх радянських десятиліть, Мераба Мамардашвілі — 80 років від дня народження та 20 років від дня смерті. В тематичному блоці представлено оригінальні дослідження сучасних грузинських учених, огляд грузинської національної інтелектуальної традиції та сучасного стану справ, а також ремінісценції щодо нашого нещодавнього спільного філософського минулого. Для нас самостійний інтерес становлять і зацікавленість грузинських дослідників власною філософською традицією, і компаративістський аналіз, до якого вони вдаються. Втім, представлені матеріали не претендують на повноту висвітлення ситуації. Ми відкриті до критичних зауваг, доповнень, полеміки. Саме це зробить ініціативу журналу інтелектуально корисною для української філософської спільноти.*

Пам'яті  
Мераба Мамардашвілі  
присвячуємо

*Володимир Канаш,  
Мирослав Попович*

## УРОКИ МЕРАБА МАМАРДАШВІЛІ Бесіда публіциста Володимира Канаша з головним редактором «Філософської думки» Мирославом Поповичем

---

*Володимир Канаш: Пропоную обговорити тему: «Що означає Мамардашвілі для розвитку філософської думки в Україні й чим його наукова спадщина може прислужитися нам надалі?» Говорячи про важкі часи для радянської філософії, Мераб Костянтинівич зауважував, що лише поодинокі особистості примудрилися тоді вижити як філософи: вони занурювалися в історію філософії, логіку тощо. Але при цьому, говорив він, втрачалося вміння прислуховуватися до філософського самовідчуття життя, зникав темперамент філософування. Відштовхуючись від цього, визначимо для читача: а що було найважливішим у житті й науковій творчості Мамардашвілі? Чим він увійшов до плеяди найвидатніших мислителів сучасності?*

*Мирослав Попович: Те, що Мераб називав філософуванням, становило сутність його життя. І мені дуже важко схарактеризувати його як філософа. Адже зазвичай філософа можна схарактеризувати, взявши його книжки і переказавши основні ідеї, висловлені в тих книжках. З Мамардашвілі така метода абсолютно не проходить. Мераб був людиною, яка мислила завжди, для нього не було окремого якогось поля, відокремленого від життя, від повсякденності. І він умів просто наситити якимось надзвичайно глибоким сенсом кроки буденного життя. З вікна його тбіліської*

квартири було видно дерево, і воно завжди приковувало його увагу. Якщо в мене запитати, на що був звернений внутрішній погляд Мераба Мамардашвілі, я би сказав, що це було саме те дерево, але як образ світу — та модель буття, навколо якої оберталася його думка. До багатьох із нас, хто з ним спілкувався, до всіх знайомих та друзів він був уважний, і це спілкування було тим-таки філософуванням. Для мене його образ асоціюється з тим Мерабом, який походжав зі своєю люлькою перед аудиторією. А він студентам читав лекції, пихкаючи люлькою, це була його манера, і ніхто ніколи не намагався зробити йому зауваження — і в Московському університеті (де були суворі казенні правила поведінки), і в Тбіліському й поготів, бо він там був Богом.

Мені доводилось особливо часто спілкуватися з ним за часів перебування. Тоді ми частенько їздили у Тбілісі, а він відвідував Київ (до речі, Україна для Мераба пов'язана з дитинством — його батько, військовий, перед війною служив спочатку в Києві, а потім — у Вінниці, де Мераб пішов до школи). І перебудова, і всі бурхливі події в його інтерпретації — а він постійно виступав на наукових конференціях — набували глибокого змісту і звучання, здебільшого несподіваного... Отже, я не в змозі лаконічно схарактеризувати Мераба, я навіть не можу сказати, яка квінтесенція його творів: він просто бачив цей світ очима справжнього мислителя, який увібрав у себе багатотомову історію культури й людської думки.

***В. К.:** Мамардашвілі говорив, що, на відміну від релігії, філософія не може спинятися на станах шанобливості, слухняності, поважання, що філософія не може і не повинна шанобливо завмирати ні перед чим. Напевно, для нас ця теза набирає особливого значення, оскільки нині в нас поширюється очікування месії, а заняття месіанством перетворилося на визначальну рису політичних ігор. Адже Мамардашвілі цього не сприймав у категоричний спосіб?*

***М. П.:** Такого кшталту явища у Мераба інколи викликали жадливі асоціації. Він дивувався, чому в Радянському Союзі так полюбують мертв'яків і мертвечину. Він тут мав на увазі мавзолеї, меморіали, культ жертв. А суть в тому, що все це — застигла у бронзі та камені революція, яка вмерла. Молода революція любила ховати своїх борців, вона була сповнена того трауру, який миттєво переростав у піднесену революційну творчість. А згодом це траурне лице наче скам'яніло. І це неприйняття мертвозного образу померлої думки, померлої ідеї, померлої пристрасті проходить крізь усю творчість Мераба. Він прагнув мати справу лише з живою думкою. Тому я не можу уявити собі Мамардашвілі, який створює філософську систему. Він був вихований на західній (зокрема, на французькій) філософії. Він бував у Франції лише кілька разів, але чудово знав стан тамтешньої філософії, і, здавалося, міг би сформулювати якийсь свій «-ізм». Але цього не сталося. Він цього не любив, це в нього не виходило.*

**В. К.:** Мамардашвілі неодноразово підкреслював, що філософія — це публічна свідомість, тобто свідомість уголос. І в його розумінні вона була немінучою — як доля. Філософ, твердив Мамардашвілі, є беззахисним порівняно, скажімо, з поетом чи драматургом. Шекспір міг сказати: це Гамлет говорить, а не я. Філософ може говорити лише від свого імені, не ховаючись за свого персонажа.

**М. П.:** Певну основну ідею Мераб все ж мав. Вона була визначальною для цілої його творчості, починаючи, я би сказав, від марксистського періоду. Будучи студентом та аспірантом, він цікавився такими Марксовими творами, як «Теорія додаткової вартості», філософсько-економічними творами молодого Маркса, які були мало відомі. Ключем до розуміння філософії Мамардашвілі є його стаття у «Філософській енциклопедії» під назвою «Перетворена форма». І пізніший Мамардашвілі весь час був зосереджений на вивченні феноменів свідомості через мову. Йдеться про померлі думки, які лишаються в якихось формулах, словах, які втратили первісний сенс, і за цими археологічними пам'ятками можна реконструювати ті глибинні процеси, які були в першооснові свідомості. Мераб, власне, завжди займався феноменологією свідомості. Це він знайшов у згаданих працях Маркса, які тоді практично були відсутні у нашому вжитку, оскільки популяризувалася лише стандартно-догматична філософія. Саме ця ідея перетворених форм, тобто форм, які набули нового життя й нової смерті, й за тими формами треба було віднайти те, що лежало у підґрунті, — це, власне, те, що було від самого початку в Мамардашвілі і що було пізніше у його творах. Це — аналіз свідомості як перетворених форм. Все це виглядає дуже абстрактно, але насправді це пов'язувалося з політикою безпосередньо, оскільки це був аналіз політики, політичних наших уявлень як перетворених форм. І він був радикальний у своїх, скажімо, політичних рішеннях. Я пригадую, був скандал під час Алуштинської школи...

**В. К.:** ...Де в роки перебудови збиралися молоді і не дуже молоді філософи й висловлювалися досить несподівано для тих, хто дав дозвіл для проведення такого кшталту зібрань...

**М. П.:** ...І Мераб відвідував цю школу, брав активну участь і був, так би мовити, моральним камертоном для всіх нас. І ось він на зустрічі в міськкомі партії сказав таке: якщо перебудова припиниться, то він вийде з партії. Тоді це був справжній «струс мозку». І тут вже всі учасники школи виступили на підтримку — зокрема, й москвичі, що страшенно перелякало місцеву партійну еліту, яка не знала, як реагувати: наче підтримують курс на перебудову, але ж погрожують виходом з партії... Це була його позиція.

**В. К.:** Але жодним чином це не наближало Мераба до табору дисидентів, хоч за своїми переконаннями він був значно радикальнішим за тих, хто, так би мовити, офіційно демонстрував свої дисидентські настанови.



**М. П.:** Він і справді нічого не боявся, але його позиція не виглядала демонстративною конфронтацією із владою: Мераб просто говорив те, в чому був переконаний.

**В. К.:** *Я пригадую часи, що передували розвалу СРСР. Тоді Мамардашвілі у передчутті трагічних для свого народу подій намагався достукатися до освіченої частини нації з попередженням про згубну, я би сказав, демонічну ідеологію гамсахурдизму. В інтерв'ю газеті «Молодєжь Грузии» він наважився на відчайдушну формулу: «Якщо мій народ віддасть перевагу Гамсахурдія, я не буду з моїм народом». В Грузії цією заявою були шоковані. А гамсахурдисти, розуміючи всю небезпеку для них величної постаті Мераба, постійно цькували його й довели-таки до передчасної смерті, а країну ввергнули в перманентну біду, наслідки якої невідомо коли будуть подолані.*

**М. П.:** Мераб на дві голови був вищий за ту пересічну політичну публіку, яка крутилася навколо Гамсахурдія. До того ж Мераб був грузин у найкращому розумінні цього слова. Він був сповнений тієї культури, яка накопичилася за багатовікову історію країни. Він ніколи не був націоналістом, а являв собою Людину світу. І водночас залишався грузином. Мераб знав Францію, як знали її найосвіченіші французи, але він бачив Францію очима грузина. Пам'ятаєте, в чудовому фільмі Георгія Данелія «Не горюй», зробленому за французьким сюжетом «Мій дядько Бенжамен», французька історія в дивовижний спосіб перетворилася на грузинську. Щось подібне було й у Мераба. Але він далеко не завжди був зрозумілий в Грузії. Перша хвиля протестного настрою, коли руйнувалася радянська система, перетворилася на цілковиту протилежність того, що було: прагнули інтернаціоналізм і союз республік миттєво замінити суто націоналістичним баченням грузинської історії.

**В. К.:** *Я б не сказав, що інтернаціоналізм насправді був притаманний грузинському (і не тільки грузинському) суспільству радянської доби. Глибинні процеси з націоналістичним присмаком постійно нуртували всередині суспільства. Хоча на побутовому рівні, на рівні, так би мовити, тблійських дворів, атмосфера була інтернаціональною...*

**М. П.:** Для Мераба ці проблеми були зрозумілі, й вони не ввижались йому фатальними. Він бачив майбутнє в інших вимірах. І понад усе він боявся, що Грузія може стати глухою провінцією, причому байдуже, залежатиме вона від якоїсь потужної держави (скажімо, від Росії чи США) чи отримає статус незалежної країни. Він цілком слушно вважав, що за панування ідей Гамсахурдія Грузія, найімовірніше, перетвориться на глушину, а традиційна грузинська інтелектуальна еліта зникне як така.

**В. К.:** *Але повернімося у ті часи, коли Мамардашвілі формувався як філософ і взагалі як особистість. Це відбувалося в атмосфері філософського*

факультету Московського університету на початку 1950-х років. Мераб згадував, що з тієї атмосфери, з того філософського бульйону потім вийшли, зокрема, такі не схожі за своїми поглядами та уподобаннями Евальд Ільєнков та Олександр Пятигорський. Мераб говорив, що їхні думки були цікаві, хоч і чужі для нього. Київ за тих часів і пізніше подібні процеси були просто неможливі. І все ж... Яким чином українські філософи подолали цю, так би мовити, прірву? Для мене це лишається загадкою.

**М. П.:** По-перше, у Москві, попри всі репресії, все одно лишилися рештки викладацької еліти...

**В. К.:** Так звані недобитки...

**М. П.:** У Києві з таких «недобитків» був Борис Олександрович Фохт. Він викладав латину, німецьку мову, а після його смерті бібліотеку Фохта передали в Інститут філософії, і в ній були деякі німецькомовні дореволюційні видання з філософії. Був ще Валентин Фердинандович Асмус, який 1924 року в Києві опублікував дуже пристойну на той час книгу «Діалектична логіка», де містилося чимало філософських тем. Потім він поїхав з Києва, а тоді це була одна компанія — Борис Пастернак, Генріх Нейгауз і Асмус — вони тут жили на Великій Житомирській. Всі вони потім опинилися в Москві, яка тоді вбирала в себе всі рештки старої культури. Хоча, крім Асмуса, більшість фахівців-філософів філософію не викладали, їхній вплив позначався на загальному рівні навчання. Перед війною ІФЛІ (Інститут історії, філософії, літератури. — В. К.) дав декого з філософів, але його випускники переважно загинули в перші ж місяці війни. На щастя, до Києва приїхали Марія Злотіна та Іван Головаха, і через них щось доходило до нас. Бачте, в Москві теж не було якоїсь когорти викладачів-зірок, але там загальна атмосфера була зовсім відмінною від того, що спостерігалось в Києві, де не можна було навіть заїкнутися про щось нове на філософському полі. А в Москві тоді точилася дискусія між так званими онтологами і гносеологами. Власне, це було перше, хоч і несміливе, повстання проти твердження про те, що марксистсько-ленінська філософія формує найбільш загальні закони буття. І згадка про те, що йдеться не про закони буття, а про пізнання цього буття, виглядала початком того, що далі розвинув Мамардашвілі, говорячи про аналіз свідомості, а не аналіз самих законів. Саме це дало імпульс появи таких особистостей, як Зинов'єв, Щедровицький, Мамардашвілі, Грушин — і всі вони були в одному потоці. Коли Зинов'єв захищав дипломну роботу, то навіть в коридорі юрмився народ. Потім і справді ці люди пішли різними шляхами. Мераб не вдався до, я би сказав, самодіяльності, як той самий Зинов'єв, який почав творити свою власну логіку, що не мала жодних аналогів. Проте внаслідок її своєрідності, цю логіку не сприйняли ні Захід, ні Схід, і Зинов'єв пішов у літературу. Тим часом він був у

мене опонентом за спеціальністю логіка. Грушин став соціологом, а Мераб, як я уже згадував, зайнявся невідомими широкому загалові творами Марксової філософії, а згодом став співпрацювати з журналом «Проблеми мира и социализма», друкованим у Празі. Потім робив дещо на кшталт партійної публіцистики, коли радянські дослідники під виглядом критики буржуазної філософії знайомилися самі й знайомили читачів із засадами різних філософських течій. Тоді Мамардашвілі заново перечитував Декарта — такі, здавалось би, прості речі. І звідти пішли його «Картезіанські роздуми» (ця книга в українському перекладі з моєю передмовою видана у нас 2000 року). Там ішлося, власне кажучи, про роль розуму в житті людства, про можливості розумового розв'язання життєвих проблем. Тоді найближче з Мерабом був Пятигорський (потім він виїхав у Велику Британію), і разом вони сильно вплинули на так звану тартусько-московську школу Лотмана, яка займалася конкретним аналізом семіотики культури та мистецтва.

**В. К.:** *Але все ж таки, яким чином українці перескочили ту прірву, яка відділяла те, чим була філософія в Україні, від решти світу?*

**М. П.:** Колись мене запитував мій американський знайомий (щоправда, не філософ, а хімік): «Як ви прийшли до такої теперішньої філософії, не пов'язаної вже з марксизмом? Де ви отримали цей поштовх, що ви читали?» Але річ не в тому, що ми читали, а в тому, що ми хотіли почути. Ми мали масу загальних запитань до світу. Це був великий злам. І найбільшим поштовхом було те, що ми нічого не знали. А далі пішла кристалізація набутої величезної купи знань. І саме тоді я познайомився з Мамардашвілі.

**В. К.:** *І кількість перейшла в якість?*

**М. П.:** Саме так. І кожний із нас пішов своїм шляхом.

**В. К.:** *А потім свою роль відіграла згадувана нами Алуштинська філософська школа?*

**М. П.:** Так, але там вже ми ставили питання перед слухачами. І ми запрошували людей з Москви, Тбілісі. (Цікаво, що гроші нам давали з ЦК комсомолу.)

**В. К.:** *Певно, тодішні слухачі нині належать до провідних фахівців.*

**М. П.:** Безумовно. Головним чином ті люди, які були слухачами школи в Алушті, нині є старшими науковими співробітниками нашого Інституту філософії. А гості, які приїздили в Алушту, — то були першопрохідці — і старшого покоління, і молодші. Ми проводили чимало наукових конференцій, і все це створювало те живильне середовище, де відбувався активний і плідний обмін думками, що врешті-решт відіграло свою роль у тих змінах, що відбувалися в нашій країні.

**В. К.:** *Згадаймо знову ситуацію, коли у Грузії гору взяли аж ніяк не прихильники здорового глузду. Звісно, в Україні ситуація була і є іншою. Втім, захоплення «умоочманінням» загрожує й нам. На жаль, ми не маємо такої постаті, як Мамардашвілі, хоча, як показав сумний досвід Грузії, народ далеко не завжди прислухається до своїх справжніх пророків. Чи не здається Вам, що ми переживаємо той стан суспільства, який великий іспанський філософ Ортега-і-Гасет іменував «повстанням мас»? Маю на увазі не революцію, а те, що рухає «людину маси», що прагне жити, як усі. І «людиною маси» її робить не соціальна належність, а глибока психологічна пересічність на тлі втрати позитивної орієнтації.*

**М. П.:** Коли ми говоримо про маси в тому сенсі, який мав на увазі Ортега-і-Гасет, то при цьому мусимо розрізнити дві речі. Маси — переважна більшість людей, котрим бракує часу думати про великі речі й котрі не мають відповідної освіти. Ба навіть коли мають, то освіта ця спрямована радше на те, щоб знати, як закрутити гайку, тобто йдеться про вузько фахову освіту. Але не це робить маси темними. Темними їх робить усвідомлення своїх вад такими, наче це їхні чесноти. Коли людина зі своєї обмеженості робить велику чесноту, оце тоді вона є плебеєм. Плебей — це не той, хто займається тяжкою некваліфікованою працею. У нас є різні погляди на «помаранчеву революцію». Але я був там і був її прихильником, про що не шкодую. І там всіма рухало відчуття людської гідності. І це робить простих людей шляхетними. Масова свідомість може бути жахливою — такою іспанською, яку описував Ортега-і-Гасет і якою пізніше була нацистська. Це — культ світогляду маленького міщанина, який свою ненависть до інтелігенції, загалом до чужинців перетворює на прапор, і це дуже небезпечно. Що станеться з маленькими людьми: ким вони стануть — ідальго (бо ідальго, між іншим, були прості селяни, які сіли на коней і воювали проти арабів; потім вони стали шляхтою, і це вільне ополчення згодом витворило оту дон-кіхотівську романтичну ідеологію) чи Санчо Панса в найгіршому варіанті? Боюсь, що тут нічого достеменно передбачити не можна. І великою мірою тому, що ми досі не маємо політично структурованого суспільства. Існують групи, які обслуговують інтереси фінансових кланів, і групи суто політичні, які орієнтовані на ті чи інші особистості. Майже відсутні політичні партії ідеологічного характеру. Парадоксально, але це вважається перевагою нашого політичного життя. Коли люди орієнтуються суто на свого лідера, то вони домагатимуться так само своїх особистих цілей. І хоч би якою приємною була особистість цього лідера, будь-який режим, не базований на ідеології, зводиться так чи інакше до режиму особистої влади. Маю надію, що в нас все ж таки викристалізуються політичні портрети, і тоді гору візьме відданість ідеї, а не людині.

**В. К.:** *В цьому сенсі багато залежатиме від того, наскільки послідовно й безкомпромісно втілюватиметься політична реформа. Пропорційна система залишає менше можливостей для маніпулювання, підкupu виборців тощо. Звісно, політичні блоки, які створюються на базі однієї потужної партії й кількох кишенькових, матимуть елементи торговища, але то вже буде зовсім інша історія... Втім, повернімося до постаті Мераба Мамардашвілі. У своїй передмові до українського видання «Картезіанських роздумів» Мамардашвілі Ви сказали, що це «такою ж мірою роздуми про Декарта, як і про самого себе і про всіх нас». Якщо екстраполювати ці роздуми на нинішню ситуацію в Україні та Грузії, якими можуть бути для нас уроки Мамардашвілі?*

**М. П.:** У Мераба було таке бачення, яке виходило за межі суто картезіанського світогляду. Він покладався не лише на те, що йому підкаже розум, а й на те, що скаже серце. І для нього важливим було, який характер цінностей буде утверджено. І я би сказав, що для України це має першочергове значення. Хоча для Грузії це ще важливіше, бо грузини більше, ніж ми, реагують серцем, вони імпульсивніші...

**В. К.:** *...Для них раціо — це щось другорядне...*

**М. П.:** Саме так. Але українці, хоч і не відрізняються суттєво від росіян у тому-таки сприйнятті серцем, а не розумом, все ж ми маємо більші традиції романтичної філософії й політики від XIX століття. Утім, нинішні реалії такі, що треба визнати: романтизм як спосіб мислення пішов у небуття. І нам з минулого треба зберегти те, що я б назвав відкритим серцем до історії. І це — також урок для Грузії. Грузинам конче потрібні не спалахи, не просто любов до рідної землі, не ці суто романтичні гасла, за якими не стоїть повага до конкретної людини; не свята любов і не хороводи; не співочі поля... Мераб був насамперед великим гуманістом. Якщо людина втрачає властивість бути вірною гуманістичним ідеям, вона, попри свою нібито велич, не зможе внести в національну історію справді патріотичних почуттів. Віддавати пріоритет цінності людини як такої — це було першоосновою філософської етики Мераба. Це урок для наших політиків — українських і грузинських. Другий важливий урок Мамардашвілі полягає в тому, що він брав за основу не Марселя Пруста, про якого Мераб писав чимало, а Декарта. І наголошував, що не можна втрачати голови. І жив так, що сам не втрачав голови. Він умів прорахувати багато на кілька ходів наперед, як досвідчений шахист. Проте Мераб не був кар'єристом і прагматиком. Він вдовольнявся малим. І отой будинок у Тбілісі з деревом за вікном — цього йому було досить. Прорахувати не власну кар'єру, а те, чим його слово відгукнеться в житті — це Мераб умів, і це в нього виходило. Для нас уроки Мамардашвілі полягають в тому, щоби бути розумнішими й

більш гуманістичними в широкому людському розумінні цього поняття, орієнтуватися на Європу не лише як на джерело добробуту, а як на носія гуманістичної культури.

---

**Володимир Канаиш** — публіцист, відповідальний редактор журналу «Діалог» та Інтернет-видання «Дискусійний клуб САМІТ». Коло інтересів — проблеми моралі, співвідношення культур і цивілізацій, етнополітичні проблеми тощо.

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

---

## ФІЛОСОФІЯ В СУЧАСНІЙ ГРУЗІЇ\*

### Історична експозиція

Грузія — одна з південнокавказьких країн. Це давня земля Колхіди та Іберії. Грузію часто згадували у грецькій міфології та літературі як країну Золотого Руна та Медеї. Проте небагатьом відомо, що, згідно зі свідченнями грецьких мислителів Теміста із Пафлагонії (317—388) та Лібанія (314—393), на початку IV ст. н. е. у Західній Грузії вже існувала авторитетна школа неоплатоніків, де поряд з уродженцями Грузії навчалися греки, вірмени.

На той час, а саме 337 року н. е., країна була офіційно обернена у християнство царем Міріаном (див.: [Das Leben Kartlis, 1985: S.131; Lang, 1957: p. 6]. Два грузинські мислителі — Бакурі (IV ст. н. е.) та Петре Ібері (V ст. н. е.), єпископ із Гази, згадувані у візантійських першоджерелах. На думку Е. Гонігмана (1892—1954) і Ш. Нуцубідзе (1889—1969), П. Ібері був автором відомих текстів Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Перша спроба розробити філософсько-теологічну систему у Грузії належала Іоане Петриці (XI—XII ст.). Вважають, що він був послідовником візантійських філософів Михайла Псела (XI ст.) та Йогана Італа (X ст.) [ibidem]. Цей період визнають вищою точкою розквіту грузинської культури. Богослови перекладали Платона, Аристотеля, Немесія Емеського, Амонія Ерміоського, Дамаскія, Максима Сповідника, Діонісія Ареопагіта

та ін. І. Петриці належить переклад і коментарі «Начал теології» Прокла (V ст. н. е.) [Petritzii, 1937: p. 223]. Він мав намір створити для грузинської культури теологію, «не заторкнуту матеріальним». Такі світські поети тієї доби, як Чахрухадзе і Шавтелі, були добре обізнані з античною та середньовічною теологією. Цей період у західній культурі спеціалісти пов'язують із торжеством «світла розуму» [Das Licht, 1997]. Саме тоді Грузія переживала своєрідний Ренесанс. Але на початку XIII сторіччя країна зазнала монгольської навали, що призвело до занепаду грузинської культури [Nutsubidze, 1947].

Відродження культури розпочалося у Грузії в XIX сторіччі. 1827 року С. Додашвілі (1805—1836) видав у Санкт-Петербурзі російською мовою трактат «Логіка» — першу частину своєї амбітної філософської системи, явно орієнтованої на Канта. Для Додашвілі граничною сферою чинності філософії було обґрунтування вічного миру. Появу цієї книги, як свідчать тогочасні газети та журнали, із захватом зустріли у Санкт-Петербурзі та в Москві (див.: [Dodaev-Mogarski, 1827]). У 1858 році Герасим Кікодзе (пізніше єпископ Західної Грузії) надрукував свої «Принципи експериментальної психології» — працю, яку щиро вітали російські читачі. А 1868 року Н. Ніколадзе (1843—1928) успішно захистив в Цюриху докторську дисертацію «Роззброєння та його економічні результати». Як позитивіст він критично ставився до марксизму як у Грузії, так і на Заході, подібно до анархістів.

До речі, з-поміж останніх вирізнявся В. Черкезишвілі (1846—1925), чії антимарксистські праці були перекладені майже всіма європейськими мовами, а також китайською та японською. Він був настільки впливовим, що став об'єктом критики з боку молодого Сталіна, Плеханова та Каутського (див.: [Peradze, 1999: p. 9]).

## Здобутки XX сторіччя

Початок XX сторіччя у Грузії позначився дедалі більшою орієнтацією на Захід. Окрім того зростало усвідомлення значущості науки та освіти.

1909 року Геронті Кікодзе (1885—1960), здобувши вищу освіту в Ляйпцизькому університеті, видав цікаве дослідження «Нація, мова та естетична культура». У 1910 році він видав інноваційну працю «Життя та етичний ідеал». Автор переконливо захищав філософію Канта від нападів як із боку ніцшеанства (А. Чхенкелі, Д. Касрадзе, Гр. Робакідзе та ін.), поширюваного у Грузії після 1901 року, так і з боку марксизму.

1909 року Д. Узнадзе (1886—1950) захистив дисертацію в Галле (Німеччина) з теми «Теорія пізнання і метафізика В. Солов'йова». Він долучив Грузію до філософії життя, розробив відому *теорію настанови*, яку свого



часу надзвичайно високо оцінив Ж. Піаже (1896—1977) [Archives de Psychologie, 1944: p. 95—135].

У 1979 році А. Шерозія (1927—1980) у співпраці з філософами та психологами (М. Мамардашвілі, В. Прангвішвілі, Ш. Надирашвілі, Ф. Базин) організував Усесвітній конгрес у Тбілісі: «Несвідоме — природа, функції, методи вивчення» [The Unconscious, 1978].

1913 року поважний російський часопис «Проблемы философии и психологии» оприлюднив статтю Ш. Нуцубідзе «Больцано і теорія знання», де автор високо оцінював значення напрацювань чеського філософа Б. Больцано (1781—1848) для філософії майбутнього. Пізніше Ш. Нуцубідзе намагався втілити цей потенціал у своїх працях [Nutsubidze, 1926, 1931]. Ці книги схвально сприйняли західні філософи. Подібний прогрес спостерігався і в інших науках. Країна була готова для відродження традицій Гелатської та Ікалтойської академій (XIII—XII ст.) і для фундації Університету. Тож 1918 року по закінченні Першої світової війни було відкрито Тбіліський університет. Упродовж трьох років (тобто перед другим Російським вторгненням) Університет зробив чимало, намагаючись чинити опір радянському режиму і зберегти себе як науковий та освітній осередок.

До моменту заснування Грузинської академії наук (1941) вийшли друком численні фундаментальні праці, й деякі з них зажили міжнародного визнання. «Алетеологічний реалізм» Ш. Нуцубідзе, «Філософія Ксенофана Колофонського» і «Філософія Сократа» С. Данелії, «Система і метод у філософії Гегеля» К. Бакардзе, переклад Прокла із коментарями, належний перу І. Петриці (за ред. Ш. Нуцубідзе, С. Каухчишвілі та М. Гогіберидзе) [Danelia, 1925, 1935; Bakradze, 1936; Petrizi, 1942], російськомовний переклад «Витязя у тигровій шкірі» Шота Руставелі. У 1941 році Ш. Нуцубідзе оприлюднив зазначену вище гіпотезу стосовно Псевдо-Діонісія Ареопагіта (X ст.), а чотирма роками пізніше такого самого припущення незалежно дійшов бельгійський учений Е. Гонігман (1892—1954). Цілком у річиші звичаєних в усіх соціалістичних країнах практик грузинські філософи намагалися маскувати свої принципи за цитатами із праць класиків марксизму-ленінізму. Але незважаючи на це, філософська спільнота у Грузії не мала довіри з боку уряду. Та й інші галузі науки перебували у подібних умовах.

1946 року в межах Академії наук Грузії було засновано Інститут філософії. Це був новий центр філософських досліджень у країні, який тісно співпрацював із філософським факультетом Тбіліського державного університету, який носить нині ім'я І. Джавахішвілі.

1950 року стаття К. Бакардзе започаткувала Всесоюзні дебати із проблем логіки [Bakradze, 1950]. Тут вочевиднися високий рівень грузинських філософів (зокрема, Л. Гокієлі, С. Церетелі та інших диспутантів, котрі обстоювали позиції, відмінні від Бакардзевої).

Термін «сучасна» у назві цього нарису слід розуміти як віднесення до періоду в історії Грузії та інших соціалістичних країн, що настав по смерті Й. Сталіна, тобто після 1953 року. Трохи раніше, того самого року, на підставі надісланих до Москви із Тбілісі звинувачень на адресу Церетелієвої діалектичної логіки, якій «інкримінували» ідеалізм, захист його докторської було заборонено за наказом Сталіна. На той час Церетелі власне був директором Інституту філософії та завідувачем кафедри Держуніверситету ім. І. Джавахішвілі. Його звільнили з обох посад. Шістнадцятьма роками раніше Церетелієвого викладача К. Бакрадзе було покарано в подібний спосіб. Під час захисту дисертації за своєю відомою книгою «Система і метод у філософії Гегеля» він наразився на негативний підсумок голосування, позаяк його головне положення, що система і метод у філософії Гегеля не суперечили одне одному, не відповідало твердженням Енгельса. По смерті Сталіна як викладач, так і його учень були реабілітовані в Москві. Тоталітаризм, утім, зберігався в Радянському Союзі, але в його м'якшій формі. Цією ситуацією передусім скористалися естети: З. Какабадзе (1926—1982), Н. Чавчавадзе (1923—1997), В. Квачахія (1924—1982). Вони заперечували проти домінування так званого соціалістичного реалізму, тобто проти теорії відображення в естетиці. 1955 року, після запеклих дебатів їх викликали до Москви (у Центральний комітет комсомолу), де вони були інструктовані про силу марксистсько-ленінського світогляду, тільки й усього. Це залишало місце для певних надій. Натомість опоненти були незадоволені, вони обстоювали стиль роботи старої партії й передікали поразку державного устрою такого гатунку. Тим часом К. Бакардзе це заохотило до 2-го видання своєї книги «Система і метод у філософії Гегеля» російською мовою і розпочати цикл лекцій і семінарів із сучасної західноєвропейської буржуазної філософії. Він висунув принцип «іманентної критики буржуазної філософії» як такий, що сприяє інтенсифікації традиційної ідеологічної критики в рамках Радянського Союзу. Зазначмо також, що 1960 року Бакардзеві «Нариси з новітньої та сучасної буржуазної філософії» були видані у перекладах польською та іншими мовами [Bakradze, 1960].

Треба також згадати С. Церетелі. Аргументація його ґрунтувалася на Платоновому аналізі відношення між *єдиним* і *іншим* у «Парменіді». Він стверджував, що доведення як розвиток картезіанського *cogito* має власні підстави та резони. Подібно до Декартового *cogito*, його не можна заперечити. Церетелієві праці грузинською мовою — «Про природу відношення між підставою і висновком» (1957), «Раціональне зерно Гегелевої теорії умовиводу» (1959), «Діалектична логіка» (1965) — являли собою спробу побудови нової логіки [Tsereteli, 1957, 1959, 1965]. А 1958 року С. Церетелі представив свою розвідку на 12-му Міжнародному філософському конгресі у Венеції.

*Doctor Communis* грузинських філософів, Ш. Нуцубідзе видав 2-томну «Історію грузинської філософії» (1956, 1958) [Nutsubidze, 1956, 1958]. Він переконував, що філософія у Грузії починаючи з IV сторіччя і аж до сьогодні мала істотне значення для розуміння західної філософії та її історії. Ш. Хідашелі (1910—1974), прибічник Нуцубідзе, обстоюючи цю думку, виступив на Міжнародному конгресі в Римі із доповіддю «Плотин і неоплатонізм на Сході та Заході» (1970).

Слід зазначити, що на той час традиційний інтерес до античності та німецької культури зазнав примітних змін. У 2-му виданні «Системи і методу у філософії Гегеля» [Bakradze, 1958] К. Бакрадзе, знаний як прихильник німецької філософії, постав як послідовник радше Б. Расела, ніж Гегеля чи Канта. Того ж таки 1958 року з Москви повернувся А. Бегіашвілі (1928—1996), знаний як критик аналітичної філософії К. Попера. Згодом побачили світ такі його праці, як «Метод аналізу в буржуазній філософії» (1960), «Сучасний позитивізм» (1961, рос. мовою), «Проблема витоків пізнання у Гусерля та Расела» (1969) та ін. Згодом його твори були перекладені чеською і словацькою [Begiashvili, 1961]. Е. Гобар (Трансильванський університет) пристав до думки Бегіашвілі, що марні спроби неопозитивістів виключити філософію зі сфери науки мали би призвести до конвенціоналізму, будучи безпідставними, ненауковими та нефілософськими [Gobar, 1978]. До цього кола досліджень у Грузії належать також праці В. Гогоберішвілі (1929—1999) «Філософія прагматизму» (1966, груз. мовою), В. Еркомаїшвілі (1932—2001) «Логічний позитивізм» (1974) [Avaliani, 1967; Gogoberishvili, 1966; Erkomai-shvili, 1974], С. Аваліані «Есеї з філософії природничих наук» (1967, груз. мовою). До речі, С. Аваліані у 1996 році ініціював заснування Академії філософських наук Грузії та щорічника «Філософські дослідження».

1959 року з Москви повернувся Е. Топуридзе (1922—2004) [Topuridze, 1960, 1967, 1971, 1984], чудовий фахівець з естетики. Його книжки про Елеонору Дузе (1960, рос. мовою, Москва), Бенедетто Кроче (рос. мовою, Тбілісі, 1967; япон. мовою, Токіо, 1978), Луїджі Піранделло (груз. мовою, Тбілісі, 1971) і «Людина у класичній трагедії» (рос. мовою, Тбілісі, 1984) суттєво підняли рівень цієї сфери знання у Грузії.

У 1956-му З. Мікеладзе (1917—1993), бакрадзівський учень, котрий повернувся з вигнання, разом із Л. Гокієлі зібрав групу молодих дослідників, котрі працювали в царині філософських проблем математики та математичної логіки (М. Бежанішвілі, Л. Мчедлішвілі та ін.). Усі вони брали активну участь у міжнародних конгресах і симпозиумах у Росії та за кордонами СРСР, а З. Мікеладзе редагував видання перекладів Аристотелевих творів з логіки та писав ґрунтовний вступ до цього видання [Aristotle, 1981—1984]. У 2006-му Московський університет надрукував працю М. Бежанішвілі «Логіка модальностей знання та віри» [Bezhanishvili, 2007].

У 1960-х до здобутків грузинської філософії долучилися праці відомих лінгвістів Г. Маргвелашвілі, Г. Рамішвілі (1932—1998), Г. Лебанідзе. Маргвелашвілі [Margvelashvili, 1983, 1999], знаний як у Грузії, так і в Німеччині автор, здійснив оригінальний аналіз творів Г. Гегеля, М. Гайдегера, Н. Гартмана у площині мови. Він оприлюднив такі праці, як «Проблема скінченності в онтології Н. Гартмана і М. Гайдегера» (груз. мовою, Тбілісі, 1983), «Життя в онтотексті» (нім. мовою, Берлін, 1999) та ін. Г. Рамішвілі прилучив грузинських читачів до структуралізму Ф. де Сосюра і теорії внутрішньої форми мови В. фон Гумбольдта. Упродовж багатьох років Г. Рамішвілі був у своїй сфері знання визнаним лідером у Радянському Союзі.

Всесоюзна конференція із проблем аксіології у Тбілісі, організована 1965 року тодішнім заступником директора Інституту філософії Н. Чавчавадзе та його колегами-однодумцями О. Джіоевим (1928—1999), З. Какабадзе, Т. Буачидзе (1930—2001), Е. Кодуа (1931—2002), О. Бакурадзе (1926—1986), стала першою перемогою над радянським догматом, згідно з яким філософська антропологія є антимарксистською теорією.

Двома роками пізніше (1967) видатний грузинський психолог і філософ А. Бочоришвілі (1902—1982) створив відділ філософської антропології в Інституті філософії (Г. Цинцадзе, О. Табідзе, А. Брегвадзе, Р. Баланчивадзе, А. Бакрадзе). Праці Бочоришвілі «Принципи психології» (у 3-х т., груз. мовою, Тбілісі, 1957—1962), «Феноменологічна естетика» (груз. мовою, Тбілісі, 1966), «Теоретичні принципи філософської антропології» (груз. мовою, Тбілісі, 1976) завжди були новаторськими [Vochorishvili, 1966, 1976]. Тут варто згадати також працю Г. Шушанашвілі «Критика феноменологічної етики» [Shushanashvili, 1989], оприлюднену 1989-го року.

Грузинські філософи успішно скористалися офіційною «соціалістичною дружбою» з Університетом Фридриха Шилера в Йені (НДР). У 1970 кафедра історії філософії Держуніверситету ім. І. Джавахішвілі провела спільну з німецькими колегами гегелівську конференцію. Це був важливий стимул для подальшої співпраці в царині вивчення німецької філософії. Кілька симпозіумів і конференцій проходили у Тбілісі (1974, 1984, 1988). Поряд із тим групу грузинських філософів запросили до Калінінграда для участі у святкуванні 250-ї річниці від дня народження І. Канта (Г. Тевзадзе, Г. Шушанашвілі, Н. Кварацхелія, А. Попіашвілі, Р. Петріашвілі, Г. Нодія). А 1982 року в Берліні було видано німецькою мовою «Словник філософів» [Dictionary, 1982], в якому авторами низки статей стали філософи з Грузії (Ш. Хідашелі, М. Челідзе, Г. Лебанідзе, Л. Мчедлішвілі). У 1970-му на III Міжнародному кантівському конгресі (Рочестер, США) Г. Тевзадзе представив доповідь «Структура трансцендентної аперцепції». Його книга «І. Кант» 1974 року була надрукована грузинською мовою, а 1979-го — російською. Статті грузинських учених, котрі працювали над кантівською

проблематикою, друкували такі авторитетні видання, як «Вопросы философии», «Философские науки», «Kant Studien», «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», «Georgica» (див.[Proceedings, 1972: p. 553—555; Tevzadze, 1974]). У 1989 році у Грузії вийшла друком цікава монографія Р. Шенгелія «Естетика і проблема єдності розуму у філософії Канта» [Shengelia, 1989].

1970 став знаменним роком для грузинських антропологів — було оприлюднено працю З. Какабадзе «Людина як філософська проблема» (рос. мовою, Тбілісі). Після палких дебатів ця книжка посіла чи не перше місце у всесоюзному рейтингу. А вже 1971-го її було перекладено китайською мовою. Наступний крок у цьому напрямі зробив Г. Бандзеладзе, опублікувавши книгу «Поняття людської гідності» (груз. мовою, 1976; нім. мовою, 1987). Автор, колишній партійний функціонер, відкинув свої старі настанови щодо класової природи етики, обстоювані свого часу у книзі «Етика» (рос. мовою, 1963) [Kakabadze, 1970; Bandzeladze, 1962, 1976, 1987].

В рамках уже традиційних контактів з німецькими колегами 1990 року на підставі тривалого діалогу Т. Піпія та О. Габідзашвілі спільно з Католицьким університетом у Гісені (Німеччина) провели Міжнародну конференцію. В ній взяли участь А. Гампель (Гісен), В. Бернет (Аугсбург), Г. Стингле (Вісбаден) та ін. Відомий грузинський лінгвіст Т. Гамкрелідзе (нині президент Грузинської національної академії наук) і Г. Рамішвілі брали участь в обговореннях. Високий рівень молодих грузинських філософів (Л. Алексидзе, Г. Барамідзе, М. Беріашвілі, М. Бічашвілі, І. Брачулі, В. Нібладзе, К. Кацитадзе, М. Саная, Гірі Тевзадзе, Т. Піпія, І. Церетелі, А. Закаріадзе та ін.) не лишився непоміченим. Доповіді учасників були видані грузинською у Тбілісі [World View, 1991], а деякі з них — німецькою в Гісені, у збірці праць, присвячених 70-й річниці А. Гампеля [Politik, 1993].

Паралельно з цим процесом історики філософії (Ш. Хідашелі, М. Челідзе, М. Махарадзе) спільно з фахівцями з візантійської та грецької культури з Держуніверситету ім. І. Джавахішвілі (Р. Гордезіані, Т. Долідзе, І. Гараканідзе, А. Харанаулі та ін.) започаткували семінар «Аристотелівські читання». У грузинському місті Цалка, більшість населення якого грецького походження, раз на два роки тривали Всесоюзні конференції. Ініціаторами з Москви були: Ф. Кессіді і Д. Джохадзе. Перша така конференція відбулася в 1979 році, четверта й остання — у 1987-му. Тогочасні події у Грузії внеможливили продовження цих зібрань.

### **Грузинська філософія в новітній період**

Започаткована ще за радянських часів співпраця з німецькими колегами триває і нині. Зокрема, за допомоги німецьких колег стала можливою важлива для сучасної Грузії наукова подія. М. Беріашвілі, котрий не один рік працював в Університеті Бохума, прищепив німецьким

науковцям інтерес до грузинської філософської культури. Особливу вдячність належить висловити на адресу проф. Т. Кобуша та проф. Б. Мойзиша (обидва — почесні члени Грузинської академії наук). Вони зробили все можливе (зокрема, забезпечили фінансову підтримку), щоби провести у Тбілісі двосторонню конференцію «Неоплатонізм і суб'єктивність Платона в німецькому ідеалізмі» (1998). Зустрічі проводив Держуніверситет ім. І. Джахішвілі. За визнаннями фахівців із Грузії (Л. Алексидзе, Т. Долідзе, М. Беріашвілі, М. Махарадзе, К. Кацитадзе, М. Бічашвілі) та Німеччини (Т. Кобуш, Б. Мойзиш, М. Ерлер, Р. Зухла, В. Горис, М. Ендерс, Г. Майнгардт), конференція пройшла на високому рівні й була дуже корисною для обох сторін. На зустрічі були присутні як студенти, так і аспіранти. Пізніше багато хто з них навчався у Німеччині під керівництвом Т. Кобуша і Б. Мойзиша. Серед них, насамперед, належить згадати Т. Іремадзе, Г. Зеданія, Д. Думбадзе, І. Церетелі, котрі завершили магістратуру в Бохумі й зараз беруть активну участь у науковому і культурному житті Грузії. У 2003-му Т. Іремадзе (р.н. 1973) захистив докторську дисертацію «Концепції мислення у неоплатонізмі» (на факультеті філософії, філології та публіцистики Бохумського університету (Рур, Німеччина), наук. кер. проф. Т. Кобуш і Б. Мойзиш). Праця вийшла друком 2004 року як 40-й том «*Vochum Philosophical Studies*». Автор продемонстрував важливість доробку Петриці для кращого розуміння середньовічної культури та філософії. Роком пізніше Т. Іремадзе здобув учений ступінь у Ваймарі, написавши ґрунтовний трактат під назвою «Фридрих Ніцше». У 2006-му ця книга вийшла друком грузинською мовою. Того ж року науковець опублікував статтю про Петриці у Стенфордській енциклопедії філософії [Iremadze, 2003, 2006, 2006 et al.]. Тепер Т. Іремадзе — завідувач відділу історії філософії в Інституті філософії ім. С. Церетелі.

Г. Зеданія (р. н. 1977) 2005 року в Бохумі захистив свою докторську «Микола Кузанський — дослідник Ареопагіта» (під кер. проф. Б. Мойзиша) — працю, побудовану на глибокому вивченні першоджерел. Г. Зеданія брав участь у низці міжнародних конференцій і зустрічей і опублікував кілька ґрунтовних праць. Нині він — доцент Університету ім. І. Чавчавадзе, де читає лекції із філософії Середньовіччя та сучасної філософії. Це — кваліфікований і досвідчений перекладач з англійської та німецької. Поряд з іншим він здійснив переклад «Філософських досліджень» Л. Вітгенштайна з глибокими коментарями, що й самі по собі заслуговують на увагу.

Д. Думбадзе (р. н. 1975) — представник Бохумської школи. Він бере активну участь у науковому і культурному житті і Німеччини, і Грузії, публікує свої нариси грузинською та німецькою мовами, перекладає грузинською мовою філософські праці з німецької та англійської. І. Церетелі навчалася у Бохумі (під кер. проф. Т. Кобуша) і 1999 року захистила дисертацію у Тбілі-

сі. Працює в Інституті філософії. С. Ратіані (р. н. 1967) захистив дисертацію у Тбілісі 2001 року. У 2003-му він працював під керівництвом відомого феноменолога Б. Ванденфельса (Бохум) над проблемою тіла (Leib). Нині він доцент Університету ім. І. Чавчавадзе. С. Ратіані викладає курси з нової та сучасної філософії. Він оприлюднив низку праць грузинською та німецькою. На відміну від цього молодого науковця, Т. Цхададзе цілковито зосереджена на англо-американській філософії. Вона захистила дисертацію з епістемології К. Попера (Тбілісі, 2006). Заочно навчалася у Московському (1998) і Стенфордському (2004) університетах. Наразі Т. Цхададзе читає курс із сучасної філософії в Держуніверситеті ім. І. Джавахішвілі. Її знають як перекладача О. Квайна, Т. Куна, Н. Мерфі, Д. Дейвідсона та ін.

Слід також зазначити, що молоді філософи (Гігі Тевзадзе, С. Ратіані, І. Церетелі, Г. Зеданія) беруть активну участь у реформуванні вищої освіти.

Професор Л. Алексидзе (Держуніверситет ім. І. Джавахішвілі) — визнаний фахівець з античної та середньовічної культури. Один із результатів її багаторічної співпраці з відомим німецьким істориком В. Баєрвальтесом є переклад Петрицієвих коментарів Прокла німецькою мовою, супроводжуваний надзвичайно високопрофесійними тлумаченнями. Перш ніж переклад тексту цілком було опубліковано, вибрані фрагменти перекладу були надруковані в Мюнхені в «Orthodoxes Forum» (1995, № 42). Л. Алексидзе успішно працювала в Бохумі, Парижі, Лондоні, Принстоні, Саарбрюкені за підтримки європейських та американських грантів.

Перекладацька традиція триває в Грузії. Опубліковано грузинською мовою майже весь корпус текстів Платона, Псевдо-Лонгіна, Паскаля і Мак'явеллі у перекладі добре знаного перекладача Б. Брегвадзе. Науковий співробітник Інституту філософії Д. Лабучидзе переклав грузинською класичні праці Ж.-Ж. Русо, М. Монтеня, Ш. Монтеск'є, Е. Дюркгайма, М. Фуко та ін. За сприяння французької амбасаді у Грузії вона видала серію популярних брошур про великих філософів — Канта, Гегеля, Русо, Мамардашвілі, Розанова та ін.

М. Долідзе (Інститут філософії) налагодив продуктивну співпрацю з Лондонським та Оксфордським університетами на засадах спільної програми Британської та Грузинської академії наук. Він також підтримує контакти з американськими філософами, ініційовані Н. Чавчавадзе, К. Кацитадзе і Т. Бочоришвілі. 2004 року за сприяння американських феноменологів Долідзе видав книгу «Феноменологія квантової фізики і потік свідомості в поліфонічній белетристиці» [Dolidze, 2006]. У 2005-му він оприлюднив статтю «Феноменологічне мислення у грузинській філософії ХХ сторіччя». М. Долідзе бере участь у семінарах різних філософських осередків (Лондон, Оксфорд, Рим, Вашингтон). А 2006 року він ініціював створення Феноменологічного товариства Грузії.

Незаперечні талановитість і наполегливість молодих грузинських науковців виразно виявилися під час двосторонньої конференції, матеріали якої були опубліковані 2002 року у збірці «Самість, одиничність, суб'єктивність» (за ред. Т. Кобуша, Б. Мойзиша, О. Зумереля) [Self, 2002], а 2004 року вийшла друком підготована на підставі семінарів професора В. Геерлінга книга «Коментарі з античності та Середньовіччя. Нові нариси з їх розуміння» (за ред. В. Геерлінга, Х. Шульце) [Commentaries, 2004]. В обох збірках майже половину авторів становлять грузинські дослідники. Заслуговує на увагу ще одна збірка за участю грузинських філософів — «Проблема Свободи»<sup>1</sup>.

Окреслені вище тенденції не варто тлумачити в тому сенсі, що грузинські філософи відвертаються від російської філософії й російської культури загалом. Незважаючи на той факт, що філософи як у Росії, так і в Грузії зазнають певних фінансових проблем, Інститут філософії ім. С. Церетелі намагається не втратити налагоджені свого часу зв'язки з російською філософською спільнотою, хоча вони вочевидь слабшають. Упродовж 2001—2005 років грузинські філософи у співпраці з колегами із Санкт-Петербурга та Москви зорганізували чотири міжнародні конференції та симпозіуми. Матеріали цих конференцій були видані у Тбілісі та Санкт-Петербурзі, а саме: «Відчуження людини у перспективі світової глобалізації» (СПб., 2001, рос. мовою); «Перспективи людини у світі, що глобалізується» (СПб., 2003, рос. мовою); «Росія і Грузія: діалог і спорідненість культур» (Тбілісі, 2003, рос. мовою); «Людина: співвідношення національного і загальнолюдського» (СПб., 2004, рос. мовою); «Людина пострадянського світу» (СПб., 2005, рос. мовою). Понад 50 статей грузинських філософів, що охоплюють широке коло актуальних філософських проблем, опубліковані в цих збірках. Неабиякий інтерес з боку читачів привернули розвідки Т. Буачидзе «Особливості філософського аналізу проблеми призначення людини», М. Бежанішвілі «Щодо семантики часткового опису можливих світів», Л. Мchedlishvili «Інтерпретація одного з аргументів Першої аналітики Аристотеля», Т. Мтибелашвілі «Проблема міжкультурного діалогу в процесі глобалізації», І. Каландія «Система загальнолюдських цінностей у глобалізаційному процесі» та ін.

У 1991 році, після офіційного відновлення незалежності Грузії надзвичайної значущості набуло створення підручників, не обмежуваних ідеологічними рамцями. Можна без перебільшення стверджувати, що майже кожна школа, інститут чи університет розпочали писати власні або перекладати іноземні підручники та посібники на власний розсуд. Справжньої чинності та нового сенсу набула роль філософського бачення в очах су-

<sup>1</sup> В момент написання цієї статті згадана збірка готувалася до друку. — *Прим. ред.*



спільства, а надто молоді. Уможливилось уявлення реальної, антиавторитарної, тобто критичної сутності філософії. Утім, це було аж ніяк не легкою справою. Пошук шляхів реалізації цієї ідеї й досі наражається на суперечності, але цей процес помалу наближає саму можливість виявлення спільних засад для різних позицій, того спільного ґрунту, який визначатиме власну позицію грузинської культури в незворотному процесі сучасної глобалізації. Історія філософії як феноменологія людського розуму становить обов'язкове начало такого пошуку. Це однаковою мірою стосується історії філософії загалом та історії філософії в Грузії.

1993 року Держуніверситет ім. І. Джавахішвілі видав «Нариси з історії філософії» (М. Челідзе, Р. Гордєзіані та ін.). Того самого року було захищено першу в Грузії дисертацію, присвячену філософії Гайдегера (Гігі Тевзадзе). У 1998-му було опубліковано «Філософію еллінізму за часів раннього християнства» М. Челідзе. У 1990-х роках Інститут філософії ім. С. Церетелі почав працювати над 4-томним виданням «Історії грузинської філософської думки» (гол. ред. Ш. Хідашелі, відп. секр. М. Махарадзе). Перший том, що охоплює IV—XII сторіччя; виданий у 1996-му, четвертий, завершальний — у 2003-му. Можна стверджувати, що сьогодні у Грузії той, кого цікавить філософія, може ознайомитись із поточними дослідженнями, їхніми результатами і, якщо йдеться про власний вибір, шукати в цій царині свій шлях.

Філософи у Грузії сподіваються, що на підставі дослідження фантастичних досягнень сучасних фундаментальних та експериментальних наук філософія XXI сторіччя як чергова спроба побудови обґрунтованого світогляду зможе подолати новий нігілізм стосовно філософії, тобто переосмислить гегельянську віру в можливість людського пізнання, щоби, проте, дати сократичну оцінку кожному конкретному досягненню людини.

#### ЛІТЕРАТУРА

- Das Leben Kartlis*, Eine Chronik aus Georgien. 300—1200 (Hg. G. Paetsch). Leipzig, 1985.
- D.M. Lang*, The Last Years of the Georgian Monarchy. 1658—1832. Columbia University Press, New York, 1957.
- Ioannis Petritzii*, Opera. Tomus II, Commentaria in Prokli Diadochi Stoicheiosein Theologiken (Ed. Sch.Nutsubidze et S.Kauchtschischvili). Sumptibus Universitatis Tbilisiensis. Tbilisiis, 1937.
- Das Licht der Vernunft* (Hg. K. Flash, U.R. Jeck) Verlag C.H. Beck, München, 1997.
- Sh. Nutsubidze*, Rustaveli and the Eastern Renaissance. Tbilisi, 1947 (in Russian).
- S. Dodaev-Mogarski*, Kurs Filosofii, Chastc pervaya, Logika. Sankt-Peterburg, 1827 (in Russian).
- G. Peradze*, Varlam Cherkezishvili. Tbilisi, 1999 (in Georgian).
- Archives de Psychologie*, N 30. Paris, 1944.
- The Unconscious* — Nature, Function, Methods of Study. Ed. Prangishvili A., Sherozia A., Bassin F., in 4 vols. Tbilisi, 1978 (in English).

- Sh. Nutsubidze*, Truth and Structure of Knowledge. Introduction to Aletheological Realism, Berlin, 1926 (in German).
- Idem*. Philosophy and Wisdom; Berlin, 1931 (in German).
- S. Danelia*, Philosophy of Xenophanes of Colophon. Tbilisi, 1925 (in Georgian).
- Idem*. Philosophy of Socrates. Tbilisi, 1935 (in Georgian).
- K. Bakradze*, System and Method in Hegel's Philosophy, Tbilisi, 1936 (in Georgian).
- I. Petrizi*, Translation of Proclus and Commentaries (eds. Sh. Nutsubidze, S. Kauchtschischvili, M. Gogiberidze). Tomus I, Tbilisi, 1942 (in Georgian).
- K. Bakradze*, Voprosy Filosofii., 2. Moscow, 1950 (in Russian).
- K. Bakradze*, Essays the Newest and Contemporary Bourgeois Philosophy, Tbilisi, 1960 (in Russian).
- S. Tsereteli*, On the Nature of Relation between the Basis and Consequences, Tbilisi, 1957 (in Georgian).
- Idem*, Rational Core in Hegel's Theory of Inference», Tbilisi, (1959).
- Idem*, Dialectical Logic, (1965) (in Georgian).
- Sh. Nutsubidze*, The History of Georgian Philosophy» v.1, 1956, v.2, 1958.
- K. Bakradze*, System and Method in Hegel's Philosophy, Tbilisi, 1958 (in Russian).
- A. Begiashvili*, The Method of Analysis in Bourgeois Philosophy. Tbilisi, 1961 (1960) (in Russian).
- Idem*. Modern Positivism, 1961 (in Georgian).
- Idem*, The Problem of the Origin of Knowledge in Husserl and Russell, Tbilisi 1969 (in Russian).
- Gobar Ash.*, Contemporary Philosophy in Soviet Georgia. in: Studies in Soviet Thought. Institute of East European Studies. Freiburg/Switzerland — Boston/USA, 1978, v.18, N 4.
- S. Avaliani*, «Essays on the Philosophy of Natural Sciences», Tbilisi, 1967 (in Georgian).
- V. Gogoberishvili*, «Philosophy of Pragmatism» Tbilisi, 1966 (in Georgian).
- V. Erkomaishvili*, «Logical Positivism» Tbilisi, 1974 (in Georgian).
- E. Topuridze*, Eleonora Duse. Moscow, 1960 (in Russian).
- Idem*. Benedetto Croce, Tbilisi, 1967 (in Russian).
- Idem*. Benedetto Croce, Tokyo, 1978 (in Japanese).
- Idem*. L. Pirandello, Tbilisi, 1971 (in Georgian).
- Idem*, Man in Classical Tragedy, Tbilisi, 1984 (in Russian).
- Aristotle*, in 4 vols. (Eds. V. Asmus, I. Rozhasnki, Z. Mikeladze), Moscow, 1981—1984 (in Russian).
- M. Bezhanishvili*, Logic of Modality, Knowledge and Opinions. Moscow, 2007 (in Russian).
- G. Margvelashvili*, The Problem of Finality in the Ontology of N. Hartmann and M. Heidegger, Tbilisi, 1983 (in Georgian).
- Idem* (1999), The Life in Ontotext, Berlin (in German).
- A. Bochorishvili*, Principles of Psychology in 3 vols. (1957—1962), Tbilisi, 1966 (in Georgian).
- Idem*, Phenomenological Aesthetics», 1966 (in Georgian).
- Idem*, Theoretical Principles of Philosophical Anthropology», Tbilisi, 1976 (in Georgian).
- G. Shushanashvili*, Critique of Phenomenological Ethics. Tbilisi, 1989 (in Georgian).
- Dictionary of Philosophers*, Berlin, 1982 (in German).

- Proceedings of the Third International Kant Congress* (ed. L.W. Beck). Dordrecht-Holland, 1972.
- G. Tevzadze, I. Kant, Tbilisi 1974 (in Georgian); Tbilisi, 1979 (in Russian).
- R. Shengelia, Aesthetics and the Problem of Unity of Reason in Kant's Philosophy, Tbilisi, 1989 (in Georgian).
- Z. Kakabadze, Man as a Philosophical Problem, Tbilisi, 1970 (in Russian).
- G. Bandzeladze (1962), The Concept of Man's Dignity, Tbilisi, 1976 (in Georgian); Giessen, 1987 (in German).
- Idem*, Ethics, Tbilisi (in Georgian).
- World View*, Faith and Human Dignity. Ed. Tevzadze G., Tbilisi, 1991 (in Georgian).
- Politik — Religion - Menschenwuerde*. Jendorff, B., Schmalenberg, G. (Hrsg.), Giessen, 1993 (in German).
- T. Iremadze, Conceptions of Thinking in Neoplatonism. Doctoral Thesis. Bochum, 2003 (in German).
- Idem*, Friedrich Nietzsche, Tbilisi, 2006 (in Georgian).
- Idem*, Stanford Encyclopedia of Philosophy <<http://plato.stanford.edu/entries/joane-petrizi/>> 2006 (in English).
- M. Dolidze, Phenomenology of Quantum Physics and the Stream of Consciousness in Polyphonic Fiction. Washington, 2006.
- Self*, Singularity, Subjectivity (Editors. Th. Kobush, B. Moisch, and O. Summerel) Proc. of the Bilateral Conference. B.R. Grüner. Amsterdam | Philadelphia, 2002 (in German).
- Commentaries on the Antiquity and Middle Ages* (vol. 2). New Essays on Their Understanding (Editors W.Geerling and Ch. Schulze). Brill. Leiden — Boston, 2004 (in German).
- Alienation of Man in the Perspective of World Globalization*, St. Petersburg, 2001 (in Russian).
- Perspectives of Man in the Globalizing World* (St. Petersburg, 2003, in Russian).
- Russia and Georgia: Dialogue and the Kinship of Cultures*, Tbilisi, 2003 (in Russian).
- Man: Interrelation of the National and the Common to All Mankind*, St. Petersburg, 2004 (in Russian).
- Man of the Post-Soviet World*, St. Petersburg, 2005 (in Russian).

---

*Гурам Тевзадзе — доктор філософських наук, віце-президент Національної академії наук Грузії. Автор більш як 200 наукових праць, опублікованих грузинською, англійською, німецькою, російською та китайською мовами. Царина наукових інтересів — історія філософії.*

---

---

*Лері*  
*Мчедлішвілі*

## **ПРО ЛОГІЧНУ ЧАСТИНУ ПЕРШОГО РОЗДІЛУ «РОЗГЛЯДУ ПЛАТОНОВОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ПРОКЛА ДІАДОХА» ІОАНЕ ПЕТРИЦІ**

---

Неоплатонік Іоане Петриці (XI—XII сторіччя) — найвизначніший середньовічний грузинський філософ. Йому належить переклад грузинською мовою трактату грецького філософа Прокла «Елементи теології», якому він присвятив обсягове дослідження та коментарі у праці «Розгляд Платонової філософії та Прокла Діадоха», яка містить глибоку іманентну інтерпретацію концепції грецького філософа. У творі Прокла важливу роль відіграє логічний аналіз проблем. Природно, що цей аспект не залишився поза сферою уваги грузинського філософа. Петриці заслуговує на вивчення нарівні з іншими коментаторами Прокла, як відзначено у статті про Петриці у «Stanford Encyclopedia of Philosophy» [Iremadze, 2004].

Предметом цієї статті є одне з логічних питань, зокрема, я пояснюю рисунок-діаграму, наведену в зазначеній праці Петриці, і вказую на його можливе джерело; при цьому, хоча у статті не заторкнуто ні ставлення Петриці до Прокла, ні філософські погляди першого, вважаю, що вона може мати певну цінність для адекватного розуміння тексту грузинського філософа. Маю на увазі три перші абзаци першого розділу «Розгляду» за виданням Ш. Нуцубідзе та С. Каухчишвілі, де автор коментує Проклове доведення тези «Будь-яка множинність тим чи тим чином причетна до Єдиного» [Ioane Petrizi, 2009].

---

© Л. МЧЕДЛІШВІЛІ,  
2010  
© Переклад з російської  
В. Недашківського, 2010

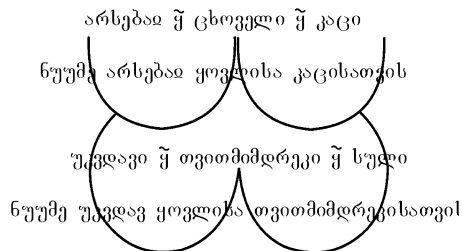
На початку розділу наведено опис апагогічного методу міркування, перелічено його структурні елементи та схарактеризовано роль силогізму («закону Аристотелевого “Органону”») у міркуванні. З метою роз’яснення силогізму пропоновано діаграму, складену з напівкіл, на якій у певному порядку нанесено загальні терміни (які становлять матерію силогізмів) та, в термінах схоластичної мови, синкатегорематичні слова (що утворюють форму силогізму), у такому порядку:

Перший рядок: істота, б[удь-якому], тварина, б[удь-якому], людина.

Другий рядок: отже, істота, про будь-яке, людина.

Третій рядок: безсмертне, б[удь-якому], саморухоме, б[удь-якому], душа.

Четвертий рядок: отже, безсмертне, про будь-яке, саморухоме [Петрици, 1984: с. 31].



Послідовність слів на діаграмі, стандарт запису простих категоричних суджень, прийнятий у «Першій аналітиці» Аристотеля (на початку судження предикат, наприкінці — суб’єкт і коментарі Петрици: середнє «поєднує між собою обидва крайні» та «Бачиш, як за допомоги “тварина” встановив, що істота притаманна людині»), дає змогу читати сукупність слів на діаграмі як осмислене ціле; зокрема, слова у верхніх напівколах можна розуміти як умовивід:

Якщо істота притаманна будь-якій тварині,

а тварина — будь-якій людині,

то істота притаманна будь-якій людині,

а слова у нижніх напівколах — як умовивід.

Якщо бути безсмертним притаманно будь-якому саморухомому,

а бути саморухомим — будь-якій душі,

то бути безсмертним притаманно будь-якій душі.

Отже, на діаграмі маємо запис двох різних варіантів одного й того самого модусу категоричного силогізму, названого у схоластичній логіці іменем *Barbara*<sup>1</sup>.

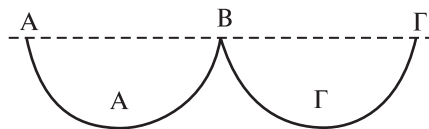
Отже, ми підійшли до нашого головного питання: що являє собою рисунок, яку функцію він виконує? Чим він є: просто графічним орнаментом

<sup>1</sup> На підставі такого прочитання виявляємо, що наприкінці четвертого рядка діаграми замість “саморухоме” має бути “душа” (мабуть, ляпсус переписувача).

чи таким, що має певний сенс? Можливо, він у якійсь вигадливій формі зображає модус *Barbara*, або першу форму силогізму, будучи плодом своєрідної оригінальної ідеї Петриці? А може, він є викладом усієї теорії силогізму?

Діаграму супроводжує термінологічний коментар; проте, якщо припустити, що автор мав намір використати слова «границя» («край», грецьк. οροζ) та «протасі» (грецьк. протάσις) у тому самому значенні, в якому їх використовували у теорії силогізмів, то перший пункт коментаря («А цю першу границю називають протасі») є неточним, оскільки в контексті «Першої аналітики» перше має те саме значення, в якому сьогодні вживають слово «термін» (лат. *terminus*), друге ж означає речення, твердження (у силогістичному контексті — також засновок)<sup>2</sup>.

Якщо у Петрицієвих прикладах силогізмів відсторонитися від змісту термінів і позначити літерами місця, що їх посідають терміни, то побачимо, що на обговорюваному рисунку одна діаграма повторена двічі з різними трійками термінів<sup>3</sup>:



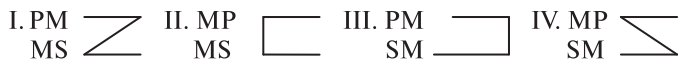
Завважмо, що із цього рисунка можна опустити і другий рядок літер, який кодує висновок умовиводу, якщо пам'ятати, що у висновку пов'язані терміни А і Г, які стоять на краях першого рядка, що не дотичні один до одного. Очевидно, що Петриці свої діаграми з прикладами силогізмів розумів як ілюстрацію засобів виведення (демонстрування, *η κατασκευη*); на цю функцію силогізмів автор указує на початку розглядуваного розділу.

Рисунок немовби набув сенсу: два напівкола являють собою два засновки силогізму, точка їх діткнення кодує середній термін, край — це предикати та суб'єкт висновку. Перша фігура! Проте рано радіти; все це ми зможемо стверджувати не тільки із суб'єктивною впевненістю, а й із об'єктивним обґрунтуванням, якщо знатимемо також, якими діаграмами слід подати інші фігури, тобто якщо розгадаємо, які діаграми накреслив би сам Петриці у випадку розгляду модусів інших фігур.

<sup>2</sup> Легко пояснити, чому Аристотель надає слову οροζ такого, на перший погляд, дивного значення: у згаданому вище стандартному запису суджень терміни є краями, границями судження [Лукасевич, 1959: с. 36—37].

<sup>3</sup> Використання літер (змінних) для вказівки на місця, що їх займають терміни, є ще одним з аристотелівських стандартів: у «Першій аналітиці» не подибуємо конкретних прикладів коректних силогістичних модусів, усі вони записані у вигляді напівформул; конкретні терміни Аристотель використовує тільки у контрприкладі, за допомогою яких заперечують некоректні модуси.

Фігуру силогізму і згідно з Аристотелем, і згідно з посталою після нього традицією визначають як спосіб розташування термінів у силогізмі. Аристотель у систематичній частині «Першої аналітики» поділяє силогізми на три фігури. Згідно з післяаристотелівською традицією є чотири фігури. Дотримуючись відомої домовленості про те, що крайній термін, наявний у першому засновку, є предикатом висновку, а інший крайній термін, наявний у другому засновку, є його суб'єктом, традиційні чотири фігури можна записати як різні двовимірні комбінації літер, що позначають терміни, які увіходять до засновків силогізму; іноді структуру цих комбінацій подавали також певними графами:



Засновки тут записано згідно із згаданим вище аристотелівським стандартом. Мається на увазі, що горизонтальні рисочки графів позначають з'єднання термінів у засновках, негоризонтальні рисочки поєднують два увіходження середнього терміна у засновках. Маючи на увазі згадану конвенцію про порядок засновків, простим перерахуванням можна перекоонатися, що ці комбінації-фігури вичерпують усі можливі розташування термінів у силогізмі.

Аристотелівські фігури збігаються з трьома першими традиційними фігурами. Варіації всіх правильних модусів IV фігури були помічені Аристотелем, але місця у своїй теорії силогізмів він їм не відвів. У перипатетичній школі ще за життя її засновника почалася дискусія про статус цих «безпритульних» модусів, що врешті-решт завершилося їх об'єднанням в окрему неаристотелівську IV фігуру. Ймовірно від Авероеса (Ібн-Рушда) (XII сторіччя) бере початок думка, яка дістала у подальшому поширення, нібито автором IV фігури був К. Гален (II сторіччя), який насправді заперечував можливість існування будь-якої нової неаристотелівської фігури. Тільки в 1930-х роках Я. Лукасевич показав хибність цієї думки і виявив джерело її виникнення [Лукасевич, 1959: с. 80—85].

Логіки часто обговорювали питання про те, чому в Аристотеля три фігури, хоча насправді їх чотири. Значимо одразу ж, що це питання має лише історичну (можливо, ще прагматичну) цінність. Якщо ми цікавимося силогістикою як логічною теорією, то можна сказати, що вона повністю сформульована Аристотелем: достатньо мати модуси I фігури, понад те, навіть тільки модуси I фігури із загальними висновками (і закони обертання та логічного квадрата), а все це було у грецького філософа, решта — модуси IV фігури, обернені силогізми, будь-які полісилогізми — сорити, каскади тощо, — все це стає висновуваним із перелічених постулатів засобами, які

описані Аристотелем і які є компонентами його теорії силогізмів. Проте якщо мати на увазі застосування теорії силогізмів для аналізу та критики міркування, сформульованого повсякденною мовою, то, зрозуміло, розгортання теорії, доведення теорем, визначення нових понять не є марною справою, оскільки показує корисність теорії та її плідність.

Розгляньмо історичний аспект питання про IV фігуру. Я. Лукасевич та Ю. Бохеньський вважають, що Аристотель при описі своєї системи прогавив цю фігуру, не помітив її [Лукасевич, 1959: с. 62—67]; пізніше, коли систематична частина «Першої аналітики» була завершена, він виявив модуси нової конфігурації, але вже не зміг осмислити їх у сукупності з раніше відомими модусами та фігурами. Іншої думки дотримуються В. Ніл та М. Ніл, а також Г. Патциг [W. Kneale, M. Kneale, 1962: р. 71—72; Patzig, 1968: р. 126]. Згідно з їхньою головною ідеєю, хибно вважати, що IV фігура просто вислизнула від уваги Аристотеля; він ніяк не міг її помітити, вона для нього була «невидимою», оскільки підстава, яку він застосовував для поділу силогізмів на фігури, породжувала лише три можливості й відрізнялася від пізнішого способу поділу. Пізніша генерація логіків винайшла більш тонку підставу поділу, що породжує чотири фігури.

Спинімося на другій концепції, оскільки деякі факти, пов'язані з нею, кидають світло на діаграму Петриці.

Аристотель намагався дати точні визначення більшого, середнього та меншого термінів. Результати пошуків, яких він дійшов, викладено у розділах 23 та 32 першої книги «Першої аналітики». Вони, хоча деякою мірою непослідовні, стали вихідним матеріалом для І. Філопона (V—VI сторіччя), який дав визначення, прийняті у традиційній логіці: середнім є термін, наявний в обох засновках, більший термін — предикат висновку, а менший — його суб'єкт. Тепер, за тим, яку позицію займає середній термін у засновках, визначають фігуру. Саме ці визначення разом із конвенцією про порядок засновків породжують чотири фігури; вони реалізовані у зазначеному вище двовимірному запису фігур — засновки (і висновок) на окремих рядках одне під одним.

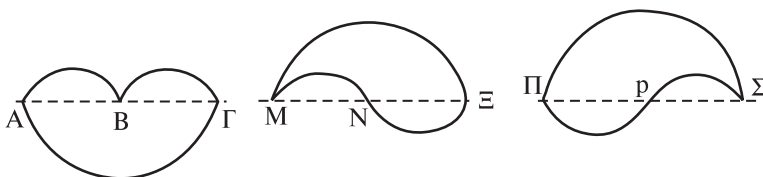
Розташування термінів один щодо одного та утворення із них засновків та висновку Аристотель описує по-іншому. Він розглядає структуру силогізму як лінійно впорядковану трійку термінів: (А, В, Г). Із цих трьох термінів кожний як предикат може певним чином утворити пару з терміном, який посідає місце у трійці правіше від нього, як із суб'єктом і породити категоричне судження. Із такої трійки термінів у зазначений спосіб можна побудувати три судження: А—В, А—Г, В—Г. Із них у будь-якій фігурі (в Аристотелевому розумінні), яка містить терміни А, В і Г, два судження є засновками, одне — висновком. Якщо дотримано зазначені умови, простим перерахуванням можна побачити, що кількість фігур,



визначених у такий спосіб, — рівно три. Задля переконливості майже дослівно повторю міркування із зазначеного вище 23-го розділу першої книги «Першої аналітики»: якщо потрібно вивести висновок про те, що А притаманне або не притаманне Г, слід брати щось середнє між ними, скажімо В, а це можливо у три способи: (А, В, Г) — А говориться про В, а В — про Г (І фігура); (В, А, Г) — В говориться про А і про Г (ІІ фігура); (А, Г, В) — А і Г говориться про В (ІІІ фігура). Такий аналіз і перелік можливостей є менш витончений, ніж підхід, ґрунтований на визначеннях Філопона, проте у межах, описаних Аристотелем, не випущено жодної можливості. Таке розуміння фігур силогізму, ймовірно, мав на увазі Гален, коли заперечував існування ІV фігури.

Із традиційного запису чотирьох силогістичних фігур однозначно розпізнаємо різновид кожного терміна, тобто яким він є — більшим, середнім чи меншим, оскільки у запису зазначено, які судження є засновками та їхній порядок. З метою ще більшого спрощення розуміння запису силогізму для позначення термінів було введено спеціальні літери Р, М та S, які у деяких контекстах уживають як змінні. На відміну від цього за аристотелівським записом силогізму без додаткової інформації не можна розпізнати ні різновид термінів, ні те, з якою фігурою маємо справу. Аристотель намагався подолати це ускладнення, використовуючи різні трійки літер, при цьому у трійці для І фігури середнім терміном є друга літера, у трійці для ІІ фігури — перша літера, а у трійці для ІІІ фігури — третя літера; з решти двох літер ліва кодує більший термін, права — менший. Очевидно, що аристотелівський спосіб схематичного запису фігур силогізму з практичної точки зору незручний: щоб із нього отримати інформацію про терміни, ми маємо знати, яку фігуру репрезентує певна трійка літер, а для цього необхідно заздалегідь знати, які трійки літер уживають для кожної фігури. Важкий тягар для пам'яті читача будь-якої доби! Тому напевно були спроби включити до аристотелівського лінійного запису силогістичних фігур додаткову інформацію, яка полегшила б його розуміння та запам'ятовування.

З однією такою спробою можна ознайомитися у згаданій вище книзі В. Ніла та М. Ніла, зокрема, дізнаємося, що у коментарях до «Першої аналітики», належних Амонію Гермію (V—VI сторіччя) [Ammonius, *s. a.*], для подання І, ІІ та ІІІ аристотелівських фігур силогізму відповідно використовують такі діаграми:

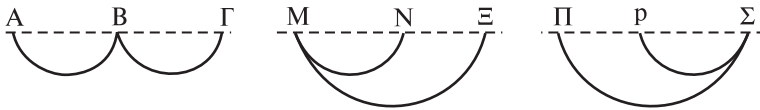


На діаграмах верхні дуги з'єднують терміни, з'єднані у засновках; у них один спільний кінець, який позначає середній термін; нижня дуга кодує зв'язок термінів у висновку силогізму.

Можливо, були й інші спроби, але ми зосередимо увагу на діаграмах Амонія. Легко можна переконатися, що у них нижні дуги надлишкові у тому розумінні, що інформацію, надану ними, можна видобути із діаграм без них. Справді, на кожній діаграмі нижня дуга з'єднує точки, які позначають крайні терміни, тобто з'єднує ті кінці верхніх дуг, які не є для них спільними (спільний кінець для верхніх дуг — це точка їх діткнення одна з одною, що позначає середній термін силогізму). Тому не виключено, що деякі логіки застосовували діаграми Амонія без нижніх дуг.

Тож із діаграми Амонія вилучено нижню дугу. Далі, ще одне спрощення. Хіба має значення, що решта дуг з'єднують терміни зверху, тобто що вони розташовані над термінами? Очевидно, що ні — позиція над літерами та позиція під літерами не відрізняються одна від одної здатністю кодувати з'єднання термінів у засновку. Тому не виключено, що деякі логіки розташовували дуги, що кодують засновки, знизу — під трійкою літер.

При застосуванні двох описаних спрощень діаграми Амонія набувають вигляду:



Повернімося до Петриці. Дивіться! Перша з цих трьох спрощених діаграм Амонія збігається з діаграмою, яку ми отримали, аналізуючи рисунок, наведений у тексті Петриці.

Ось тепер припущення, що рисунок, наведений у першому розділі праці Петриці «Розгляд Платонової філософії та Прокла Діадохса», являє собою схематичний рисунок-діаграму першої фігури категоричного силогізму, стає на твердий ґрунт: по-перше, ми знаємо Аристотелеву ідею про лінійний запис категоричного силогізму, по-друге, знаємо, якими є ґрунтовані на цій ідеї діаграми II та III фігур, нарешті, по-третє, знаємо, що тип діаграми, який ілюструє існування трьох і тільки трьох аристотелівських фігур силогізму і з яким можна ідентифікувати рисунок Петриці, був поширений у логіко-філософській літературі вже у V—VI сторіччях, за кілька сторіч до Петриці.

Отже, отримано відповіді на всі питання, поставлені у зв'язку з діаграмою із першого розділу розглядуваної праці Петриці.

ЛІТЕРАТУРА

- Лукасевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. — М., 1959.
- Меликишвили Д.* Из истории древнегрузинской философско-теологической терминологии. — Тбилиси, 1999.
- Петрици И.* Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. — М., 1984.
- Петрици И.* Труды. — Тбилиси, 1937. — Т. 2 (на грузинском языке).
- Alexidze L., Bergemann L.* (Hrsg.) Ioane Petrizi. Kommentar zur Elementatio theologica des Proklos: Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung // Bochumer Studien zur Philosophie. — 2009. — 47.
- Ammonius.* In Aristottilis Analyticorum Priorum Librum I Commentarium / Ed. by M. Wallies. — S. l., s. a.
- Iremadze T.* Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus: Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter. Dietrich von Freiberg — Berthold von Moosburg — Joane Petrizi // Bochumer Studien zur Philosophie. — 2004. — 40.
- Kneale W., Kneale M.* The Development of Logic. — Oxford, 1962.
- Patzig G.* Aristotle's Theory of Syllogism. — Dordrecht, 1968.

---

*Лері Мчедлішвілі* — кандидат філософських наук, асоційований професор Тбіліського державного університету ім. І. Джавахішвілі. Сфера наукових інтересів — некласична логіка та історія логіки.

---

---

## **ФІЛОСОФІЯ ФРИДРИХА НІЦШЕ І ТВОРЧІСТЬ ГРИГОЛА РОБАКІДЗЕ: індивідуалізм — комунікація — універсалізм**

---

### **Замість вступу**

На творчість Григола Робакідзе (1880—1962) великий вплив справила філософія Фридриха Ніцше. Відомий грузинський письменник і мислитель не тільки адекватно сприйняв ідеї Ніцше, але також плідно розвинув їх у своїх теоретичних листах та художніх творах [Іремадзе, 2007: с. 18—19].

Питання рецепції філософії Ніцше<sup>1</sup> у творчості Гр. Робакідзе ще недостатньо вивчені. Це незаперечний недолік грузинської гуманітарної думки. Безумовно, неважко знайти причину цього упущення — за комуністичної диктатури Григол Робакідзе, поряд з Ніцше, належав до мислителів, творчість яких була заборонена. І все ж, навіть у новітніх працях, присвячених творчості Гр. Робакідзе, це питання не розглядали достатньою мірою. В обсяговій інформаційного характеру праці Акакія Бакрадзе також важко знайти щось нове у цьому аспекті. Слід відзначити, що праця заторкує місце ідей Ніцше у художній творчості Гр. Робакідзе, але геть зовсім оминає філософський аналіз цього питання [Бакрадзе, 2006].

Більш ґрунтовним виглядає виданий 1989 року лист Луїджі Магаротто, присвячений Ніцше та

---

© Т. ІРЕМАДЗЕ, 2010

© Переклад з російської  
В. Недашківського, 2010

---

<sup>1</sup> Про рецепцію філософії Ніцше в європейському мисленні див. [Іремадзе, 2009b].

Григолу Робакідзе, але й тут автор більшою мірою пропонує нам радше біографічно-літературний аналіз проблеми, ніж філософський [Магаротто, 1989: с. 14—15].

У пропонованій статті ми не заторкнемо вплив філософії Ніцше на художню творчість Гр. Робакідзе<sup>2</sup>. Це має стати предметом спеціального дослідження. Обмежений обсяг цієї статті не дає нам змоги заторкнутися до питання. Більш виправданим з нашого боку буде при розгляді ідей Ніцше заторкнутися коло питань, окреслених Гр. Робакідзе в його філософських листах та статтях. У процесі аналізу ми використаємо філософський аспект поняття *комунікації* і в цьому ракурсі розглянемо кілька значних питань творчості Ніцше та Гр. Робакідзе (приміром, індивідуалізм та універсалізм). Уявляється, що в такому методологічному ключі більш явним стане ніцшеанське кредо Гр. Робакідзе — цього, безперечно, цікавого мислителя.

### Що таке індивідуалізм?

Ще у ранній молодості Гр. Робакідзе звернув увагу на творчість Ніцше і головну її перевагу побачив у пропаганді індивідуалізму. Підтвердженням цього є видана 1902 року стаття «Соціологічний етюд» [Робакідзе, 1902: с. 1—3], в якій грузинський мислитель говорить, що, незважаючи на крайність деяких позицій Ніцше, він є «пречудовим індивідуалістом» та апологетом «могутності людини»; він захоплює читача у першу чергу своєю ідеєю «Надлюдини» [Робакідзе, 1902: с. 3].

Індивідуалізм став однією з головних філософських тем філософських нарисів Гр. Робакідзе і водночас сполучною ланкою між творчістю Гр. Робакідзе та філософією Ніцше. Одну із своїх ранніх статей — «Із філософії. Індивідуалізм» (1906) [Робакідзе, 1989а: с. 11—15] — Гр. Робакідзе спеціально присвячує проблемі індивідуалізму, виокремлюючи три його різновиди: 1) соціальний індивідуалізм Макса Штирнера; 2) моральний індивідуалізм Фридриха Ніцше; 3) релігійний індивідуалізм Льва Толстого.

У цій статті Гр. Робакідзе розглядає проблему індивідуалізму в контексті теорії пізнання. У зв'язку з цим він вважає, що індивідуалізм є одним із головних напрямків теорії пізнання; але тут виникає питання — чи можливе принципове філософське обґрунтування послідовного індивідуалізму або, якщо вдатися до вислову самого Гр. Робакідзе, теорії граничного індивідуалізму.

Ця філософська проблема є темою не тільки згаданої вище статті Гр. Робакідзе, це також одна з найскладніших проблем філософії Ніцше. З позиції граничного індивідуалізму питання забезпечення всезагальності знань

---

<sup>2</sup> Стосовно драм Гр. Робакідзе існує грузинський переклад доволі цікавого німецького дослідження (див.: [Хойзерман, 2006]).

ня виявляється доволі суперечливим. Тут елементарно виникає проблема передачі знань: якщо у світі все настільки індивідуальне, то ми не зможемо виявити на Землі жодного ідентичного з іншим листочка або камінця, отже ми стикаємося з тим, що індивідуальність є абсолютною, а спільності (загальності) взагалі не існує! В людині індивідуальність досягає такої своєї граничності, що тут «особистісна індивідуальність» є всього-на-всього реальністю [Робакідзе, 1989а: с. 23]. Відповідно до цієї логіки все є індивідуальним, тобто принцип індивідуалізму є абсолютним. Це, у свою чергу, означає, що окремі індивіди докорінно відрізняються один від одного і між ними не існує взаємоспіввіднесеності (співвідношення).

На думку Гр. Робакідзе, саме у цьому випадку виникає необхідність розгляду проблеми «метафізичних мостів» [Робакідзе, 1989а: с. 24]. Процес обґрунтування граничного індивідуалізму обтяжений нерозв'язним теоретичним протиріччям; на думку Гр. Робакідзе, такого роду індивідуалізм веде нас до суб'єктивного ідеалізму і в остаточному підсумку до соліпсизму. У свою чергу, це означає, що один індивід, тобто «Я», що пізнає, вносить сумнів в існування іншого індивіда, тобто іншого «Я». В результаті цього у граничного індивідуалізму «з-під ніг вислизає ґрунт» і, використовуючи вислів Гр. Робакідзе, ми доходимо до «інтелектуального самогубства» [Робакідзе, 1989а: с. 24].

«Інтелектуальне самогубство» у першу чергу має на увазі, що між двома різними індивідами не існує комунікації, дискурсу. Виходячи з цього виникає наступне питання: чи можлива в принципі комунікація між двома різними індивідами? Якщо можлива, то якими у цьому випадку є її кондіції, умови?

### **Проблема комунікації у Ніцше: чи існує всезагальна мудрість?**

Питання можливості, допустимості комунікації — це одне з найскладніших питань філософії Ніцше. У своїх пізніх записках німецький філософ говорить: «Я бажав би, щоб мене зрозуміли». Це означає, що, всупереч дуже поширеній думці, Ніцше писав «для всіх», і в цьому розумінні «Так казав Заратустра» являє собою книгу, написану «для всіх і для кожного». Хоча слід відзначити, що саме у цьому творі вперше постає проблема теоретичного обґрунтування можливості міжіндивідуальної комунікації. Чи можливо поділитися своїми думками з іншим, будучи адекватно зрозумілим ним? Тут у наявності трагедія «теоретичної людини»! Спроба розуміння логічних суб'єктів, замкнених в індивідуальне існування, наштовхується на неподоланні, нерозв'язні протиріччя, оскільки індивідуальне життя людей не вміщується в рамки такого (логічного) мислення.

Головною є доля конкретної людини, а не питання про те, що являє собою людина взагалі<sup>3</sup>. Звідси висновок, якого доходить філософія Ніцше: «спільного (загального) шляху» не існує. Це означає, що у людей немає спільних цілей та завдань. То ж як у принципі можлива комунікація? Будучи ініціатором докладного розгляду питання про комунікацію, Ніцше не дає на це питання скільки-небудь задовільної відповіді. Його праця «Так казав Заратустра» наочно оголює труднощі, пов'язані з процесом комунікації. Ніцше не намагався послідовно знайти шляхи їх розв'язання, оскільки у протилежному випадку йому довелося б відмовитися від своїх головних принципів. Якщо кожна людина має свої власні — відмінні від таких у інших людей — цілі та завдання, то навчання як таке втрачає будь-який сенс. Ніцше чудово усвідомлює цю ситуацію й залишає самотнього Заратустру на роздоріжжі. Індивідуальний досвід є таким, що ним не можна адекватно поділитися з іншим; якщо ж припустити, що індивідуальним досвідом можна поділитися, то тієї ж миті він стає всезагальним досвідом і втрачає свою індивідуальну природу. Ось чому після кожної своєї проповіді Заратустра повертається в свою печеру і там намагається підсумувати результати міжіндивідуальної комунікації. Включений до процесу комунікації Заратустра ясно усвідомлює свою долю: він втрачає своє «Я», щоби згодом знову повернутися до нього. Виходячи з цього, комунікація означає вихід із власного «Я», перетворення на інше «Я», означає спробу причащення до іншого. У формулі розуміння, запропонованій Ніцше («Жадаю бути зрозумілим іншими»), ймовірно, більше уваги приділено труднощам процесу комунікації, ніж новим методам її здійснення. Пізніше він говорить: «Дуже важко бути зрозумілим». Свого героя, Заратустру, Ніцше врешті-решт залишив наодинці із самим собою, в оточенні диких тварин. Процес комунікації з «вищими створіннями», незважаючи на численні спроби Заратустри, нездійснений [Иремадзе, 2009а: с. 10—15]. Такого висновку доходить Ніцше. Звернімося до тлумачення цієї проблеми у Григола Робакідзе.

### **«Свідомість узагалі»: універсальне та трансцендентальне**

На думку Гр. Робакідзе, теорія граничного (тобто однобічного) індивідуалізму не може забезпечити «розуміння» — посилаючись на його власний термін «взаємовідносини» — між двома різними індивідуальностями, тобто між двома «Я»<sup>4</sup>. Це веде до того, що неможливою

---

<sup>3</sup> Цю тематику я докладно дослідив у книзі, присвяченій Ніцше [Робакідзе, 2006б: с. 11—15].

<sup>4</sup> «Як я вже відзначав, граничний індивідуалізм, доведений до свого логічного завершення, виключає можливість хоч би то якого “розуміння” або взаємовідносин між індивідуальностями» [Робакідзе, 1989а: с. 25].

стає навіть ідентифікація індивіда. Індивідуалізм на всі питання відповідає одночасно і «так», і «ні» [Робакідзе, 1989а: с. 24]. Виходячи з цього, у цієї філософської теорії немає міцного підґрунтя і вона не в змозі стати підставою для пояснення процесу набуття-становлення всезагального знання. Але водночас між людьми, понад те, між живими істотами існує щось спільне (загальне). Як же досягнути це спільне (загальне)?

У своїй згаданій вище статті «Із філософії. Індивідуалізм» при розв'язанні цієї проблеми Гр. Робакідзе стає на кантіанські позиції, явним чином відмежовуючи себе від Ніцше. На його думку, у людей є «свідомість узагалі», завдяки якій можливі «розуміння» та «взаємовідносини» між людьми. Саме «трансцендентальна свідомість» Канта є тим, що надає пізнанню «всезагального значення», зумовлює «всезагальну цінність» його сутності й урешті-решт є необхідною умовою об'єктивності пізнання. Вона є підставою соціального співіснування людей і зумовлює загальнолюдську творчість. Через це «трансцендентальна свідомість» є універсальним критерієм духовної творчості людини, а у міжособистісних відносинах — інстанцією, яка встановлює діяльнісні норми.

Разом з тим Гр. Робакідзе намагається почасти розширити кантіанське поняття «трансцендентальної свідомості», коли говорить про «спільність свідомості» [Робакідзе, 1989а: с. 25] не тільки між людьми, але й між живими істотами (на прикладі собаки) загалом. Понад те, на його думку, «взаєморозуміння» можливе не тільки між земними істотами, але й між людьми та людиноподібними істотами, припустімо, з Марса, зрозуміло, мовою відповідних символів. Безперечно, психофізична структура цих відмінних одна від одної істот різна (втім, так само як і у випадку з людиною та собакою), але між ними неодмінно є щось спільне. Тут ми підходимо до моделі у деякому роді космічної свідомості, яка є настільки універсальною, що стосується всіх творінь Всесвіту.

Окресливши подібну модель, Гр. Робакідзе виходить за рамки ніцшеанської філософії й водночас, скориставшись кантіанським поняттям, виходить також і за межі кантіанської критичної філософії. Він уводить поняття соціальності, соціальної системи, яка є підґрунтям соціальної науки, і в центр цієї моделі ставить людину.

На думку Гр. Робакідзе, соціальність є тим мостом, завдяки якому можливе об'єднання різних індивідуальних досвідів. Індивідуальні досвіди створюють усезагальний соціальний досвід і в остаточному підсумку загальнолюдську культуру. Тільки цим шляхом індивід здобуває свою функцію і здатність власного становлення (самоідентифікації).

Отже, процес комунікації можливий. На думку Гр. Робакідзе, підставою та необхідною умовою його є те «спільне (загальне)», що існує між різними індивідами. Цим «спільним (загальним)» є так звана універсальна свідомість.



### Ніцше: «між Діонісом та Аполлоном»

Відомий грузинський письменник і мислитель Давид Касрадзе (1885—1965) небезпідставно закидав Гр. Робакідзе<sup>5</sup> щодо того, що той недостатньо уваги приділив пізній творчості Ніцше [Касрадзе, 1911: с. 2—3]. Крім того, Д. Касрадзе знаходив невиправданим з боку Гр. Робакідзе абсолютизування Діоніса та Аполлона: для адекватного розуміння Ніцше не обов'язкове згадування «нірвани» та «Аполо-діонісійського культу», оскільки це робить тлумачення ще туманнішим [Касрадзе, 1911: с. 3].

Хоча Гр. Робакідзе й не залишив зовсім без уваги пізній період мислення Ніцше, але, безперечно, що у творчості Ніцше він висуває на перший план культу Діоніса та Аполлона [Робакідзе, 1911: с. 2—3]. На думку Гр. Робакідзе, «для розуміння Ніцше необхідне філософське розуміння саме культур Діоніса та Аполо» [Робакідзе, 1911: с. 3]. Відомо, що чимало визначних дослідників Ніцше звертали величезну увагу на ці два витoki еллінської культури. Відповідно до цього, говорить Гр. Робакідзе, саме тому й він звернувся до цих двох витоків з метою зрозуміти філософію Ніцше і розкрив вчення Ніцше «між Діонісом та Аполо» [Робакідзе, 1911: с. 3].

Гр. Робакідзе намагається підібрати секретний ключик до вчення Ніцше і знаходить його у двох означених вище принципах еллінської культури: «В моєму розумінні творчість Ніцше розливається між Діонісом та Аполо» [Робакідзе, 1911: с. 3]. Він вважав, що цим він уловив головний нерв учення Ніцше. Антична грецька культура ґрунтувалася не тільки на аполонівському (споглядально-інтелектуальному), але й на діонісійському (життєвому, буттєвому) принципі.

На думку Гр. Робакідзе, Освальд Шпенглер не приділив належної уваги феномену Діоніса, оскільки він протиставляв один одному аполонівський і фаустівський принципи. В одному із своїх ранніх листів, присвячених філософії історії О. Шпенглера, грузинський мислитель критикує філософа за ігнорування діонісійського начала («концепція Шпенглера зазнає жакливого невдачі на феномені Діоніса» [Робакідзе, 1989b: с. 39]; Ніцше здійснює відкриття Діоніса для європейського мислення і після цього поза Ніцше стає неможливим погляд на грецьку культуру, а О. Шпенглер випускає це з уваги [Робакідзе, 1989b: с. 39]; у цьому розумінні спроби О. Шпенглера перевищити Ніцше є марними [Робакідзе, 1989b: с. 40]).

### Висновок: Діоніс чи Надлюдина?

В одному із своїх листів — «Моє життя» — Гр. Робакідзе говорить, що з позицій твору «Так казав Заратустра» ніцшеанська ідея *Надлюдини* не виглядає спроможною. Натомість *феномен Діоніса* та ідея

5 Дискусія з приводу філософії Ніцше між Д. Касрадзе та Гр. Робакідзе докладно розглянута мною у статті німецькою мовою [Iremadze, 2006: S. 223—224].

одвічного повернення стає постійною темою міркувань [Робакідзе, 1994: с. 226—227].

Чому Гр. Робакідзе відмовляє ідеї *Надлюдини* у спроможності, враховуючи її тісний зв'язок з ідеєю *одвічного повернення*?

У результаті критики Давида Касрадзе Гр. Робакідзе заглиблюється у пізню творчість Ніцше й у згаданому листі — «Освальд Шпенглер, Частина друга» (1923) — співвідносить Надлюдину з Діонісом: «Надлюдина Ніцше інша: це зароджений у людині Діоніс» [Робакідзе, 1989b: с. 39]. Він, як і раніше, заперечує вплив дарвіністської біології на світогляд Ніцше (на що особливо вказував йому Д. Касрадзе), але ідеї Надлюдини він надає вже величезного значення. Хоча слід відзначити також, що ми не подибуємо у нього обґрунтованої інтерпретації ідей Надлюдини та одвічного повернення<sup>6</sup>.

І все ж: ніцшеанська концепція діонісійського принципу була ймовірно найбільш симпатичною Гр. Робакідзе, адже згодом він зайнявся пошуками пережитків культу Діоніса та містерій у грузинській дійсності. Ніцшеанські мотиви повинні були злитися з багатьма традиціями грузинської міфології, і це влило б нове життя у міф. Так поступово підходив грузинський мислитель до грузинського першофеномена, тобто до світу Карду і — за допомоги Ніцше — намагався по-новому його осмислити. Він до кінця залишився вірним своїй теорії «розуміння» (комунікації): вважав, що бесіди з Карду були би плідними. Підсумок плідних шукань був таким: (царство) підмісячний світ Карду — це мова, міф, світовий образ; у ньому виявляє себе діонісійська пристрасть до Долі, Фатуму (*Anor fati*). Історія грузин являє собою діонісійську містерію [Робакідзе, 1988: с. 11—12].

Ось так розуміє Гр. Робакідзе філософію Фридриха Ніцше [Иремадзе, 2009с: с. 65—68]!

## ЛІТЕРАТУРА

*Бакрадзе А.* Карду, или Жизнь и творчество Григола Робакидзе. — Тбилиси, 1999 (на грузинском языке).

*Иремадзе Т.* Истина, интерпретация и проблема коммуникации в философии Фридриха Ницше // *Философия жизни. Проблемы и перспективы* / Ред.-сост. Л. Закарадзе, М. Гогатишвили. — Тбилиси, 2009а. — С. 10—15 (на грузинском языке).

<sup>6</sup> Слід відзначити, що Гр. Робакідзе не був задоволений тлумаченням ніцшеанської ідеї одвічного повернення, запропонованої іншими інтерпретаторами Ніцше, але й для нього ця ідея залишилася нерозгаданою загадкою. Під час своєї подорожі на Схід він, подібно до Ніцше, пережив аналогічний образ одвічного повернення: немовби все це одного разу вже відбулося [Робакідзе, 1994: с. 228]. Ніцшеанська концепція одвічного повернення має бути ув'язана зі вченням про Надлюдину. Обидві ідеї слід розглядати в єдиному контексті. Але в історії ніцшеанських досліджень це відбулося набагато пізніше — через десятиріччя після зазначених вище праць Гр. Робакідзе [Иремадзе, 2006а: с. 88—91].

- Иремадзе Т.* Основы понимания Ницше в Грузии // Ницше в Грузии. Светлой памяти Тамаза Буачидзе посвящается / Ред.-сост. Т. Иремадзе. — Тбилиси, 2007. — С. 18—19.
- Иремадзе Т.* Ранний период рецепции философии Ницше (от Лу Андреаса Саломе до Мартина Хайдеггера) // РИЦА: Общественно-литературный журнал. — Тбилиси, 2006а. — № 2. — С. 88—91 (на грузинском языке).
- Иремадзе Т.* Философия Ницше между рецепцией и трансформацией // Философия жизни. Проблемы и перспективы / Ред.-сост. Л. Закарадзе, М. Гогатишвили. — Тбилиси, 2009b. — С. 78—85 (на грузинском языке).
- Иремадзе Т.* Фридрих Ницше и Григол Робакидзе // Общество — трансформация знания — философия / Ред.-сост. Т. Иремадзе, Л. Закарадзе, Г. Барамидзе, М. Гогатишвили. — Тбилиси, 2009с. — С. 65—68 (на грузинском языке).
- Иремадзе Т.* Фридрих Ницше «Так говорил Заратустра». Текст и контекст. — Тбилиси, 2006b (на грузинском языке).
- Касрадзе Д.* По поводу лекции г-на Гр. Робакидзе // Сахалхо газеты. — Тбилиси, 1919. — № 310. — С. 2—3 (на грузинском языке).
- Магаротто Л.* Влияние Ницше на раннее творчество Григола Робакидзе // Литератури Сакартвело. — Тбилиси, 1989. — № 42. — С. 14—15 (на грузинском языке).
- Робакидзе Гр.* Вынужденные разъяснения (по поводу письма Д. Касрадзе) // Сахалхо газеты. — Тбилиси, 1911. — № 312. — С. 2—3 (на грузинском языке).
- Робакидзе Гр.* Из философии. Индивидуализм // Сабчота хеловнеба. — Тбилиси, 1989а. — № 2. — С. 22—26 (на грузинском языке).
- Робакидзе Гр.* Культ Диониса и Грузия // Литератури Сакартвело. — Тбилиси, 1988. — № 52. — С. 11—12 (на грузинском языке).
- Робакидзе Гр.* Моя жизнь. Эпиграмм. Убиенная душа. Стихи. Письма, «Проклятые»: В 15-ти т. — Тбилиси, 1994. — Т. 2.
- Робакидзе Гр.* Освальд Шпенглер. Часть вторая // Сабчота хеловнеба. — Тбилиси, 1989b. — № 1. — С. 39 (на грузинском языке).
- Робакидзе Гр.* Социологический этюд (Письмо третье) // Цнобис пурцели. — Тбилиси, 1902. — № 1778. — С. 1—3 (на грузинском языке).
- Хойзерман Т.* Amor fati. Пристрастие к Судьбе (Лонда — Карду, Малштрем — Ламара) / Пер. с нем. Л. Нароушвили, Д. Рамишвили. — Тбилиси, 2006 (на грузинском языке).
- Iremadze T.* Anfänge der Nietzsche-Rezeption in Georgien // Nietzsche-Studien. — Berlin; New York. — 2006. — Bd. 35. — S. 223—224.

---

*Тенгіз Іремадзе* — доктор філософії Рурського університету в Бохумі (Німеччина), професор філософії та соціальних наук в Університеті ім. Григола Робакидзе (Грузія). Царина наукових інтересів — теоретична філософія, історія філософії, соціальні теорії.

---

---

## ПРОКЛ У ГРУЗИНСЬКОМУ ТА ЛАТИНОМОВНОМУ СЕРЕДНЬОВІЧЧІ (Іоане Петриці та Бертольд Мосбурзький)

---

Іоане Петриці (XII сторіччя) та Бертольд Мосбурзький (XIV сторіччя) головним джерелом своєї коментаторської та філософської діяльності обрали «Першооснови теології» Прокла Діадоха. «Розгляд Платонової філософії та Прокла Діадоха» Петриці [Петрици, 1937] та «Коментарі Прокла» Бертольда Мосбурзького [Berthold von Moosburg, 1984, 1986, 2001, 2003 et al.] набувають дуже важливого значення у вивченні філософії Прокла та його рецепції, оскільки «Іоане Петриці з Грузії та Бертольд Мосбурзький з Німеччини є коментаторами Прокла *par excellence*. Обидва автори присвятили обсяговий коментар *Elementatio theologica* Прокла» [Mojsisch, 2002]. Погляди цих двох мислителів грузинського та латиномовного середньовіччя, віддалених простором та часом, які репрезентували різне культурне середовище, в контексті рецепції Прокла стали предметом серйозного філософського аналізу у фундаментальній праці Т. Іремадзе «Концепції мислення у неоплатонізмі» [Iremadze, 2004].

Примітно, що рецепції Прокла, зокрема ролі Петриці та Бертольда в історії рецепції Прокла, присвячена стаття німецького філософа Удо Райнгольда Йека «Рефлексії про інтеркультурне значення філософської теології Прокла та нариси історії його комплексного впливу» [Jeck, 2009: р. 17–29]. Крім цього, Йек має кілька цікавих досліджень про філософію природи Бертольда Мосбурзького

та проблеми його коментування [Jesck, 209: p. 81—108]. У контексті дослідження зазначеної проблеми автор оцінює зазначену вище працю Т. Іремадзе, який підносить вивчення рецепції Прокла на зовсім інший рівень [Jesck, 2009: p. 26]. Завдяки дослідженню Т. Іремадзе значення перекладів та коментарів Петриці вийшло за рамки грузинської науки, і їх розглядають нині вже у контексті єдиної рецепції Прокла. Цьому, зрозуміло, сприяє й та обставина, що грузинський рукопис перекладу та коментарів «Першооснов теології» Прокла, виконаний Петриці, є найдавнішим серед подібних праць.

\* \* \*

Спадщину Прокла по-різному опановували у грузинсько-візантійській традиції та на латиномовному Заході. До останнього часу рецепцію Прокла також по-різному вивчали у грузинській та німецькій науках. Дослідження середньовічної рецепції Прокла у Німеччині, вивчення та видання коментарів Бертольда пов'язане в першу чергу з діяльністю групи філософів Рур-Університету Бохума (К. Флаша, Б. Тойзиша, У. Р. Йека). На сьогодні дослідження триває в Італії, в університеті Лече (Л. Стурлезе, А. Саніно, А. Палаццо). Слід відзначити, що ці наукові центри не були раніше ознайомлені з дослідженнями про Петриці. За радянських часів грузинські вчені не мали наукових контактів з європейськими колегами. На Заході лише окремі історики філософії знали про існування коментаря Петриці. Щоправда, наприкінці 1980-х років Ш. Хідашелі дискутував з відомим німецьким ученим З. Вольгастом (матеріали здебільшого опубліковані в «Георгії» [Wollgast, 1989: S. 92—96; Chidascheli, 1989: S. 97—100]). Проте все це для західних наукових кіл залишалось невідомим. На думку Удо Йека, політичний конфлікт між Заходом і Сходом відіграв несприятливу роль у тому, що при вивченні рецепції Прокла не було враховано грузинську традицію, а це вплинуло й на дослідження Бертольда [Jesck, 2009: S. 25—26].

Сьогодні ж у західній філософії дедалі частіше критикують європоцентризм і, отже, дослідження Бертольда і взагалі вивчення рецепції Прокла в Грузії увиходить у нову фазу (Т. Іремадзе). З іншого боку, цілком по-іншому оцінюють роль Петриці у контексті рецепції Прокла, дослідження набувають інтеркультурного характеру. У 2007—2008 роках в університеті імені Григола Робахідзе за ініціативою професора Г. Барамідзе проводили семінари із зазначеної вище книги Т. Іремадзе з метою вивчення візантійсько-грузинської та латино-німецької традицій рецепції Прокла. 30 червня 2008 року в цьому самому університеті була проведена міжнародна конференція «(Нео)платонізм і сучасність» [(Neo)platonism, 2009]. Відзначені семінари та конференція мали велике значення, оскільки вони сприяли посиленню інтересу молодих грузинських дослідників до зазна-

ченої проблематики. Ця стаття являє собою спробу продовжити окреслену тенденцію і ставить за мету здійснити філософський аналіз рецепції Прокла у візантійсько-грузинському та латино-німецькому середньовіччі [Закарадзе, 2008: с. 30—42]. Порівняльний аналіз цих двох філософських коментарів має стати предметом майбутніх наукових досліджень. Слід ураховувати й той факт, що обсягові коментарі Бертольда про Прокла досі не видано у повному вигляді, немає також і перекладів цих коментарів.

\* \* \*

Метою нашої статті є: 1) осмислення засновків рецепції Прокла в грузинському та латиномовному просторі на підставі передмови «Розгляду» Петриці та прологу<sup>1</sup> «Коментаря Прокла» Бертольда, з'ясування відмінностей між грузино- і латиномовним світами середньовіччя у цьому плані; 2) з'ясування причин особливого інтересу Петриці та Бертольда до Прокла, аналіз актуальності «Першооснов теології» Прокла у середні віки; 3) визначення чинників, які зумовили настільки відмінні інтерпретації Прокла.

\* \* \*

Філософське мислення середньовіччя (особливо університетська філософія) до XIV сторіччя було зорієнтоване на академічні тексти Аристотеля. На XIII сторіччя латиною було перекладено лише кілька текстів Платона: «Менон», «Федон», «Тимей», а трохи пізніше — «Парменід». Ще Моше Маймонід попереджав своїх читачів, щоб ті не спиралися на праці Платона, відомі своїм багатством на метафори. Адже під рукою були наукові тексти Аристотеля [Flasch, 1986: S. 312]. Подібні ж тенденції спостерігаємо і в Грузії XII сторіччя: Арсен Ікалтойський, грузинський дослідник Аристотеля, «порівнює вчення Платона з діяльністю казкаря» [Тевзадзе, 1996: с. 186—187]. Проте критики Аристотеля знаходилися завжди, навіть серед його арабських та християнських послідовників. Незважаючи на академічний аристотелізм, філософська атмосфера була платонізована [Flasch, 1986: S. 314], пройнята ідеями Платона. Так, наприклад, у самого Фоми Аквінського, який вважав себе послідовником Аристотеля, не раз подибуємо платонівське поняття «причастя», яке Аристотель визнавав «пустопорожнім словом». Тенденція зближення Платона та Аристотеля відповідала замислові Боеція — примирити вчення Платона та Аристотеля.

На думку К. Флаша, навіть самі автори середньовіччя зрозуміли, що критика Платоном Аристотеля лише повторює засновки філософії Аристотеля (так вважав, наприклад, сучасник Бертольда Мосбурзького Ні-

<sup>1</sup> Питання структури та форми філософських коментарів Бертольда Мосбурзького спеціально розглянуто у дуже цікавій статті Т. Іремадзе [Иремадзе, 2009: с. 298—306].

колаус Аутрекоурт) [Flasch, 1986: S. 312]. Таким чином, можна стверджувати, що у середньовічному латиномовному світі не було ні «чистого» аристотелізму, ні «чистого» платонізму.

\* \* \*

Платонівська традиція у грузинській науці репрезентована дуже ґрунтовно. Філософія Платона в Грузії стала актуальною дуже рано, хоча, на жаль, грузинські переклади діалогів Платона того періоду не збереглися. Гелатська академія дотримувалася традицій Платона. Перекладами текстів Прокла, Немесія Емеського та Псевдо-Діонісія Ареопагіта у грузинському середовищі було започатковано традицію неоплатонівської філософії, Прокл увів до програми Гелатської академії. При цьому, як відзначає Петриці, працюючи над перекладами Прокла, він прагнув до створення підручника для грузинських учнів. Слід врахувати й той факт, що в Грузії Платон опосередкований відзначеними вище акторами (Прокл, Немесій Емеський, Псевдо-Діонісій Ареопагіт), хоча грузинські мислителі ознайомлювалися з першоджерелами безпосередньо в оригіналі, давньогрецькою мовою.

У XIII сторіччі на латиномовному Заході відбувається повернення до платонівської традиції, зумовлене цілою низкою причин:

1) починаючи з XIII сторіччя університетська наука втратила безпосередній зв'язок з практичною діяльністю, нехай то буде політична, природничонаукова або поетична (К. Флаш). Вона віддалилася від щоденного життя й набула значення відсторонених понять;

2) у середні віки платонізм створив складний комплекс різних традицій. Так, наприклад, «Логіку» Аристотеля вивчали за неоплатонівською версією, оскільки Боецій переклав передмову Порфірія до «Логіки» Аристотеля, платонівські елементи у християнській теології поширювали за допомоги текстів Августина, Оригена та їхніх латинських перекладів і послідовників (наприклад, Амбросіуса). Сюди ж належать коментар Макробіуса на «Сон Сципіона» та коментар Калькідіуса на «Тимея» Платона тощо;

3) платонізм поширювали під покривом вчення Аристотеля. А з кінця XIII сторіччя твори Прокла, зокрема його «Першооснови теології» та коментарі на «Тимея» Платона, стали відомі завдяки перекладам Вільгельма Мьорбека. Це стосується і «Книги 24 філософів» Гермеса Трисмегіста.

Вчення Прокла Діадоха стає актуальним для тих мислителів, які були зорієнтовані на неоплатонівське мислення<sup>2</sup>. На думку Бертольда, Прокл

---

<sup>2</sup> Інтерес до творів Прокла, його переклади та коментарі у грузинському та латиномовному середньовіччі підтверджують це. На Заході на неоплатонічне мислення, на вчення Прокла були зорієнтовані Альберт Великий, Фома Аквінський, Дитрих Фрайберзький, Ульріх Страсбурзький, Майстер Екхарт та Йон Таулер, який за посеред-

був не тільки послідовником Платона, але і його найкращим учнем. Він сприймав філософію Прокла як узагальнення концепції Платона і вважав її найточнішим витлумаченням Платона. Серед послідовників Платона Прокл був особливим мислителем: він упорядкував теореми Платона у своєму творі «Першооснови теології» й надав їм систематичного вигляду. Згідно з Бергольдом, Прокл осягнув головну інтенцію, ідею Платона.

\* \* \*

У передмові «Розгляду» Петриці чітко обґрунтовує сміливу спробу перекладу «Першооснов теології» Прокла у середні віки. Він звертається до Прокла з метою осмислення концепції Єдиного [Петрици, 1937: с. 3] («Парменід»), розвиненої у пізній філософії Платона. В обох коментарях Прокла згадано як Діадоха. Петриці пояснює поняття «діадох»: це «заступник» Платона, тобто його спадкоємець. Бертольд по-різному витлумачує це слово, наприклад, «шляхетна велич» тощо. На думку Т. Іремадзе, ці судження Бертольда менш цікаві, оскільки вони не відповідають історичним фактам [Іремадзе, 2009: с. 305]. З цієї точки зору, він не мав повної інформації. Адже він ознайомився з Проклом у перекладі, а не в оригіналі. А Петриці прочитав Прокла в оригіналі, грецькою мовою. На думку Петриці, Прокл адекватно сприйняв розроблену у філософії Платона концепцію Єдиного, яка, проте, не була до кінця зрозуміла послідовниками Платона.

Обидва коментатори Прокла визнають незаперечну перевагу платонівської філософії над аристотелівською.

При витлумаченні Прокла Петриці ґрунтується на автентичних текстах самого Прокла та античної філософії, натомість у коментарях Бертольда Мосбурзького часто-густо подибуємо так звані псевдотвори (наприклад, «Теологію Аристотеля», «Книгу причин» тощо).

При витлумаченні «Першооснов теології» Прокла Бертольд Мосбурзький використовує твори Псевдо-Діонісія Ареопагіта (він називає його «божественним» і на початку свого коментаря серед «Докторів церкви» саме йому віддає перевагу), натомість у коментарях Петриці Псевдо-Діонісія Ареопагіта навіть не згадано.

У своєму коментарі Бертольд Мосбурзький використав досягнення арабської та єврейської філософії. А Іоане Петриці обмежився лише опануванням грецької філософської спадщини. З творами грецьких коментаторів античності він був ознайомлений також в оригіналі. Для вивчення

---

ництва Бертольда був ознайомлений з «*Tria opuscula*» Прокла. Слід зазначити, що вперше Микола Кузанський (XV сторіччя) вивчив самостійно неоплатонічні джерела, глибоко осягнувши їх, і створив власну оригінальну філософську концепцію. Хоча треба сказати, що авторитетом для Кузанця був не Прокл, а Псевдо-Діонісій Ареопагіт [Mojsisch, 2002: S. 176].



античної філософії Петриці не потребував вторинних джерел. Таким чином, як коментатор Петриці до кінця залишився послідовним [Iremadze, 2004: S. 252], адекватно сприйнявши свої функції та завдання.

#### ЛІТЕРАТУРА

- Закарадзе Л.* Бог — Интеллект — человек // (Нео)платонизм и современность. Материалы международной конференции, посвященной книге Т. Иремадзе «Концепции мышления в неоплатонизме». Университет имени Григола Робакидзе, 30 июня 2008 г. — Тбилиси, 2008. — С. 30—42.
- Иремадзе Т.* Бертольд Мосбургский и его философский комментарий // Византинология в Грузии. Т. 2 / Под ред. Н. Махарадзе, М. Гиоргадзе. — Тбилиси, 2009. — С. 298—306.
- Петрици И.* Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха. — Тбилиси, 1937. — Т. 2 (на древнегрузинском языке).
- Тевзадзе Г.* История философии средних веков. — Тбилиси, 1996.
- Chidascheli Sch.* Einige Erläuterungen zu den Bemerkungen über mein Buch «Fragen der georgischen Renaissance», Tbilissi, 1984 // *Georgica*. — Jena; Tbilisi, 1989. — Heft 12. — S. 97—100.
- Iremadze T.* Der intellekttheoretische Ansatz der Selbstreflexivität des Denkens gemäß Kapitel 168 der *Elementatio theologica* des Proklos und seine Deutung sowie Entfaltung im Proklos-Kommentar Bertholds von Moosburg // *Der Kommentar in Antike und Mittelalter*. Bd. 2: Neue Beiträge zu seiner Erforschung (*Clavis Commentariorum Antiquitatis et Medii Aevi* 3) / Hrsg. von W. Geerlings, C. Schulze. — Leiden; Boston, 2004.
- Iremadze T.* Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter. Dietrich von Freiberg — Berthold von Moosburg — Joane Petrizi // *Bochumer Studien zur Philosophie*. — Amsterdam; Philadelphia, 2004. — Bd. 40.
- Jeck U.R.* «De naturae diversa significatione». — Grundbegriffe der Naturphilosophie im Prokloskommentar des Berthold von Moosburg (Proposition 34 A) // (Neo)Platonism and Modernity. Materials of the International Conference dedicated to Tengiz Iremadze's book «Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus» (June 30, 2008, Grigol Robakidze University) / Ed. by G. Baramidze, M. Gogatishvili, L. Zakaradze, U. R. Jeck, D. J. Lacey. — Tbilisi, 2009. — P. 81—108.
- Jeck U.R.* Gedanken zur interkulturellen Bedeutung der philosophischen Theologie des Proklos sowie ein Grundriss ihrer komplexen Wirkungsgeschichte // *Ibidem*. — Tbilisi, 2009. — P. 17—29.
- Mojsisch B.* Die Theorie des Intellekts bei Berthold von Moosburg. Zur Proklosrezeption im Mittelalter // *Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus // Selbst — Singularität — Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus* / Hrsg. von Th. Kobusch, B. Mojsisch, O. F. Summerell. — Amsterdam; Philadelphia, 2002.
- Berthold von Moosburg.* *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Prologus. Propositiones 1—13* / Hrsg. von M. R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese mit einer Ein. von K. Flasch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi [CPTMA] VI, 1*). — Hamburg, 1984.
- Berthold von Moosburg.* *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Propositiones 14—34* / Hrsg. von L. Sturlese, M. R. Pagnoni-Sturlese u. B. Mojsisch [*CPTMA VI, 2*]. — Hamburg, 1986.

- Berthold von Moosburg.* Expositio super Elementationen theologicam Procli. Propositiones 35—65 / Hrsg. von A. Sannino [CPTMA VI, 3]. — Hamburg, 2001.
- Berthold von Moosburg.* Expositio super Elementationen theologicam Procli. Propositiones 160—183 / Hrsg. von U. R. Jeck u. I. J. Tautz [CPTMA VI, 7]. — Hamburg, 2003.
- Berthold von Moosburg.* Expositio super Elementationen theologicam Procli. Propositiones. — Oxford, Balliol College Library. Cod. 224 B (O).
- Berthold von Moosburg.* Expositio super Elementationen theologicam Procli. Propositiones. — Citta de Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana. Cod. Vat. Lat. 2192 (V).
- (Neo)Platonism and Modernity. Materials of the International Conference dedicated to Tengiz Iremadze's book «Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus» (June 30, 2008, Grigol Robakidze University) / Ed. by G. Baramidze, M. Gogatishvili, L. Zakaradze, U. R. Jeck, D. J. Lacey. — Tbilisi, 2009.
- Flasch K.* Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. — Stuttgart, 1986.
- Wollgast S.* Gibt es eine georgische Renaissance? Bemerkungen zu einem strittigen Problem // *Georgica.* — Jena; Tbilissi, 1989. — Heft 12. — S. 92—96.

---

*Лалі Закарадзе* — доктор філософії, професор Батумського державного університету ім. Шота Руставелі, завідувач відділу культури Інституту філософії та соціальних наук університету імені Григола Робакідзе (Тбілісі). Сфера наукових інтересів — середньовічна філософія, історія грузинської філософії, філософія та соціологія культури.

---

---

*Наталія  
Вяткіна*

## СЛОВО ПРО ГРУЗІЮ, або Подорожі дилетантів

---

Найстрашніше для людини —  
це втратити іншу людину,  
а найстрашніше для філософа —  
це перестати бути людиною.

*Ніко Чавчавадзе*

Це число «Філософської думки» — другий після тривалої перерви «грузинський» випуск. У першому Юрій Прилюк, на той час головний редактор часопису, надрукував своє вдале інтерв'ю з Мерабом Мамардашвілі, що його пізніше розмістили у збірці М. Мамардашвілі «Як я розумію філософію». Більш як двадцять років минуло відтоді.

У чому феномен таких чисел, окрім вдалого редакційного способу об'єднати різноманітні матеріали за якимось принципом? Він, мабуть, у інтересі до іншого, але дуже близького і привабливого, чим завжди для нас була Грузія. У невикорінному бажанні знайти спільне і прилучитися до іншої культури. Серед уламків тієї колишньої країни — поміж найяскравіших — емалі та фрески грузинської філософії та культури, що врастають у глянцевий світ одноразових імітацій якоюсь нетутешньою мудрістю і сталістю. Долучаючись до грузинської культури, ми долаємо величезну історичну відстань, тим самим подовжуємо свою історію (якщо когось цікавить цей різновид пошуку ідентичності). Водночас ми в змозі обмінятися думками з приводу старих і нових паралелей у розвитку філософської та логічної думки, зрадіти

знахідці у розв'язанні якогось давнього непорозуміння, отримавши у винагороду нібито фрагмент пазла, якого бракувало для реконструкції цілої теорії, картини епохи, щоб вигукнути із характерною інтонацією і жестом: «Вот видишь!»

Від першої пам'ятної для мене зустрічі українських і грузинських філософів Г. Маргвелашвілі та Г. Цинзадзе на знаменитій конференції з проблеми розуміння в Одесі до зустрічей з Миколою Зурабовичем Чавчавадзе і Мерабом Костянтинівичем Мамардашвілі на Алуштинських школах молодих філософів, Аристотелівських читаннях у місті Цалка і низки Тбіліських зустрічей — то історія надбань і непоправних втрат. Але останнє не будьмо за завітом учасників цієї історії підносити до культу й міфологізувати.

У кожного своя Грузія. До того ж вона особиста і вкрай суб'єктивна. Моя історія розпочалася зі знайомства з групою логіків — Михайлом Бежанішвілі, Нугзаром Іванідзе, Давидом Тевзадзе на Всесоюзній конференції з логіки, методології і філософії науки 1982 року в Паланзі (Литва). Увесь наш відділ логіки на чолі з Мирославом Володимировичем Поповичем здружився з грузинськими логіками. І розпочалися наші «путешествія дилетантов» (Б. Окуджава). Хоча Мирослав Володимирович, звичайно, знав більшість грузинських філософів задовго до цієї події, але саме з цього пункту бере початок «нова історія» відносин між українськими і грузинськими філософами.

Завдяки цьому знайомству Давид Тевзадзе вирішив захищати кандидатську дисертацію саме в Києві, а не в Москві, як перед тим планував. У квітні 1983 року він успішно захистився, до речі, на тому самому засіданні Вченої ради, що й талановитий, яскравий одесит Віктор Мейзерський, якого вже давно немає на цьому світі. Після захисту відбувся бенкет вдома у Мирослава Володимировича. Стіл ломився від найдків української та грузинської кухонь. Дружина Давида Тевзадзе, Нуну, привезла до Києва приправи, зелень, горіхи, без яких жодну грузинську страву не можна собі уявити. Якимось хитрим чином до Києва літаком було доправлено чачу. У досить великій вітальні Поповичей яблуку ніде було впасти — зібралось душ сорок, а може, й більше. Рікою лилися тости, дотепні, смішні, але вже з ноткою грузинської ритуальності (за Святого Георгія, за тих, хто не з нами, але, як живі сидять з нами за столом, і цілий шерег інших, які утворюють деяку систему висловлювань, що долучають учасників столу до особливого порядку і до стану причетності до чогось вищого) — того, що ми неодноразово потім могли оцінити у виконанні Давида Тевзадзе. Неодноразово, тому що через деякий час, запрошений на день народження мого молодшого брата, Володі Левицького, в той час молодого актора театру ім. І.Франка, Давид взяв на себе керівництво нашим безладним столом, і досить швидко довів мого закоханого в Грузію вразливого брата та й

себе теж до того, що вони побраталися кров'ю, розрізавши долоні, прямо за іменинним столом (для цього типу родинних зв'язків у грузинській мові є окреме ім'я). Занурений у давню історію своєї країни, знавець зброї, та й сам ніби грузинський воїн, що зійшов зі старовинного полотна, Давид захопив мого брата, який теж любив і знав зброю. Історія мала продовження для нашої сім'ї: підчас найближчих гастролей театру ім. І.Франка брат прийняв пропозицію Тбіліського ТЮГу (російськомовного), у якому грав (тут теж все має значення) двоюрідний брат Ніко Чавчавадзе, директора Інституту філософії АН Грузії, Міша Чавчавадзе (син улюбленої тітки Миколи Зурабовича, мудрої жінки Мари, після війни репатрійованої з родиною із Франції і за приреченої ще й відсидіти у таборах). Залишивши прекрасний київський театр, сім'ю, мій брат майже 10 років, попервах під опікою родини Тевзадзе, під символічним патронатом Ніко Чавчавадзе («Обіцяю тобі, — казав мені Микола Зурабович, — що з хлопчиком все буде гаразд») працював у ТЮГу, потім у театрі «Елва», створеному Мішою Чавчавадзе, а наостанок — п'ять років у знаменитому театрі ім. О. Грибоедова. За цей час брат заговорив грузинською мовою, одружився з юною грузинською акторкою Лікою Сванідзе, народив дочку Олександру і врешті повернувся в Україну, тому що жити в Грузії в той час — без води, тепла і світла — було вже зовсім напружно. У ті зовсім недалекі від нас роки у Грузії вмирили академіки, письменники, актори, ті, хто не міг виїхати за кордон. Театри не опалювали, транспорт не ходив. Але люди йшли до театрів пішки. Їх зачиняли лише тоді, коли ставало заходно. Але все це сталося тоді, коли ані Ніко, ані Мераба вже не було серед живих.

А тоді, за тих перших років нашого знайомства ще відбувалися дивні і прості речі. Олексій Шевченко, відомий київський філософ, під впливом того ж таки Давида Тевзадзе, несподівано рушив сам-один у подорож до Верхньої Сванетії, звідки бере початок рід Іоселіані, матері Давида Тевзадзе, і де ще жив у той час хтось із Давидових родичів. Іще давньогрецький географ та історик Страбон писав: «Свани могутній народ і, я гадаю, найхоробріший і найвідважніший загалом у світі. Вони у мирі з усіма сусідніми народами». Рідний брат матері Тевзадзе — знаменитий герой-підводник часів Великої Вітчизняної Ярослав Іоселіані — родом із тих місць. Можливо, душі усіх тих героїв увібрав у себе Давид Тевзадзе, що й привело його до лав воїнів новітньої Грузії, коли історія у своєму синкопічному русі поставила його міністром оборони цієї маленької, але гордої країни... От вам і пригоди дилетантів! Пригадую нашу якусь незрозумілу гордість, коли ми ніби хвалились, що ось, мовляв, філософ, у нас захищав дисертацію з логіки, а тепер міністр оборони Грузії. (Тут таки, до речі чи не доречно, пригадується Мерабове: «Гордість є почуттям безпричинним. Наприклад, я пишаюся тим, що я — грузин»). Це про Олексія Шевченка Мераб після Алуштин-

ської школи, сказав, що той найадекватніше з усіх відтворював його, Мерабові, філософські побудови.

Мені довелося бувати у Тбілісі впродовж того самого десятиліття, коли там проживав Мераб Мамардашвілі. Колись познайомити мене з ним пропонував його колишній аспірант, з яким ми познайомилися в Юрмалі на конференції з онтології, — Володя Калініченко (Володі, надзвичайного філософа, не стало у травні 2008 року). Але в Москві цього якось не трапилося. Зате з рук В. Калініченка я отримала ротапринтну копію машинописного примірника «Символу і свідомості» Мамардашвілі та Пятигорського, яку завезла до Києва. Вона і стала тією базовою копією, з якої було зроблено безліч копій в Україні, доки не вийшла друком книга — спочатку в Ізраїлі, а потім — у Москві.

Влітку 1983 року нарешті відбувся у Тбілісі візит до Мераба Мамардашвілі у супроводі Д. Тевзадзе та Г. Маргвелашвілі, з яким ми познайомилися на Одеській конференції. Маргвелашвілі домовився про візит телефоном. Але перед самим будинком спинив нас, щоб пересвідчитися, що я добре уявляю собі, про що говоритиму з такою зайнятою людиною. Під час зустрічі мені здалося, що Мераб (він так велів його називати) був навіть радий гостям. Він розпитав про Поповича і Кримського, яких добре знав і щиро любив. Нам ішлося про онтологію, і ми навіть розговорилися. Мераб пригощав нас віскі і з великим смаком, подмухуючи люлькою, розповідав про тонкощі цього напою. Від тієї зустрічі усім моїм друзям довелося розшукувати віскі для кожної моєї поїздки до нього (одного разу віскі для Мамардашвілі купував під час міжнародного конгресу відомий фінський логік Інгмар Перн у магазині «Берьозка»). Мераб мав якийсь унікальний талант тішитися найпростішим подарунком, віддаровуючи дарувальника вдсятеро своєю радістю. З таким самим знанням справи і натхненням він міг говорити про чай або мед («Божественна субстанція», — казав він про кримський мед, який ми купували під час Алуштинської школи молодих філософів). Тієї першої зустрічі, коли ми вже попрощалися і йшли вниз сходами, він раптом перехилився через перила і вимовив: «Приходьте ще. У будь-який час. Ви прийдете?» Мені здалося, що у Тбілісі йому було доволі самотньо. Хоча поруч із ним були мама і сестра, були родичі та друзі. Зрозуміло, що це була не Москва, з її багатолюддям, іншими темпами і насиченістю життя. Але це була добровільна самотність.

У пам'яті спливають різні епізоди. Як-от захист у Тбіліському університеті докторської дисертації вірменського філософа Сергія Мелікяна, що до нього ми діставалися удвох з Лідією Артюх, дружиною Поповича, з величезними пригодами та уроком грузинської етнографії (пізніше Сергій загине у тому страшному землетрусі у Ленінакані). Тоді (пізніше він загинув під час землетрусу в Ленінакані), коли мені треба було умовити

Мераба піти на засідання Вченої Ради і проголосувати («Ти відповідаєш за нього, що він пристойний хлопець?» «Відповідаю», — сказала я. Тоді він накинув світлого плаща, одягнув на голову клітчасту кепку, взяв люльку, і ми повільно попрямували до університету золотою тбіліською осінню. Після захисту відбувся дивний бенкет в Авлобарі, у будинку дядька Сергія, де тамадою був призначений Мирослав Володимирович, який кількома фразами грузинською здобув славу знавця мови; особливо запам'ятався рок-н-рол із Мерабом, чия музична і пластична організованість здавалася несподіваною, якщо не знати, що він був естетом у всьому, навіть стосовно самого себе.

Людиною, яка забрала Мераба до Тбілісі (це саме те слово, що його вживали учасники події), був Ніко Чавчавадзе. Він, з його слів, приїхав до Москви в той час, коли Мераб був змушений звільнитися з Інституту історії природознавства і техніки, і сказав: «Досить тобі жити у Москві. Повертайся додому». Він створив для Мераба відділ і дав йому можливість спокійно працювати впродовж десяти останніх років. Ніко Чавчавадзе не уславився якимись фундаментальними багатотомними працями. Його книжки з естетики та етики не виходять за межі прийнятого в той час дискурсу. Але він сповідував етику, як то кажуть, «по життю». Син розстріляного радянського офіцера, хлопчиськом пішов на фронт. Тендітної оруджавівської породи грузинський чоловічий тип, він був наділений неабиякою силою і достоїнством аристократа за походженням, грузинського князя, все багатство якого — кінь та зброя і повна відсутність страху. «Спалений офіцер», — назвав його Мераб, який любив Ніко, як старшого брата. Мене вразило, що у списку знаменитостей Грузії, що викладений в Інтернеті, немає його імені. З усіх знайомих мені грузинських філософів до цього списку потрапив лише Мераб Мамардашвілі. Ніко Чавчавадзе, як я пам'ятаю, називали ще за радянських часів «совістю нації». З ним радився Е. Шеварднадзе, вважав своїм учителем. Найцікавішим і найвідвертішим з того, що написав Ніко Чавчавадзе, виявилися його короткі нотатки з теорії національного питання до пленуму ЦК КПРС «Потрібна адекватна теорія нації», які ще й досі не втратили актуальності.

Якою ж короткою виявилася пам'ять — не знаю, як сказати, — народу, чи інтелігенції, чи тих, кого він обороняв і визволяв із тюрем?

Обидва вони, Ніко Чавчавадзе і Мераб Мамардашвілі увійшли до Конгресу, альтернативи зв'язистського парламенту, й обидва згоріли у тому бою, просто один раніше, другий — пізніше. Ніко на цій громадянській війні втратив сина Зураба, який їздив до Абхазії з товаришами переконувати тамтешній люд не виходити зі складу Грузії попри обіцянки іншої держави.

Цього року 15 вересня Мерабові Мамардашвілі виповниться 80, а 25 листопада — двадцять років по тому, як його не стало. Двадцять років тому

ми вдвох з Юрієм Прилюком полетіли до Тбілісі ховати нашого друга, з яким часто вели телефонні розмови, плануючи видання книги. Усі, хто приїхав прощатися з Мерабом, збиралися в тому самому кабінеті, де мені доводилося бувати. Панахида тривала тиждень — такою є традиція. Юрієві довелося повернутися до Києва раніше, — на нього чекали невідкладні справи в редакції, а я залишилася до кінця. Вже після поминок зять Миколи Зурабовича відвіз нас до нього додому. Біля будинку Ніко зайшов до маленької крамнички і вийшов з авоською, з якої стирчали дві пляшки Ахашені та два хачапурі. У його директорській квартирі холодильник був порожній. На столі стояв збільшений до величезного розміру портрет Зураба Чавчавадзе. Нестерпна печаль висіла у повітрі великих напівпустих кімнат. Ми згадували Мераба. І несподівано Ніко вимовив: «Я знаю, що вам в Україні байдуже, що тут з нами відбувається. Ви нам нічим допомогти не можете. Усе це слова. Ми більше не розуміємо одне одного». Не знаючи, як на це реагувати, я спробувала його переконати, що це не так, але трагізму того, що відбувалося з ним, було не втамувати, — він втратив і сина, і друга. За мною заїхав його зять, щоб відвезти до друзів, у яких я зупинилася. Ніко увічливо попрощався, побажав хорошої дороги, попросив передати привіт «Володе Шинкаруку». «Он хороший мальчик», — додав Ніко. Наступного дня йому треба було засідати у Конгресі. Я відлетіла до Києва, випадково купивши за останні гроші квиток із рук перед самим відльотом. Мені здається, то був останній літак тієї епохи. У Києві за цей час випав сніг, шаленів крижаний вітер. Після Тбілісі, у легкому пальті я ледь не задубіла. Так у Борисполі закінчилися наші «подорожі дилетантів». З тих пір мені не довелося зустріти Ніко, і тільки 1997 року він несподівано вирішив завітати до Києва дорогою з Москви до Тбілісі. Миттєво ми зібралися у Поповичів. Було накрито стіл, на нього чекали. Але пролунав телефонний дзвінок, і нас повідомили, що в нього проблеми із серцем і він вимушений летіти прямо додому. А невдовзі його не стало. Так і залишилися без відповіді його докори, не закінчився наш спір.

А як взагалі довести, що Грузія нам не байдужа? Почати знову серйозно цікавитися справами одне одного, чи як? Може, не дати ізолювати нас одне від одного, хоч би що відбувалося в політиці? Просто читати новини в Інтернеті (вони там теж різні)?

Це число, можливо, і є почасті відповіддю на запитання. Добір статей не дає, звичайно, повного уявлення про те, чим сьогодні зайняті грузинські філософи. А може, це початок нової ери спілкування?

---

*Наталія Вяткіна — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу логіки, методології і філософії науки Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.*

---



*Володимир  
Жмир*

## АНАРХІЗМ У СВІТІ ТА В УКРАЇНІ<sup>1</sup>

---

### Анархізм сьогодні та завтра (період від 1960-х років)

Ключова ідея анархізму проста: жодна партія або політична чи ідеологічна група ніколи не досягає звільнення робітничих мас, намагаючись розмістити себе над ними або поруч з ними для того, щоб «керувати» ними або «вести» їх... Якщо анархісти обстоюють, що можуть провести соціалістичну революцію, «спрямовуючи» маси, така претензія буде ілюзорною рівно настільки, наскільки й більшовицька з тих самих причин.

*В. Волін*

Прапор означає вертикаль, а його колір лише кличе нас до неї. Чорний переважає тому, що це колір відмови від сутності, вилучення всіх облудних можливостей видовищного спектра. Одні воліють за краще підтримувати цю вертикаль, інші — за неї триматися. Для анархістів виявитися серед перших — честь, а серед других — шанс.

*О. Цвєтков*

Кладкою між попереднім, класичним анархізмом та пізнішим і сьогоденним радикальним лівим рухом (події 1968 року) можна назвати працю французького дослідника Данієля Герена «Анархізм: відродження до практики» (1965 рік), який іменував себе «червоним анархістом» та ще «лібертарним комуністом». Початок його творчого шляху як поета і літературного критика припадає на 1930-ті

<sup>1</sup> Стаття третя. Попередні публікації див.: Філософська думка. — 2008. — № 4; 2009. — № 2.

роки. Згодом він співробітничав у газеті «Революційний пролетар», є активістом радикального «Синдикату коректорів», досліджує соціально-економічну та політичну природу авторитарних режимів, підтримує зв'язок з алжирським та палестинським визвольними рухами. У результаті доходить висновку про несумісність романтичного революційного національного руху та соціального авторитаризму його чільників, які використовують романтизм у політичних цілях. За часів «студентських революцій» 1968 року йому виповнилося 64 роки. Він активно приймає ці революції.

Книга Герена являє собою радше дослідницько-інформаційну розвідку, ніж теоретичну працю, хоча й елементи останньої в ній досить вагомі. Теоретична спрямованість зумовлює структурування тексту: класичний анархізм подано не в історичній перспективі, натомість розкрито вузлові засадові вихідні ідеї цієї соціально-філософської доктрини. Про це свідчать назви розділів: «Внутрішнє повстання», «Держава-чудовисько», «Джерело надихання мас», «Необхідність організованості», «Самоврядування», «Засади обміну», «Централізм та планування», «Комуни», «Федералізм», «Деколоніалізм». Зміст цих розділів ґрунтований на викладі поглядів анархізму від Прудона та інших. Тобто цю працю Герена можна вважати сучасною пропедевтикою анархізму.

Дослідники вважають, що у визначенні та самовизначенні «студентських революцій», їхньої спрямованості, форм та артформ нормалізування вагома роль належить анархістському «Ситуаціоністському Інтернаціоналу» [Цветков, 2003а: с. 28]. Наголошення на останньому не є випадковим, оскільки роль умотивованості, театральності революційного дійства, як на мене, свідомо чи підсвідомо складала не менш 50 відсотків його. Це відчували у революційний та постреволюційний період російські соціалісти, фашисти, націонал-соціалісти, які лише згодом, на етапі стабілізації перейшли до ніцшеанського романтизму надлюдини. Такий сценарій (щоправда, ще по-аматорськи) намагаються реалізувати й наші політики.

«Ситуаціоністський Інтернаціонал», що діяв від 1957 року (засновники — французький авангардист, кінорежисер Гі Ернест Дебор, автор книги «Суспільство вистави» і данський композитор і сюрреаліст Асгер Йорн), складався переважно з інтелектуалів (художників, літераторів, політиків) і провів «ліквідацію капіталізму доби вистави». Останній має бути поруйнованим принципово іншою виставою за радикально іншим сценарієм. Від початку 1960-х групи «Ситуаціоністського Інтернаціоналу» діють у всій Європі та у Північній Америці. Тоді ж «ситуаціонізм» змінився теоретично, особливо завдяки постійному автору часопису «Ситуаціоністський Інтернаціонал» Раулю Ванейгему («Трактат про вміння жити для молодих генерацій»). За визнанням засновника панккультури Малькольма Макларена (агента англійської мережі «Ситуаціоністського

Інтернаціоналу»), без ідей і рецептів Ванейгема не було б ні «Секс Пістолз», ні «Грейт рок-н-ролл свіндл» [Цветков, 2003а: с. 29]. Власне, Ванейгема вважають теоретиком «усезагального міжнародного карнавального і збройного страйку за повну відмову від примусової праці» [Цветков, 2003а: с. 29].

Американське відгалуження ситуаціоністського напрямку репрезентує Пітер Лемборн Вілсон (псевдонім Хакім Бей), якого також можна поцінувати як драгомана класичного анархізму на сучасний побутовий дискурс типу «Повернемо собі вулиці», «Какофонічне співтовариство», «Саботаж коммюнікейшн». Тут має місце своєрідне відродження ідей цілепокладальних соціальних груп Шарля Фур'є.

Для радикального фемінізму, який постав на ґрунті неомарксизму і який можна поцінувати як анархо-фемінізм, беручи до уваги його антидержавницьку спрямованість, апостолом-мученицею руху була і залишається Валері Соланс — засновниця «Товариства повного винищення чоловіків» і мотивованого тероризму. Вона здійснює спробу зорганізувати «підпілля месниць» у середовищі американських повій. Її шокуюча теза 1980-х років звучить так: «Я вважаю свої кулі моральнішими. Неморальними я вважаю ті кулі, що поцілили у стіну. Слід було попередньо тренуватися» [Цветков, 2003а: с. 31].

До анархістів нової хвилі належить політолог і лінгвіст Ноам Хомський, який відкидав авторитаризм як соціалізму, так і капіталізму на користь неформальної самоорганізації. Власне він очолив рух молодих антиглобалістів «генерації Сіетла»<sup>2</sup>. Принагідно варто назвати також анархо-еколога Мюрея Букчина (автора книги «Реконструкція суспільства» і невловимого бомбіста Теодора Качинського (псевдонім «Унабомбер»).

Наразі, якщо назагал підсумувати новочасні прояви анархізму, то це досить красномовно, багатогранно робить Олексій Цветков: «Анархіст лише внутрішній, візіонер, ховаючись у потаємних водах своєї невербалізованої біографії, приречений інакше: він наперед визнає поразку будь-якої експансії, за межами цих вод і його стихією постає анальний морок та згубна задумливість. Суб'єкт такого повстання так і не зможе насправді народитися, оскільки над ним тяжіє зовнішній космос ворожої «зумовленості». Одкровення — Повстання — Сокровенна Практика неможливі без зовнішніх соціальних маніфестацій» [Цветков, 2003а: с. 13]. Це, за сумним спостереженням Цветкова, ознака «анархіста-пінгвіна» на відміну від «анархіста-клоуна». Саме таку класифікацію він подає як суміжну з типологією: «класичний» (оптимістичний) та «новий» (екзистенційний) анархіст [Цветков, 2003а: с. 13].

---

<sup>2</sup> Назва від резонансних заворушень у місті Сіетл супроти Всесвітньої Торговельної організації.

Анархіст-клоун — «приречений провокатор, який рано чи пізно вибухне внутрішньо як безшкідна хлопапка під тиском прихованої в ньому порожнечі... Власне йдеться про зведення свого повстання до публічного самоствердження. Відмовити собі в суб'єктивності. Тавтологія — Революція — Активізм, ізольовані від своїх причин, перетворюються на ексцентричний грим на обличчі мерця» [Цветков, 2003а: с. 13].

Попри те, що важко лишитися незайманим у лабетах такої вишуканості мовних візерунків, імпліцитно-побуттєво притаманних майже всім текстам новочасних анархістів (мовляв, і ми не ломом підперезані), спробую так вийти на аналітику.

Отож, і з цим погоджуюся з Цветковим, можемо вести мову про прерференцію трьох тактик (сценаріїв) сучасного анархізму.

Тактику першу сформулюю так: «прорив» на терені найрозвиненіших сучасних (постіндустріальних, інформаційно-глобалізаційних) країн з метою відродження позапарламентних, позаполітичних рухів як тяглості романтичних традицій (свідомо чи ні) від 1860-х років. На практиці це має виглядати як підтримка та проникнення у будь-який неофіційно формалізований проект соціального протесту (екологічний, феміністичний, соціалістичний тощо) і спрямування проектованого руху на реалізацію засадових принципів анархізму, а саме: *свободи, рівності, справедливості*. «Третя революція», всіма можливими засобами, аж до методів «червоних бригад», спрямована на знищення корпоративної сучасної технологічно спричиненої експлуатації шляхом розчинення її в налаштованій на самоорганізацію суспільній свідомості. При цьому наголошують, як за часів Прудона, що сьогоденна технологізація виробництва може забезпечити принцип вільної безпримусовості праці та розподілу її продукту. У «Постскрипті» до видання своєї книги 1965 року Д. Герен ілюструє таку спрямованість анархізму прикладом Даніеля Кон-Бендіта, «молодого франко-німецького єврея-анархіста двадцяти трьох років (курсив мій. — В. Ж.)» [Цветков, 2003а: с. 97], який як щирий лібертаріанець відмовляється грати у лідера і обстоює позицію бути одним з багатьох. Буржуа, і вже тим паче сталіністи, яких він поіменовує «пройдами», не пробачили йому цього. Натомість з їхнього боку наївним було б уважати, що «вони позбавилися Дені — не має значення, тут він чи ні, він завжди йтиме їхнім слідом» [Цветков, 2003а: с. 98]. Презентантами цього оптимістичного напрямку можна назвати Герца, Гоума, Сонаре, Рауля Ванейгема, Ебі Гофмана і Джері Рубіна.

Найцікавішим презентантом цього *першого сценарію*, як на мене, є Рауль Ванейгем. Він бере за вихідну точку своїх теоретичних міркувань трансцендентне, за яким стоїть певна реальність, подібна до Юнгерового гештальту [Жмир, 2008: с. 22—27] або Марселевої суспільної свідомості. «Реальність дає свої відповіді на проблему трансцендентного раніше, ніж

наші так звані революціонери лише починають замислюватися над її формулюванням. Все, що поза трансцендентним, це гнилизна, і про все, чого ми прагнемо, ми волаємо до трансцендантного» [Ванейгем, 2003с: с. 99].

«Протест має різноманітні форми. Натомість трансцендентне є єдиним. Викрита сучасною незадоволеністю і покликана у свідки, людська історія є лише історією радикальних протестів, які незмінно несуть у собі трансцендентне, яке несхильно спрямоване до самозаперечення» [Ванейгем, 2003с: с. 99].

Виходячи з цього, Ванейгем пропонує «воскресити суть революційних вимог, які численні рази були зраджені рухами, що починалися як революційні» [Ванейгем, 2003с: с. 100]. Йдеться про «третю революцію», яку провокує трансцендентна революційність. Яким є механізм цієї преференційної провокації?

У певний момент спрямування до повсякденного виживання знецінена цим спрямуванням особистість відчуває свою безсилість, неспроможність на рівні «одноклітинної суб'єктивності», щось на кшталт «останньої людини» Ніцше, яка «тільки кліпає очима». І тоді колишні «революційні елементи неминуче стають реформаторами» [Ванейгем, 2003с: с. 100]. Це і є момент трансцендентного. «Будь-яка сучасна революційна організація мусить розпізнати насіння трансцендентного у великих рухах минулого. Зокрема їй необхідно наново відкрити й воскресити ідею *індивідуальної свободи* (курсив мій. — В. Ж.), спотворену лібералізмом, ідею колективної свободи, спотворену соціалізмом, ідею володарювання над природою (див. Е. Юнгер. — В. Ж.), спотворену фашизмом, та ідею цілісної особистості, спотворену ідеологами марксизму» [Ванейгем, 2003с: с. 100].

Таке відкриття спроможні зробити лише ці «останні люди», або, як їх називає Ванейгем, тип «*ressentiment*» на побутовому рівні у найширшому розумінні цього вислову — від кузні до рок-н-роллу.

Але тоді ж одвічна супротивниця свободи, влада, також звелася до побутового рівня. «Влада підсилюється... водночас вона зводиться до рівня споживання, до банальності й через це вона розсіяна та при нагоді вразлива. Момент трансцендентного є складовою цієї діалектики сили та слабкості» [Ванейгем, 2003с: с. 101]. Тут доречно згадати Гегелеву категорію міри, оскільки далі читаємо: «Трансцендентне сидить верхи на протиріччі, яке ділить сучасний світ простромлюючим зведенням новин і таким, безсумнівно, що накладає відбиток на нашу поведінку» [Ванейгем, 2003с: с. 102].

Хто ж відчуває цей момент у сьогоднішньому світі? Ті, хто відчуває гнилизну історичного процесу і стають «нігілістами». «Активний нігілізм — попередник революційності. Не може бути усвідомлення транс-

цендентності без усвідомлення розкладу. Юний правопорушник — це законний спадкоємець дадаїстів» [Ванейгем, 2003с: с. 100].

Власне, зважаючи на ці вихідні ідеї, у подальшому тексті «Революції повсякденності» Ванейгем здійснює спробу розпізнати й віднайти насіння трансцендентності у попередніх революційних рухах узагалі та в анархізмі зокрема, зважаючи на аналіз ретроспективи моментів «розпорошеності влади». Натомість йдеться не лише про суспільно-історичні, а й про мистецькі колізії. Останнє є наскрізно типовим для всього новочасного анархізму. Зокрема, йдеться про Ейнштейнівську теорію відносності та про арт-проект насичення простору-часу буттям. Тут доречно згадати про радянське футуристичне захоплення «пролетарським мистецтвом».

Ванейгем доходить висновку, що «криза історії зливається з кризою побуту. Ця суміш може бути вибухонебезпечною. *Наше завдання тепер спрямувати історію до суб'єктивного завершення; і в цьому мають брати участь усі* (курсив мій. — В. Ж.)» [Ванейгем, 2003с: с. 130].

Аналізуючи сучасну ситуацію («Прописні істини: перша частина; друга частина» [Ванейгем, 2003b: с. 131—173], Ванейгем називає такі преференційні зони побутової революції: «новий пролетаріат, який раптом за умов споживчого наддостатку виявив своє зубожіння» [Ванейгем, 2003b: с. 137], населення «третього світу», «зневіру якого у технологічних міфах сучасності підтримувала колоніальна поліція» [Ванейгем, 2003b: с. 137], і, нарешті, «країни, яким вистачило недовершених напівреволюцій, які передоручають своїх попередніх та теперішніх теоретиків турботам музеїв (такою, наприклад, є роль інтелігенції у східному блоці)» [Ванейгем, 2003b: с. 137]. Сіячем на цій ниві має бути «Ситуаціоністський Інтернаціонал», який спроможний вгадати момент трансцендентності.

Але для цього необхідне фахове чуття спеціалістів — сценаристів та акторів. «Ми отруєні виставою. Всі елементи, необхідні для нейтралізації токсинів (тобто для того, щоб ми самі взяли у свої руки процес побудови наших щоденних життів), знаходяться у руках спеціалістів» [Ванейгем, 2003b: с. 137]. Шерег останніх доволі розгорнутий: від Елізабет Тейлор до Фіделя Кастро. Жанри праць Ванейгема досить цілеспрямовані, про що свідчать хоча б назви: «Інструкція до заколоту», «Співдія революційній боротьбі». У них йдеться назагал про найвразливіше місце анархізму — самоорганізацію від мобілізації бойових груп до налагодження виробництва. Висновок один: «революцію необхідно перевинайти і створити новий тип стосунків усередині організації» [Ванейгем, 2003b: с. 161].

Тепер на часі розглянути *другий сценарій* — тактику, зорієнтовану на драматичність, хоча він частково включений у перший, натомість спрямований, сказав би я, на іншу трансцендентність, послуговуючись терміном

Ванейгема. Йдеться не тільки про терени «третього світу», відтак і про пострадянський простір у найширшому розумінні, де ще помітні залишки тяглості колективізму, побутового аскетизму і звичаєвої моралі та права. При цьому зважають, що революційний прорив «третьої революції», попри його можливу самоактуалізацію за першим сценарієм на теренах постмодерного суспільства (європейського, американського), не призведе до ліберталізації на теренах «третього світу». Наразі він може призвести до посилення економічної експлуатації останнього. Постмодерному світові нова революція не так уже й пече, натомість для іншого (традиційного чи напівтрадиційного) вона є надактуальною. Тому саме на теренах останнього і слід зосередити увагу сучасних правдивих революціонерів.

Тактика тут продиктована врешті-решт доквіллям, традиційними соціальними класовими протиріччями, властивими кінцю ХІХ — початку ХХ сторіччя, включно «село—місто». «Оскільки підтримка протесту в розвинених країнах стратегічно неправильна, всі зусилля революціонерів мають бути перенесені за межі країн-метрополій» [Цветков, 2003b: с. 16] і, відповідно, «революція матиме характер планетарної громадянської війни» [Цветков, 2003b: с. 16].

І знову про практику. Йдеться про регіональні рухи анархо-комуністичного кшталту (селянська партизанська армія Н. Махна) та ескалацію, інтервенцію їх на промислові центри (згадаймо хоча б неодноразові спроби того самого Н. Махна включити міста, зокрема Катеринослав, у сферу свого впливу). Те саме відбулося в Мексиці (збройний виступ індіанців у штаті Ч'юпас). Громадянська війна «третьої революції» ґрунтується на антитезі глобалізованого та неглобалізованого суспільств.

З цієї точки зору пострадянський простір можна поцінувати як локальні соціальні спільноти, потенційно спрямовані на розрив між «столичною меншиною» та рештою більшості населення, яке опинилося у ситуації «третього світу» [Цветков, 2003b: с. 17]. Тому спеціалісти-сценаристи мають на це зважати у своїй сценарній практиці. До таких можна віднести субкоманданте Маркоса, Х'ю Ньютона, Франца Фанона, Мумія Абу Джамала, Ізраеля Шаміра.

Х'ю Ньютон, який зажив слави переважно як організатор групи «Чорні пантери», — доктор філософії (тема дисертації — «Історія репресій у США»), відсидів у в'язниці за звинуваченням у вбивстві поліцейського, переховувався від переслідувань ФБР на Кубі, відвідав Китай. Його лише з деякою «натяжкою» можна назвати «чистим» анархістом, оскільки він зазнав значного впливу Ф. Кастро, а надто Мао Цзедуна. Ньютон уважав, що осередком «третьої революції» може бути США, де вона почнеться з повстання «чорних громад» (його відоме гасло: «У вас є зброя, але й у нас є зброя!»), хоча актуальним є й зовнішній поштовх (принцип Че Гевари:

«Один — два — багато В'єтнамів»). Далі йде ланцюжкова реакція, щось на зразок «перманентної революції» Л. Троцького, який мав популярність у анархістів саме через цю тезу.

Найвагомішою працею Х'ю Ньютона, як на мене, є «Революційне самогубство». Аналізуючи працю Е. Дюркгайма «Самогубство» та ґрунтуючись на висновках щодо соціальної зумовленості суїциду, Ньютон розробляє концепцію «революційного самогубства», де останнє постає як осереддя революційного руху чорношкірих. Натомість не тільки вони — всі небілі раси потрапляють у коло інтересів лівого радикала: «Я не схильний думати, що життя зміниться на краще без рішучого нападу на Систему, яка продовжує нещадно визискувати «голодних і рабів». Це переконання є ядром теорії революційного самогубства. Звідси висновок, що краще протистояти тим силам, які змушують мене накласти на себе руки, ніж упокорюватися їхньому тиску. І хоча я ризикую не врахувати непередбачуваність смерті, проте скажу, що існує принаймні можливість, якщо й не повна ймовірність, зміни незносних умов» [Ньютон, 2003: с. 95—96]. І ще: «Розглядаючи можливий сценарій, за яким ми маємо будувати своє життя, ми без зусиль можемо погодитися з ідеєю революційного самогубства» [Ньютон, 2003: с. 97]. Саме тому тут доречно говорити про *драматизм* другого сценарію.

Ньютон вважає, що «в концепції революційного самогубства немає ні поразкових, ні фаталістичних настроїв. Навпаки, в ній закладене усвідомлення реальності у сполученні із можливістю надії: реальності тому, що революціонер завжди повинен бути готовий зіштовхнутися зі смертю, і надії, оскільки вона втілює твердий намір досягти мети» [Ньютон, 2003: с. 100].

Не менш екзотично та й драматично виглядає постать субкоманданте Маркоса, керівника сапатиської армії національного визволення (повстання 1 січня 1994 року індіанців у Мексиці у штаті Ч'япас). Романтичний літератор і політичний публіцист також вірить у перманентний антиглобалістський зміст «третьої революції». Власне йдеться про Четверту світову війну (так він і назвав свою працю, опубліковану у листопаді 2001 року), яка має сценарій громадянської війни між метрополіями та колоніями.

Ознаками будь-якої світової війни є перерозподіл, захоплення територій (Перша та Друга), знищення супротивника (нацистів — Друга, СРСР — Третя — «холодна») і управління завойованим [Субкоманданте Маркос, 2003: с. 269—270]. Одним із супротивників у Четвертій світовій війні для Маркоса є глобалізм та його неомодерне соціальне втілення: Читаємо: «Концепцію, яка дає підстави для глобалізму, ми називаємо «неолібералізмом», це нова релігія, яка дасть змогу довести цей процес до кінця. У цій Четвертій світовій війні знову завойовуватимуть території,



знищуватимуть супротивника і керуватимуть знову захопленими землями» [Субкоманданте Маркос, 2003: с. 271]. У цій війні, що власне вже розпочалася, «всі ми є супротивником, який має бути переможеним, індіанці, не індіанці, правозахисники, вчителі, інтелектуали, люди творчості. Кожний, хто вважає себе вільним та таким не є» [Субкоманданте Маркос, 2003: с. 271].

Що руйнують? «Національні держави, рухи опору, культури, форми взаємостосунків у кожному з народів, усе те, що робить їх різними... Необхідно знищити все, що робить державу “національною” — мову, культуру, економіку, політичну структуру і соціальну тканину» [Субкоманданте Маркос, 2003: с. 271]. Треба також створити єдиний всеохопний ринок, де кожен зможе споживати одне й те саме і стане громадянином світу.

І далі: «Це означає, що історія культур, історія традицій зіштовхується з цим процесом і постає у Четвертій світовій війні супротивником. Особливо серйозно це для Європи, де проживають народи із задавленими традиціями» [Субкоманданте Маркос, 2003: с. 272], оскільки «йдеться про зведення всіх до спільного знаменника та обернення нас на істот цілком однакових і про затвердження у світі лише одного способу життя» [Субкоманданте Маркос, 2003: с. 273]. Тут знову спадають на думку ідеї Е. Юнгера і марксистська теорія всесвітньої республіки. Але цьому передує «розщеплення»: «Незважаючи на те, що припускають, громадяни світу мають стати дедалі схожішими між собою, з різності, що існує між ними, виникають дедалі нові — гомосексуалісти та лесб'янки, молодь, мігранти. Національні держави діють як одна велика держава — земля, акціонерне товариство, що дробить нас на множину уламків» [Субкоманданте Маркос, 2003: с. 273].

Проте всупереч наступові глобалізму «з руйнуванням національних держав гідність, опір і солідарність постають знову і знову» [Субкоманданте Маркос, 2003: с. 275]. Цю війну ведуть не лише збройно (Перська затока, Косово, Афганістан, Колумбія, штат Ч'япас у Мексиці), головним чином США у ролі «суперполіцейського», але й інформаційно-технологічно. Тому ті, хто обороняється, вдаються до відповідної зброї; знову згадаймо гасло Г'ю Ньютона: «У вас є зброя, але й у нас є зброя!», написане на тлі постаті американського поліціанта.

Одним із найцікавіших фігурантів-теоретиків другого сценарію слід вважати Франца Фанона (алжирського мавританця). Недарма ж популяризатором його творчості був Ж.-П. Сартр. Осереддя концепції Фанона: «мобілізуєча сила насильства» (знову спадає на думку теза Е. Юнгера щодо мобілізації); це взяли на озброєння «Чорні пантери». Опонент Фанона — Мартин Лютер Кінг. Соціально-політична концепція першого зорієнтована на «третій світ» та на «внутрішню колону» (люмпени, радикальні

інтелектуали, студенти) розвинених країн та пострадянських теренів. Найвизначніша його праця — «Весь світ голодних і рабів» (1961 рік).

Докладно про зміст цієї праці йтиметься, коли заторкнемо Україну. Тут же лише стисло.

Власне кажучи, маємо дуже цінне аналітичне дослідження національно-визвольного руху, що завершується становленням незалежної держави. Перший висновок Фанона — це явище завжди буде пов'язане з насильством у тій чи тій формі. Натомість визначає спрямованість дослідження не насильство, а саме процес становлення. Відтак «інший аспект ми вибрали і хочемо поговорити про те, що характерне для початку процесу звільнення будь-якої колонії, про цю своєрідну *tabula rasa*. Це галузь винятково важлива, оскільки з найпершого дня визначає мінімальний перелік вимог, що їх висувають колишні колонії» [Фанон, 2003: с. 15—16].

Головну небезпеку в розглядуваному процесі, хоч як це парадоксально, становлять ті, хто воліє «стати всім». Саме такий висновок робить Фанон. І саме тому доречно буде повернутися до його праці, коли йтиметься про Україну. Тепер же на черзі *третій сценарій* дій анархістів і лівих радикалів у сучасному світі.

Згідно із запропонованою типологією цей сценарій найближчий до анархо-індивідуалізму, він песимістичний та екзистенційний, зорієнтований на «загублених людей» в інституціях влади. Ці люди — незапитувані особистості з незреалізованими потенціями, які вони виявляють не шляхом відвертого бунту, а через солідарність. Попри те, що постмодерне суспільство розв'язало глобально майже всі надто гострі соціальні проблеми, існує таки певний позаглобалізований світ чи «потойсвіт», де з тих чи тих «небажаних» для загалу причин живуть *Інші* й намагаються затвердити свою особистість (Штирнерове «Я-Сам»). Ці особистості шукають подібних до себе і купно солідаризуються. Такий сценарій подають у своїх працях Хакім Бей, Гі Ернест Дебор, частково Унабомбер.

Хакім Бей від порога (праця «Стійкі часові зони») береться до концептуального викладу теми: «Теорія тимчасових автономних зон спрямована радше до відображення ситуацій, які існують або виникають, ніж до утопій. По всьому світі люди вислизують з Тенет Відчуження, «зникають» із мережі Відчуження задля спроб відновити людські контакти. Цікавим прикладом цього — на рівні «міського фольклору» — можуть прислужитися виникнення груп за інтересами та вузькотематичні конференції [Бей Хаким, 2003с: с. 339]. І далі він наводить як зразок часопис «Пан Тиква», наприклад, для «тиквознавців», чи відповідні фестивалі й зауважує: «Ці фестивалі не є просто виявленням «контркультури», що створює власну тимчасову автономну зону. Це стоянки і привали кочовиків, ночі, вільні від Суспільної Угоди. Автономна група, що самоорганізується, перетирає на

порох будь-які стереотипи про «класовість субкультури». Широкі шляхи Вавилонської Імміграції на сьогодні практично пустують» [Бей Хаким, 2003с: с. 339—340].

Оптимізм дослідника ґрунтований на тому, що «ми не розмірковуємо про те, чому «належить бути», або «що буде», ми ловимо рух, який вже існує» [Бей Хаким, 2003с: с. 340]. Він визначає свою мету як «прояснення складного й досі переважно незадокументованого руху, на надання йому теоретичного загострення та самосвідомості, на створення тактики, ґрунтованої на цілісній стратегії акушера та панегіриста, але не «авангарду» [Бей Хаким, 2003с: с. 340]. Як бачимо, тут власне вияснюється все — і концепція, і своєрідність культури адресата, зважаючи на специфіку мови адресанта.

Хакім Бей ще наголошує на прислівникові «тимчасово», бо деякі зони відносно стабільні в часі, оскільки «деякі тріщини у Вавилонському Моноліті такі широкі, що цілі групи можуть проникати в них і там селитися» [Бей Хаким, 2003с: с. 340] (наприклад, комуни, громади, поселення тощо).

Далі йдеться про життєспроможність тимчасових автономних зон, зумовлену інформацією, яка наразі є водночас гальмом їхньої буттєвості, оскільки викликає легкі (публічна критика, висловлювання засобів масової інформації) та важкі офіційні (поліційні переслідування на законодавчих підставах) удари з боку «Вавилонського Моноліту». «Зараз тимчасові автономні зони являють собою зручну ціль для лайнометання. Опинившись в своїй “резервації” ... група може самопіддатися лише якимсь дешевим, легко прогнозованим тортурам» [Бей Хаким, 2003с: с. 341]. Натомість групники чи гуртовики не є анархістами у повному розумінні цього слова, це «лаштунки» анархізму. Тому Хакім Бей радить просто дурити громадськість, зважаючи на гасло «Віддайся життю, а не способу життя!». І ще одна порада — ретельний самодобір чи самовибір.

Дослідник говорить також про «виникнення правдиво альтернативної економіки» за типом «Lавого неґо» (у перекладі з італійської це щось на зразок наших «чорних кас», «общака» тощо), неоподатковуваних операцій, бартеру тощо. Тобто йдеться про своєрідну «тіньову економіку», яка б уможливила екологічну незалежність тимчасових автономних зон від інституціалізованого ринку. Про цей засіб забезпечення самовиживання вільної, рівної та справедливої особистості ми вже чули від Прудона та Тугана-Барановського. Підсумовуючи цю ідею, Хакім Бей зауважує з іронією: «Якби ми спрямували в один струмінь усю енергію, яку ліваки вклали в “демо”, та всю енергію на створення реальної підпільної економіки, ми би вже давно увіч спостерігали здійснення революції» [Бей Хаким, 2003с: с. 343].

Концепція-сценарій Хакіма Бея не є пасивною. Крім створення мережі тимчасових автономних зон, які є каркасотвірними вузлами своєрідної

«третьої революції», є ще інші способи, які він називає «Інформаційне чародійство, або окультний наступ на соціальні інституції» (таку назву має й відповідний текст). Йдеться про форми-методи організації своєрідного «повстання»-інтервенції тимчасових автономних зон назовні або, за словами автора, «Організації Прямої Дії». Це досить цікаво, але докладне цитування або переказ обмежені рамками статті [Бей Хаким, 2003а: с. 347—362].

Свій проект сценарію Хакім Бей визначає як онтологічний анархізм, викладає його в дотепному «Комюніке асоціації онтологічного анархізму» [Бей Хаким, 2003b: с. 363—398].

Один із сюжетів третього сценарію пропонує Гі Ернест Дебор. Йдеться про теорію дрейфу. Почну з дефініції: «Однією з визначальних ситуаціоністських практик є дрейф — техніка швидкого переміщення крізь різні середовища. Дрейфам притаманна ігрова та конструктивна поведінка, а також знання психогеографічних об'єктів і тому відмінні від загальноприйнятих понять мандрівки чи прогулянки» [Дебор, 2003b: с. 201]. Така собі тактика на кшталт махновського ведення «повстанської партизанської війни». Автор цієї теорії докладно викладає своєрідність побудови сюжету, зокрема час, кількісний і професійний стан групи, методи оминання перепон руху, використання сучасних технічних засобів включно до видозміни «аудіо-візуального ландшафту». Головне при цьому — порушити звичну логіку повсякдення (чи то виробничого, чи то побутового), пригломшити глядача.

Йдеться також і про своєрідний «економічний дрейф», знайомий читачеві з попереднього тексту. При цьому наголошено саме на сучасному, переважно міському способі життя. Дебор пише: «Революційні урбаністи не обмежуватимуть свої інтереси лише коловертю речей чи коловертю людей, замкнених у світі речей. Вони намагатимуться розірвати ці типологічні ланцюги, торуючи своїми експериментами шлях людській мандрівці крізь правдиве життя» [Дебор, 2003а: с. 240]. І як предметні міркування з цього приводу можна розглядати його працю «Вступ до критики міської географії» (1955 рік). На ще більшу увагу заслуговують «Коментарі до «суспільства вистави»».

На цьому можна було б і зупинитися, зважаючи на візію картини сучасного анархізму за кордоном. Натомість варто дещо додати задля вичерпності такої візії і заторкнути ще, хоча б побіжно, екоанархізм. Слід зважати, по-перше, на порушену тему, по-друге, на поширеність екологічного світобачення. Тут передусім варто назвати Мюрея Букчина і згадати його книгу «Реконструкція суспільства: на шляху до зеленого майбутнього» (1989 рік) [Букчин, 1996: с. 279—331]. Варто назвати ще й такі його фундаментальні праці, як «Філософія соціальної екології» (1990 рік) та «Політика космології» (1995 рік). Російськомовні тексти статей Букчина можна знайти в

самвидавській «Газеті саратовських анархістів» та у часописі «Третій шлях». Мюрея Букчина називають ще «радикальним екологом», чим і можна пояснити віднесення його до анархістського руху.

Власне, це можна пояснити і виходячи із заторкнутих проблем автора книги «Суспільство майбутнього». Він іде від аналізу сучасного суспільства, його ієрархії (класи та держава), історії його становлення (війни, виникнення міст, національних держав та капіталізму), духовного розвитку (міф, розум, анархія і ліберальна утопія). Революційний проект ХІХ сторіччя збанкрутів унаслідок «провалу пролетарського соціалізму». Новий проект лівого радикалізму (фемінізму та екологізму включно) має бути спрямований до загальнолюдських інтересів, знаних уже нам *свободи, рівності та справедливості особистості*. Натомість такі самі атрибути має й природа. Тому «екологічне суспільство» має затвердити також ці цінності й для природи. Шлях до цього — децентралізація на ґрунті лібертарного муніципалізму. Ось власне каркас екоанархічного проекту Букчина.

А ось деякі тези стосовно «нових лівих»: «Радикалізм тієї пори (1968 рік) відчувався інтуїтивно. Нові ліві ніколи не були такими освіченими, як старі, тому вони намагалися досягти успіху, наполягаючи радше на діяльності, ніж на теоретичному розумінні» [Букчин, 1996: с. 137]. І далі: антиієрархічні, децентралістські, комунальні та естетичні цінності ще збереглися у сімдесятих, незважаючи на ідеологічні викривлення «нових лівих», які розпадалися, та на відхід їх в уявний світ повстання, «днів гніву і тероризму» [Букчин, 1996: с. 138].

Вихід із зображеної кризи руху, на думку Букчина, окреслився ще на вершині хвилі, коли традиційні фемінізм та екологізм набули явних ознак радикалізму. Відтак «соціальний екологізм» анархізму наголошував суспільний компонент кризи довкілля — як природного, так і соціального. Тобто «капіталізм мав бути замінений екологічним суспільством, ґрунтованим на неієрархічних стосунках, децентралізованих громадах, екотехнологіях, на кшталт сонячної енергії, обмеженні сільського господарства та індустрії, співвимірних людині, — коротше, на демократичних формах (типу «обличчя до обличчя») поселень, тобто суспільством, економічно та структурно пов'язаним з екосистемою, в якій воно локалізувалося» [Букчин, 1996: с. 143].

Шлях, як називає його вчений, «звідти — туди» лежить через необхідність визволення від ієрархії в усіх її формах — психологічних, культурних і соціальних, а також від класів, приватної власності та держави [Букчин, 1996: с. 171]. Як бачимо, коло замкнулося. Але, але: «Перехід звідси — туди» не може бути «раптовим вибухом змін без тривалих періодів попередньої інтелектуальної та етичної підготовки» [Букчин, 1996: с. 171]. Для цього придатні всі три попередні сценарії. Оце коротко все про екологічний анархізм.

## Чи нам браття, українці...

Ну як-таки, щоб воля — та пропала,  
Се так колись і вітер пропаде.

*Мавка лісова*

У час «посушливої фази» національного життя, в період аскетизму стрімкий успіх знахабнілого крадійства викликає гнів людей, підбурюючи їх до насильницьких дій.

*Ф. Фанон*

Нагадаю, що четвертим завданням при висвітленні порушеної теми був «розгляд перспектив анархізму в Україні». Про це, власне, і йтиметься далі. Натомість розпочати, як на мене, доцільно з аналізу особливостей становлення національної незалежності, що його повчально зробив у згадуваній у попередній статті книзі «Весь світ голодних і рабів» Франц Фанон. Наголошую при цьому, що видано її 1961 року.

На початку Фанон констатує, що успішне завоювання незалежності було забезпечене кардинальними змінами у соціальній структурі колоній [Фанон, 2003: с. 16]. Йдеться про відносну стабілізацію соціальної спільноти, національної інтелігенції в соціологічному розумінні цього слова без урахування моральних суперечок навколо понять «інтелігенція» та «еліта». Йдеться також про професійних чиновників-урядовців на місцевому рівні, творчу інтелігенцію, професійних військових, фахових спеціалістів, викладачів тощо. При цьому Фанон стверджує: «Результати дослідження переконливо покажуть, що набуття незалежності... — це всього лише зміна групи людей одного визначеного «виду» групою іншого виду (курсив мій. — В. Ж.). Без будь-якого перехідного періоду відбувається всезагальна, найповніша абсолютна зміна соціальних груп» [Фанон: 2003: с. 15], що у нас, наприклад в Україні, беруть на себе знахабнілість називати себе елітою. В Україні «визначеність» іншого виду ґрунтована на демонстративній чи ширій ідеологічності. Саме остання стала тим іспитом, який мала скласти група «іншого виду» перед електоратом. Мовимо про *відносно «спокійне»* здобуття незалежності та подальший період її становлення і про іншу соціальну групу. Наш дослідник доходить висновку: «Ось тут можна зустріти тих самих усезнаючих, таких, що мають блискучий розум... інтелігентів» [Фанон, 2003: с. 28]. Перериваю витинку, бо вона задовга, натомість не хочу її переказувати — надто вона «опукла». «При найближчому розгляді ми побачимо, що їх (інтелігентів. — В. Ж.) не приваблюють способи та форми мислення, засвоєні ними за часів співробітництва з колоніальною буржуазією. Зіпсуті діти вчорашнього колоніалізму та сьогоднішніх національних урядів, вони організують пограбування всіх національних ресурсів. Без будь-якого жалю вони наживаються на злиднях, що набувають характеру національного лиха, використовуючи їх

як засіб для вдалих обробок та юридично бездоганного пограбування (1961 рік! — *В. Ж.*)» [Фанон, 2003: с. 28]. І далі Фанон називає такі «бездоганні засоби»: «створення імпортно-експортних товариств з обмеженою відповідальністю (наші ТОВ! — *В. Ж.*), що грають на фондових біржах. Не є винятком і протягування своїх людей на високі посади» [Фанон, 2003: с. 28].

Критика Фаноном нової національної інтелігенції зближує його з поглядами наших «махаєвців» [Жмир, 2009: с. 72]. Попри те — це лише спостереження, яке потребує окремого дослідження. Натомість висновок є безсумнівним. Але повернуся до тез самого Фанона. Читаємо: «У підсумку нездатність місцевого інтелігента вести обопільну дискусію видно неозброєним оком, оскільки він неспроможний самовідсторонитися, зіткнувшись з абстрактним об'єктом чи ідеєю. З іншого боку, варто лише йому почати боротьбу в лавах своїх співвітчизників, як охоплює подивування, навіть зачудування, він буквально знезброєний їхньою звитягою та чесністю. Але є небезпека, що чатує на нього (інтелігента. — *В. Ж.*) на кожному кроці: він може обернутися на речника народних мас, утратити здатність до критичного сприйняття... стати підспівувачем «простого народу» [Фанон, 2003: с. 28–29].

Цей же місцевий інтелігент зосереджується на «окремішностях», які розв'язують із «надмірною врочистістю». «Він виступає з ідеєю ввести особливі дисципліни, спеціалізовані посадові функції, установи — це за умов роботи жажливої каменедробильні, бетономішалки, що здригається від власної потужності, з якою можна порівняти лише народну революцію» [Фанон, 2003: с. 29].

При цьому «місцевому мешканцю пропонують певні цінності (наприклад, у нас — західні. — *В. Ж.*), йому повсякчас нагадують, що набуття незалежності не має призвести до пониження рівня економічного розвитку, переконують у тому, що йому слід довіряти речам, які пройшли перевірку часом, їх уважають стабільними та поважають» [Фанон, 2003: с. 29]. «Коли лідери національного визвольного руху щось говорять, — висновує Фанон, — вони мають зрозуміти, що вони так не думають» [Фанон, 2003: с. 17]. І ще: «Задавлені своєю меншовартістю, глядачі цієї вистави обертаються на упривілейованих акторів і раптово опиняються у сліпучому світлі потужних прожекторів, які наводять на них сама історія» [Фанон, 2003: с. 17]. На думку нашого, як на мене, блискучого аналітика саму історію мають здійснити самодіяльні маси.

От і все стосовно нашої України, хоча про неї ніде не йшлося і був лише 1991 рік. Натомість як тут у нас з анархізмом зараз?

У знайомих мені програмних документах я знайшов переважно повтори минулого, хоча є й деякі «новації», про які мова піде нижче. Але спочатку коротка інформація.

Ще 1989 року в Україні діяла загальносоюзна «Конфедерація анархістів-синдикалістів» (створена в Москві того самого року) з газетою «Набат» (Харків). У Харкові ж у травні 1991 року створено «Конфедерацію анархістів України». За даними на 1991 рік у нас існували також групи анархо-комуністів, анархо-індивідуалістів, анархо-пацифістів, анархо-махновців, біокосмістів [Конфедерация анархистов, 1991: с. 26]. Як бачимо, знаний уже перелік напрямків. У програмі Конфедерації анархістів України дане їхнє розуміння анархізму: «це такий стан суспільства, коли кожна людина вільна, коли відсутнє насилля одних людей над іншими, стосунки панування і примусу» [Конфедерация анархистов, 1991: с. 184]. І далі: «Сучасний розвиток суспільства показує — чим менше втручання держави в суспільно-економічне життя, тим більше це суспільство процвітає. Саме таке розуміння ми вкладаємо в гасло «Анархія — мати порядку!» [Конфедерация анархистов, 1991: с. 184]. Йдеться також про «сприяння здійсненню цього гасла «пролетарською революцією» та «інформалізацією суспільства». Безначальство, бездержавність репрезентовано тезою: «Ми боремося не за «доброго царя», не за “народну державу”, а за відсутність її» [Конфедерация анархистов, 1991: с. 185], отож «ми не хочемо однакового щастя для всіх — ми хочемо дати можливість бути щасливим по-своєму» [Конфедерация анархистов, 1991: с. 185]. Шлях до цього — пропаганда, оскільки «свобода — це не право, це обов’язок кожного» [Конфедерация анархистов, 1991: с. 185]. Конкретика спрямована на «децентралізацію влади» (негайний розпуск галузевих міністерств), «пацифізм», «федералізм», «безпартійність системи», «екологізм», «духовне відродження» [Конфедерация анархистов, 1991: с. 186—188].

Ще щодо традиційних гасел.

Що ж до новацій, то маємо їх у збірнику «Програма політичної партії (курсив мій. — В. Ж.) «Союз анархістів України», яку було прийнято на їхньому другому з’їзді 16 червня 2003 року [http://www.nabat.info/php?content\_id=96]. Крім виділеного курсивом, оскільки одна з найперших вимог традиційного і новітнього європейського анархізму — це *безпартійність*, читаємо: «Союз анархістів України сповідує цінності *правового анархізму* (анархо-індивідуалізму, анархо-капіталізму). Кінцева мета правового анархізму — *анархія за умов приватної власності*» [http://www.nabat.info/php?content\_id=96]. І ще: «*Держава лише маса. Маса політичних рішень та владних повноважень* (нове розуміння держави. — В. Ж.). *Її то більше, то менше. А відтак з часом може й не стати. З початком перебудови суспільство дедалі більше анархізується* (курсиви у цих двох витинках мої. — В. Ж.)» [http://www.nabat.info/php?content\_id=96]. Виділення курсивом поданих вище програмових новацій у жодному разі не означає їх критику. Це лише аналітична констатація.



І ще кілька зауваг.

Оскільки сьогодні прийнято наголошувати на європейській орієнтації України, то аж ніяк не можна розглядати потенціал нашого анархізму відрубно від загальноєвропейських тенденцій, не надаючи їм жодних переваг. Без претензій на будь-яке пророцтво виходитиме із загальноприйнятої банальності, тобто стислої оцінки соціально-політичної та економічної нашої ситуації.

По-перше, йдеться про становлення ринкових капіталістичних структур господарювання, первинне нагромадження капіталу, тобто про все те, що характерно для Європи початку, а надто середини XIX сторіччя. Йдеться також і про сукупні політичні, культурні, врешті-решт моральні процеси, соціальні наслідки яких достатньо вичерпно проаналізовано у відповідній літературі. Понад те, маємо суспільно-політичну практику XX сторіччя, в аналізі якої теж немає браку. Вище подано короткий екскурс у дослідження Фанона. Чи варто сумніватися в тому, що все це стосується й України? Гадаю, що ні. І саме через це маємо очікувати достатньо активний прояв радикальних неформально легітимованих рухів у нашому суспільно-політичному бутті від монархізму до конституційного демократизму та лібералізму. В цьому широкому спектрі знайдуть собі місце і фашизм, і націонал-соціалізм, і державний соціалізм у більшовицькій інтерпретації, і, звичайно, *різні напрямки анархізму*. Причому можна очікувати, що всі політичні рухи матимуть риси, характерні європейським рухам кінця XIX — першої половини XX сторіччя.

По-друге, Україна паралельно має пройти шлях (і вона вже ступила на нього), який пододала Європа від другої половини минулого сторіччя до сьогодні. Супутніми наслідками долання цього шляху були і є прояви радикальних політичних рухів, як правого, так і лівого спрямування. Наприклад, мусульманський фундаменталізм, ліворадикалізм і, як було показано, анархізм. Вочевидь, більшою чи меншою мірою, це заторкне й Україну. Європейський курс не варто розуміти так, що Україна йтиме по заасфальтованому європейським катком автобану. Їй судилося самій цей автобан втворювати, долаючи колись подолані Європою соціальні негаразди.

Крім цих згаданих геополітичних міркувань, слід зважати й на внутрішню соціально-політичну та соціально-психічну ситуації або, радше б сказати, атмосферу. Йдеться про абсолютну безпорадність владних інституцій усіх рівнів, тобто про фактичне безвладдя — законодавче, виконавче, судове. Йдеться також про наскрізну всебічну маргінальність українського суспільства чи народу України. Це вже як хто вважає за потрібне називати нашу досі лише територіальну спільноту.

Мушу до цих, як на мене, беззаперечних характеристик долучити те, що в споруді-будові нашого громадського суспільства ледь-ледь само-

вимуровується лише фундамент. (Чуємо зараз заклики «побудувати» таке суспільство — хто має будувати?) Фактичне всебічне безвладдя, зародковий стан громадянського суспільства, а якщо ще й додати до цього горезвісну характеристику української ментальності, то можна лише дивуватися, чому у нас досі немає «батьків-отаманів» або Криворізько-Донецької республіки. Хоча... Часи змінилися. І ми при належній пильності можемо віднайти і те і те в іншій формі і чи ми сьогодні не маємо стихійну практику *неконцептуалізованого анархізму* в нашому власному соціальному українському *специфічному вияві*?!

Насамкінець про співвідношення анархізму та націоналізму. З попереднього тексту ясно, що доктрина анархізму включає в себе інтернаціоналізм. Натомість це зовсім не означає, що їх не обходить національне питання, особливо коли це стосується національно-визвольних рухів. І це в той час, як вони (анархісти) різко критикують інституцію національної держави, вважаючи її (державу) виявом соціального гноблення, хоча встановлення цієї інституції передбачає будь-яка національна ідея.

Тут варто послатися на висновки російського дослідника В. Дом'є про те, що «поняття інтернаціоналізм у сучасному розумінні в ХІХ сторіччі ще не існувало ні в анархістському середовищі, ні в суспільній свідомості взагалі» [Дом'є, 2005: с. 203]. Це по-перше. По-друге, анархісти брали активну участь безпосередньо в національно-визвольних рухах кінця ХІХ сторіччя<sup>3</sup>. П. Кропоткін пояснював такі дії тим, що національне визволення є складовою народного визволення, і тому такі дії не суперечать загальним засадам ліберального проекту. Власне, йдеться не про стратегію, а радше про тактику.

Дещо окремішно варто наголосити позицію М. Драгоманова. Зацитую: «Ясно, що як *коли-небудь* (курсив мій. — В. Ж.) оживе “Всесвітня спілка”, стане справді коли не всесвітньою, то всеєвропейською або зложиться нове подібне товариство, то тільки після того, як скрізь по кожній *країні* (курсив мій. — В. Ж.) й людській породі зложаться міцні товариства людей, котрі зійшлися в природну спілку не тільки на основі думок, а й по однаковій праці, *по сусідству, по однаковій породі й мові* (курсив мій. — В. Ж.)» [Драгоманов, 1991: с. 304]. Гадаю, що такий погляд нашого великого земляка може бути дороговказом для визначення співвідношення анархізму та націоналізму в Україні.

<sup>3</sup> Італійські та російські анархісти були у складі антиосманського повстання у Боснії (1875—1877 роки), італійські — в Єгипті, болгарські — в Македонії, кубинські — у боротьбі за незалежність Куби від Іспанії. У ХХ сторіччі аж до Другої світової війни йшлося про поєднання анархістського та національно-визвольних рухів (Корея, Індія, Китай, В'єтнам). Можна згадати також «анархо-сіонців».

ЛІТЕРАТУРА

- Бей Хаким.* Информационное чародейство: оккультное наступление на социальные институты // Анархизм: Антология современного анархизма и левого радикализма : В 2-х т. — М.: Культура, 2003а. — Т. 1.
- Бей Хаким.* Коммюнике ассоциации онтологического анархизма // Анархизм. Антология современного анархизма и левого радикализма : В 2-х т. — М.: Культура, 2003б. — Т. 1.
- Бей Хаким.* Устойчивые автономные зоны // Анархизм. Антология современного анархизма и левого радикализма : В 2-х т. — М.: Культура, 2003с. — Т. 1.
- Бужчин М.* Реконструкция общества: на пути к зелёному будущему. — Нижний Новгород: Третий путь, 1996.
- Ванейгем Р.* Инструкция к бунту // Анархизм. Антология современного анархизма и левого радикализма. — М.: Культура, 2003а. — Т. 1.
- Ванейгем Р.* Прописные истины: первая часть; вторая часть // Анархизм. Антология современного анархизма и левого радикализма. — М.: Культура, 2003б. — Т. 1.
- Ванейгем Р.* Революция повседневности // Анархизм. Антология современного анархизма и левого радикализма : В 2-х т. — М.: Культура, 2003с. — Т. 1.
- Дебор Г.Эр.* Социалистические тезисы о движении // Анархизм. Антология современного анархизма и левого радикализма : В 2-х т. — М.: Культура, 2003а. — Т. 1.
- Дебор Г.Эр.* Теория Дрейфа // Анархизм. Антология современного анархизма и левого радикализма : В 2-х т. — М.: Культура, 2003б. — Т. 1.
- Домье В.А.* Анархизм и национальный вопрос в XIX — XX веках // Национальная идея в европейском пространстве в XX веке: Сборник статей : В 2-х т. — М.: ИВИРАН, 2005. — Т. 2.
- Драгоманов М.* Передне слово [до «Громади» 1878] // Вибране. — Київ: Либідь, 1991.
- Жмир В.* Ернст Юнгер — хто він? // Філософська думка. — 2008. — № 1. — С. 22—27.
- Жмир В.* Анархізм у світі і в Україні. На нашій не своїй землі // Філософська думка, — 2009. — № 2.
- Конфедерация анархистов* Украины. Общие программные принципы // Україна багато-партійна. Програмні документи нових партій. — Київ: Пам'ятки України, 1991.
- Ньютон Х.* Революционное самоубийство // Анархизм. Антология современного анархизма и левого радикализма : В 2-х т. — М.: Культура, 2003. — Т. 1.
- Субкоманданте Маркос.* Четвёртая мировая война // Анархизм. Антология современного анархизма и левого радикализма : В 2-х т. — М.: Культура, 2003. — Т. 1.
- Фанон Ф.* Весь мир голодных и рабов // Анархизм. Антология современного анархизма и левого радикализма : В 2-х т. — М.: Культура, 2003. — Т. 2.
- Цветков А.* Без государства. Анархисты // Анархизм. Антология современного анархизма и левого радикализма : В 2-х т. — М.: Культура, 2003а. — Т. 1.
- Цветков А.* Полезная тавтология и чёрный флаг анархии // Анархизм. Антология современного анархизма и левого радикализма : В 2-х т. — М.: Культура, 2003б. — Т. 1.
- Фанон Ф.* Весь мир голодных и рабов // Анархизм. Антология современного анархизма и левого радикализма : В 2-х т. — М.: Культура, 2003. — Т. 1.
- [http://www/nabat.info/php?content\\_id=96](http://www/nabat.info/php?content_id=96).

---

*Денис  
Кірюхін*

## **УНІВЕРСАЛІСТСЬКИЙ КОНЦЕПТ ОБСТАВИН СПРАВЕДЛИВОСТІ: межі практичного застосування**

---

### **Замість вступу**

Взаємозв'язок між етикою та теорією справедливості на перший погляд не такий уже й очевидний. Можливо, саме ця неочевидність і є причиною побудови подеколи теорій справедливості, які є відірваними від етики. Проте такі теорії завжди наражаються на небезпеку підпасти під дію політичних або правових вимог, тобто на небезпеку редуції принципів справедливості виключно до вимог позитивного законодавства, що, зрештою, призводить до офірування чесноти індивідуальної справедливості на користь справедливості інституцій. Це, в свою чергу, призводить до гострого конфлікту індивідуальних переконань та інституційних приписів, який часто-густо можна спостерігати в нашому суспільстві. Отже, теорія справедливості — в першу чергу, йдеться про нормативну теорію — має зважати на етику як вчення про правильне життя, щоб не наражатися на зазначені проблеми.

З іншого боку, і сама етика вимагає певної теорії справедливості. Зокрема, проблема справедливості є однією з ключових для прикладної етики, зважаючи на те, що в ній йдеться про необхідність вироблення етичних позицій, які дають змогу знайти шляхи розв'язання проблем екологічних і політичних, багатства та бідності, евтаназії, війни, імміграції. Адже в остаточному підсумку розв'я-

зання цих проблем у багатьох випадках вимагає етичного обґрунтування забезпечення визнання (наприклад, природи як (квазі)суб'єкта права, як пише К.Маєр-Абіх) рівності (наприклад, гендерної рівності або рівності у розподілі ресурсів) або відплати (у випадку проблеми смертної кари), тобто пов'язане з питанням про справедливість. Крім цього, прикладна етика безпосередньо стикається з проблемою справедливості, зокрема в аспекті вироблення етичних засад права, насамперед норм міжнародного права і пов'язаного з ним питання про глобальну справедливість, яке є логічним наслідком вимоги переосмислення ставлення людини до природи та майбутніх генерацій, що постало за умов зростання глобальних екологічних та соціально-економічних проблем.

Не випадковим є те, що сьогодні розвиток теорії справедливості відбувається паралельно з розвитком власне прикладної етики. Справді, публікація книги Дж. Ролза «Теорія справедливості», яка як спростувала скептицизм Лунстеда, який казав про те, що поняття справедливості позбавлене змісту, так і поставила край невдалим спробам Г. Перельмана знайти загальну формулу справедливості, спровокувала у другій половині ХХ сторіччя відродження інтересу до проблеми справедливості і стала предметом численних міждисциплінарних дискусій; так званий «новий дискурс справедливості» став об'єктом дослідження соціальних філософів, юристів, політичних мислителів.

Дискусія з приводу справедливості, яка триває вже впродовж кількох десятиріч, знаходить своє вираження у протистоянні двох принципово відмінних парадигм — контекстуалізму та кантіансько-ролзівського універсалізму. Серед дослідників, які розвивають теорію справедливості, зайнявши критичну щодо Дж. Ролза позицію, слід виокремити М. Волзера, А. Макінтайра, М. Мендела, Ч. Тейлора, Д. Шміца. А серед тих, хто розвиває ідеї американського мислителя (хоча іноді й критично налаштований щодо окремих елементів ролзівської теорії), можна назвати Р. Дворкіна, В. Кімліку, Е. Гутман, А. Сена, деякою мірою Р. Нозіка. Дискусія між представниками цих двох парадигм широко висвітлена у спеціальній літературі (достатньо пригадати праці Б. Барі, Д. Расмузена, Р. Форста, С.-Х. Кольма, Л. Ситниченко, Н. Печерської) й у цьому випадку не є предметом нашого інтересу, хоча окремі аргументи, які було висунуто впродовж цієї дискусії, ми наведемо нижче.

Однією з найважливіших складових цієї дискусії є суперечка про можливість у межах універсалістської парадигми виробити ефективний інструментарій для розв'язання унікальних (одиночних) моральних проблем, які перебувають «на межі», що, на думку А. Гусейнова, саме й характеризує предмет прикладної етики. Зважаючи ж на те, що концепт обставин справедливості є одним із ключових компонентів теорій справед-

ливості, розроблюваних у межах універсалістської парадигми, а також беручи до уваги те, що в критичних дослідженнях цього концепту, які здійснюють М. Сендел, Р. Мідж, П. Вандершраф, А. Лістер, Дж. М. Педерсен, його не розглядають в аспекті прикладних етичних проблем, можна сформулювати такі дослідницькі завдання: (I) проаналізувати особливості універсалістської та контекстуалістської парадигми з тим, щоб (II) визначити, наскільки розуміння справедливості, сформоване в межах кожного з них, відповідає завданням розв'язання практичних етичних проблем, що постали у сучасному західному суспільстві, а в результаті дії процесів глобалізації поступово поширюються й на інші регіони.

## I

Погоджуючись з думкою Р. Нозика, що відтепер (тобто після появи «Теорії справедливості») філософи повинні або працювати в межах теорії Дж. Ролза, або пояснювати, чому вони цього не роблять, необхідно від самого початку пояснити, чому ми у цьому випадку не дотримуємося ролзівської традиції. З огляду ж на те, що у центрі уваги цієї теоретичної розвідки перебуває не проблема пошуку принципів справедливої організації суспільства (що у першу чергу цікавило Дж. Ролза), а завдання усвідомлення та дослідження справедливості як правила, норми, що визначає соціальні практики (справедливість як притаманна особистості чеснота залишається тут поза нашою увагою), ми у цьому випадку не повторюватимемо традиційне для дослідницьких праць, присвячених Дж. Ролзу, звертання до тем «завіси незнання» або двох принципів справедливості, запропонованих американським мислителем. Головним завданням у цьому випадку є розкриття ролі концепту обставин справедливості для універсалістської парадигми, що, у свою чергу, має прояснити обмеженість ролзівської теорії справедливості та універсалістської парадигми загалом.

Не випадково, що саме уявлення про певні обставини справедливості виникає у межах британської емпіричної філософії, для якої властивим є усвідомлення людини як істоти егоїстичної та автономної. Адже, розуміючи людину у такий спосіб, британські філософи постали перед необхідністю надання пояснення виникнення суспільства як системи кооперації індивідів та конкретних етико-правових норм, які регулюють соціальну взаємодію. Так, чеснота справедливості, згідно з Д. Г'мом, який, власне, і вводить у філософію поняття «обставини справедливості» (*circumstances of justice*), виникає внаслідок потреби, пов'язаної з обмеженістю людських можливостей і нерівністю у розподілі талантів та здібностей, які уприваблюють для людини об'єднання з іншими для власної користі або блага. Фактично, з одного боку, ця викликана дефіцитом благ потреба у співробітництві з іншими людьми (об'єктивні обставини), а з іншого боку, его-

їзм, який виражає себе у пріоритеті, що його надає людина власним інтересам перед інтересами інших, так само як і неспроможність людини забезпечити собі достатній рівень безпеки (суб'єктивні обставини), і є, згідно з англійським мислителем, причинами появи чесноти справедливості.

Таким чином, справедливість виникає з необхідністю, оскільки необхідним для людини є соціальне життя, яке неможливе без досягнення згоди між людьми. З цього приводу Д. Г'юм зазначає: «необхідність справедливості для підтримки суспільства є єдиним обґрунтуванням цієї чесноти» [Hume, 2004: р. 27]. Цим підкреслено, що саме чеснота справедливості є чинником, який забезпечує соціальну інтеграцію, оскільки він, по суті, являє собою *взаємне визнання прав власності* (така інтерпретація поняття «справедливість» у філософії Д. Г'юма загалом, за винятком наголосу на зв'язку визнання та справедливості, йде у річищі тлумачення його теорії Дживай Кі [Сі, 2006: р. 87]), що, власне, і є засадовим для суспільства. Стосовно цього встановлення справедливості збігається з виникненням суспільства і без неї існування суспільства виявляється неможливим («Адже позбавлене справедливості суспільство у той самий момент повинне розпастися і кожен повинен поринути у той стан дикунства та самотності, який є незрівнянно гіршим, ніж найпоганіший суспільний устрій» [Юм, 1965: с. 649]).

Проте він описує і ситуацію, в якій справедливість була б абсолютно марною — якби природа надала людині повний достаток, унаслідок якого не потрібна була б власність, отже, не потрібно було б визначати критерії для розподілу благ між людьми. Водночас зазначена ситуація — не більш ніж фікція, наведення якої необхідне Д. Г'юму для виразного зображення того, що саме обставини, пов'язані з потребою та егоїстичними прагненнями («Справедливість зобов'язана своїм походженням лише егоїзму та обмеженій великодушності людей, а також тій скупості, якою природа задовольнила їхні потреби» [Юм, 1965: с. 647]), призводять до виникнення справедливості — чесноти, яка дає кожному членові суспільства змогу отримувати зиск від співробітництва з іншими.

Багато критиків філософії Д. Г'юма (зокрема, К. Сипнович, О. Онейл, М. Сендел) сходяться у тому, що визначені ним обставини справедливості насправді є обставинами несправедливості, оскільки вони створюють проблеми, розв'язанням яких саме й повинна стати справедливість, крім того, це ситуація відсутності прихильності, солідарності, альтруїзму. Іншими словами, дослідники підкреслюють, що «обставини справедливості» суперечать комунітарним цінностям (остання обставина є не настільки вже й далекою від істини, зважаючи на те, що для Д. Г'юма індивід формується фактично поза суспільством). Це є причиною того, що у межах сучасної «лівої» політичної теорії настільки критично сприймають концепт

«обставин справедливості», який є одним з найважливіших для ліберальної філософії Л. Гарта та Дж. Ролза.

Л. Гарт, на якого як на одного із своїх попередників, нарівні з Д. Г'юмом, посилається у «Теорії справедливості» Дж. Ролз, виокремлює кілька обставин, які призводять до виникнення права, а відповідно й справедливості: людська вразливість, приблизна рівність усіх людей, обмежений альтруїзм, слабкість волі, нестача ресурсів та обмеженість здатності до розсуду [Сурновіч, 1990: р. 115]. У свою чергу, Дж. Ролз знайшов перелік обставин справедливості Д. Г'юма вичерпним і не став його доповнювати. Щоправда, вихідні установки Д. Г'юма та Дж. Ролза від самого початку відрізняються (до речі, відмінну від Д. Г'юма та Дж. Ролза позицію у питанні обставин, які з необхідністю призводять до появи чесноти справедливості, займає Ю. Габермас. Для Ю. Габермаса справедливість виникає як механізм, який дає змогу компенсувати структурно вбудовану у соціокультурні форми життя вразливість людини [Habermas, 1999: р. 199]. Таким чином, позиція Ю. Габермаса є ближчою радше до Л. Гарта, ніж до Д. Г'юма). Д. Г'юм робить наголос на справедливості як індивідуальній чесноті, натомість Дж. Ролз розглядає її виключно як «чесноту соціальних інституцій». Але незважаючи на означену різницю у підходах, Дж. Ролз дає близьке до юмівського визначення обставин справедливості. Це пояснюється тим, що для обох мислителів виникнення чесноти справедливості викликане необхідністю розподілу суспільних переваг, соціальних благ загалом за умов обмеженості ресурсів та природної нерівності людей.

Згідно з Дж. Ролзом, «обставини справедливості визнаються завжди, коли тільки особи висувають суперечливі претензії до розподілу соціальних вигод за умов помірної нестачі» [Ролз, 2001: с. 187] (в іншому варіанті перекладу, — власне, це вже не стільки переклад, скільки інтерпретація, — який було зроблено Б. Кашніковим, це визначення звучить так: «Обставини справедливості виникають повсякчас, коли індивіди, які є взаємно незацікавленими, висувають конфліктуючі претензії стосовно розподілу суспільних переваг за умов помірної нестачі. За відсутності цих обставин чеснота справедливості не виникає так само, як за відсутності небезпеки для життя та здоров'я не може існувати фізична мужність» [Кашніков, 2004: с. 190]). Слідом за Д. Г'юмом Дж. Ролз виокремлює об'єктивні (тобто такі, що уможливають людське співробітництво, оскільки воно приносить вигоду за умов помірної нестачі) та суб'єктивні (пов'язані з конфліктом інтересів людей, які співробітничать) обставини справедливості. Нарешті, подібно до Д. Г'юма Дж. Ролз стверджує, що без існування означених обставин справедливість не виникає («у будь-якій спільці святих, що зійшлися на котромусь спільному ідеалі (якщо подібна спільнота могла б існувати взагалі), не було б ніяких диспутів про справедливість»



[Ролз, 2001: с. 189], проте оскільки люди у переважній більшості не є святими, то «людське суспільство характеризується обставинами справедливості» [Ролз, 2001: с. 189] і як такі вони — умови можливості суспільства, оскільки люди у вихідному положенні знають про їхнє існування.

Проте чи є позиція Д. Г'юма, а згодом і Дж. Ролза, у питанні про умови, які призводять до виникнення справедливості, позиція, яка є засадовою стосовно сучасних етико-правових та політичних ліберальних теорій, задовільною та вичерпною? Чи не опиняємося ми в ситуації, коли визначені у такий спосіб межі справедливості (адже визначення обставин справедливості — це водночас визначення й її меж) увіходять у конфлікт з вимогами сучасних суспільств щодо розширення норм справедливості, наприклад, на відносини людини та природи, як це має місце в ідеології інвайронменталізму? І якщо ситуація полягає саме у такому, то на ґрунті якої позиції можливе подолання обмеженості ролзівської теорії?

Один з найвпливовіших представників контекстуалістської теорії М. Сендел, дискутуючи з Дж. Ролзом, піддає критиці, зокрема, й те, в який спосіб той тлумачить обставини справедливості. Зокрема, він відзначає: якщо виходити з обставин справедливості, як їх описано у параграфі 22 праці Дж. Ролза, то справедливість виявляється залежною від певних емпіричних умов (*preconditions*) і тоді незрозуміло, як може бути затверджений її безумовний (*unconditionally*) пріоритет [Sandel, 1998: р. 30]. Проте на це варто заперечити, що пріоритет справедливості забезпечено у Дж. Ролза за рахунок дотримання процедури вироблення правил справедливості, які, власне, й надають їй безумовного (в термінології М. Сендела) характеру. Отже, це критичне зауваження не видається істотним. Дж. Ролза, і тут слід погодитися з його критиками, радше можна звинуватити в тому, що він в остаточному підсумку дає не стільки опис універсальної процедури вироблення норм справедливості, скільки опис інтуїції справедливості, що домінує у громадян демократичних суспільств.

Як буде показано нижче, теорія Дж. Ролза не дає змоги розв'язувати багато конкретних проблем справедливості, з якими зіштовхується прикладна етика. Це значною мірою є безпосереднім наслідком недооцінки мислителем впливу культурних, історичних, мовних чинників на соціальний світ, соціальні практики. Зазначена обмеженість теорії Дж. Ролза чітко виявляється в його концепції обставин справедливості, яка викликає низку заперечень.

Насамперед ця концепція імпліцитно передбачає, що потенційними учасниками дискусії з приводу принципів справедливості є автономні індивіди, в тому значенні поняття «автономія», якого надає йому І. Кант, а саме суспільство при цьому тлумачать як співробітництво цих автономних індивідів. Таким чином, автономія особистості постає як

необхідна умова створення відкритого (у попперівському розумінні) суспільства.

Потрібно визнати, що Дж. Ролзу вдається більш обґрунтовано, ніж І. Канту, показати сумісність поняття автономії як самозаконодавства із соціальним життям: автономія для американського мислителя — не лише моральна вимога, але й політична чеснота, оскільки лише автономні індивіди спроможні виробити принципи суспільного життя, які забезпечують рівний розподіл соціальних благ (тобто принципи справедливості). І хоча Дж. Ролз, на відміну від І. Канта, у своєму тлумаченні автономії цілком не виключає емпіричної зумовленості суджень індивіда у вихідній ситуації, проте насправді це допущення впливу емпіричного (яке зроблено вже у пізніх працях Дж. Ролза, в яких він прагнув урахувати висунуті зауваження до його «Теорії справедливості») надає його теорії ще більш гіпотетичного характеру. Очевидно, розуміючи це, у своїх пізніх працях він більш старанно розрізняє між етичною та політичною дією, підкреслюючи, що перша зумовлена вкоріненістю індивіда у певну культурну традицію, натомість друга сама і є дією автономною за умов вихідної позиції.

Теорія Дж. Ролза, яка передбачає віру в самодостатність індивіда, в те, що він не вимагає культурного контексту для своєї дії, а лише враховує його, заперечується сучасними представниками ліберальної теорії, які (наприклад, В. Кімлік) визнають, що культурне членство є базовим благом для індивіда. Дж. Ролз припускає, що індивіди спроможні переглядати і змінювати свої цілі, керуючись раціональними причинами, натомість у повсякденній практиці люди є радше нерозривно пов'язаними з визначеними вищими цілями, заданими культурно-історичним контекстом. І справді, як свого часу підкреслював ще А. Шюц, наші знання лише незначною мірою є продуктом особистого досвіду індивіда, а більшість знань, таких, як конкретні способи життя, типовість (у розумінні типові ситуації), певні засоби взаємодії з навколишнім середовищем, є знаннями соціальними за своїм походженням. Звідси стає зрозумілим, що в ситуації дедалі більшої складності самого суспільства можливість побудови таких життєвих проєктів базується не на індивідуальній компетенції, а на спроможності культурного співтовариства подати певні типології, трансформувати існуючі соціальні практики. В остаточному підсумку саме культурне оточення дає змогу спрощувати складний навколишній світ, редукуючи цю складність до певного набору змістів, зрозумілих для індивіда, який належить до цієї культури, а в такий спосіб і створює умови для автономії.

Між тим неухважність до історично сформованого соціокультурного обрію, який значною мірою визначає діяльність індивіда в суспільстві, а також формування ним цілей, тобто індивідуального життєвого проєкту, який, на думку Дж. Ролза, індивіди формують раціональним чином, при-

зводить в остаточному підсумку до того, що в межах такої теорії (ліберальної теорії) єдиним джерелом панування і насильства постає держава. Тому і гарантією реалізації прав і свобод індивіда, врешті-решт гарантією досягнення благого життя, ліберали вважають обмеження державної влади, яке має за мету рівну участь в економічній діяльності (вільний ринок) і в політиці (громадянське суспільство). Та й саму проблему справедливості Дж. Ролз тлумачить як проблему раціонального вибору за «завісою незнання» принципів *політичної* справедливості.

За цих умов кількість потенційних суб'єктів дискусії з питання принципів справедливості постає від самого початку обмеженою. А такі проблеми, як, наприклад, визначення природи як (квазі)суб'єкта права або формування принципів глобальної справедливості, виявляються такими, що не можуть бути розв'язані.

Звідси стає очевидним і друге обмеження, що впливає з ролзівського концепту обставин справедливості. Воно пов'язане з тим, що принципи справедливості поширюються на обмежену кількість ситуацій.

Обставини справедливості дають змогу сформулювати теорію справедливості для замкнених політичних спільнот (власне і сам Дж. Ролз визнає, що сферою його інтересів є принципи справедливості для ізольованої національної спільноти, проте це самообмеження не беруть до уваги багато хто з його послідовників). При цьому, як тільки ми намагаємося застосувати його теорію справедливості, наприклад, до сфери міжнародних відносин для вироблення принципів глобальної справедливості, так одразу ж наштовхуємося на перешкоду у вигляді нерівноцінності та незіставності суб'єктів міжнародних відносин. Особливо ця незіставність виявляє себе тоді, коли, нарівні з національними державами, на міжнародній сцені з'являються нові актори, зокрема такі, як міжнародний тероризм.

Позначене обмеження ролзівської концепції стимулює ліберальних мислителів вимагати розширення цих обставин, зокрема, і на сімейну сферу (як це має місце у феміністській теорії). На думку представників фемінізму, низьке положення в приватній сфері робить жінку нерівною і в сфері публічній. Тому якщо індивіди незалежно від статі розглядаються як рівноправні, то й сімейну сферу належить регулювати на засадах принципів відносин, властивих сфері публічній. Між тим ролзівська теорія нічого не може запропонувати для розв'язання проблеми розширення сфери політичної, яка є однією з ключових для сучасних суспільств.

Позначені нами обмеження, які містить концепт обставин справедливості, дають змогу зрозуміти, що цей концепт, принаймні у тому його вигляді, як його тлумачить Дж. Ролз, є радше перешкодою для розв'язання конкретних прикладних проблем, ніж дають необхідний для цього інструментарій. Відповідно, потрібен інший підхід, на підставі якого ми

мали б можливість розв'язувати конкретні питання справедливості, які виникають не лише в системі відносин автономних (у кантівському та ролзівському розумінні) індивідів. І такий підхід, як здається, можна виробити саме у межах контекстуалістської парадигми.

## II

Справедливість є складовою соціальних практик. З цим згодні як Аристотель (перший філософ, який виявив тісний зв'язок між справедливістю та *praxis*), що справив істотний вплив на розвиток контекстуалістської теорії, так і універсаліст Дж. Ролз.

Зокрема, Аристотель, який вибудовує не нормативну, а радше дескриптивну теорію справедливості, демонструє: про справедливість ми можемо вести мову в сфері *вільної діяльності (praxis)*, що має мету в самій собі, діяльності, що передбачає підпорядкування певним нормам. *Вільної*, оскільки людина вільна їм (цим правилам) не слідувати, *діяльності* — оскільки вона являє собою результат розумного (у Аристотеля йдеться про розважливість — *phronesis*) рішення діяти. І оскільки це рішення є індивідуальним, то справедливість є не лише чеснотою соціальних інституцій, але й чеснотою індивідуальною.

Так само і Дж. Ролз у своїх ранніх працях розглядає справедливість «як властивість соціальних інституцій» або практик, що потлумачена ним як «діяльність, обмежена системою правил», що надає їй певної структури [Rawls, 1999: р. 47]. (Розуміння практики у Дж. Ролза перебуває у річищі кантівського її тлумачення: «Практикою називається не будь-яке діяння, а лише таке здійснення мети, що мислиться як слідування певним принципам діяльності, поданим у загальному вигляді» [Кант, 1994: с. 128].) Співвідношення справедливості та практики ранній Дж. Ролз тісно пов'язує з тим, що пізніше він назве «обставинами справедливості»: питання про справедливість практик виникає лише тоді, коли з'являються «кілька різноманітних сторін», які нав'язують одна одній свої вимоги [Rawls, 1999: р. 57]. Відповідно, ці конфліктуючі сторони, на думку Дж. Ролза, повинні спільно або встановити принципи справедливості для вже існуючих практик, або сформулювати нові. Отже, принципи, які регулюють практику, для того, щоб бути принципами справедливості, повинні стати результатом угоди між вільними раціональними індивідами.

Про те, з якими нерозв'язними практичними проблемами зіштовхується така теорія, ми казали вище. У цьому випадку можна лише додати, що формулювання принципів справедливості тим шляхом, який пропонують контрактуалісти, можливе. Проте варто брати до уваги, що значущість цих принципів поширюватиметься виключно на ті ситуації, щодо яких була досягнута домовленість, і лише на той період, доки ця домовленість

діє (не випадково К.-О. Апель уводить поняття ідеальної комунікативної спільноти як контрфактичного, тобто такого, що вказує саме на майбутнє, а не на минуле, до якого відсилає контрактуралізм гобсівсько-ролівського стибу).

Насправді ж ми не потребуємо гіпотези вихідного положення, яким, по суті, є концепт обставин справедливості Дж. Ролза, щоб обґрунтувати можливість та необхідність принципів справедливості. Власне, вони і не вимагають такого обґрунтування. Очевидно, що принципи справедливості, які визначають повсякденні соціальні практики (інше питання, що кількість таких практик є обмеженою), не сформульовані внаслідок домовленостей раціональних індивідів, але радше існують як такі, що самі по собі зрозумілі, і стосовно цього вони постають як правила («Щоб у мене склалося враження, що правило наперед творить усі свої наступні закони, вони мають бути для мене *зрозумілі самі собою*» [Вітгенштайн, 1995: с. 176]), що визначають соціальні практики, постають як діяльність згідно з правилом. І формулювання принципів справедливості — це не послідовна раціональна дія, на зразок математичного обчислення, а результат коригування суперечливих вимог, який нам завжди вже заданий, оскільки ми є членами суспільства.

Водночас виникає логічне запитання про те, чи кожне слідування правилу є тотожним справедливості. У цьому випадку ми згодні з тим, що було б хибним дорівнювати справедливість до правильності взагалі [Печерская, 2000: с. 31]. Встановлення справедливості пов'язане з установленням певної еквівалентності або рівності в обміні продуктами праці, участі у владі, підпорядкуванні закону, наділенні соціальними статусами, тобто досягненні «дистрибутивно-колективної вигоди» (О. Гюфе) у різноманітних соціальних сферах. Тому *справедливість є правилом, що визначає практики відплати, розподілу, обміну та визнання*, в яких здійснюється соціальна взаємодія.

Ми є далекими від того, щоб, слідуючи Л. Вітгенштайну, стверджувати: «Коли я керуюся правилом, я не вибираю. Я *сліпо* керуюся правилом» [Вітгенштайн, 1995: с. 174]. Як відомо, Л. Вітгенштайн виключає можливість раціонального узгодження позицій, заперечує те, що правила є згодою думок, а не згодою форм життя (див. параграф 241 його «Філософських досліджень»). Проте цілком елімінувати роль раціонального аргументу у формулюванні принципів, які визначають певні соціальні практики, видається неможливим. Дотримання правила не є індивідуальною дією, застосування правила, як підкреслює П. Вінч, — це завжди процес узгодження його індивідуального розуміння з колективною думкою. І в процесі цього узгодження можливе коригування окремих принципів. Наприклад, вже з другої половини ХХ сторіччя можна спостерігати, як під впливом сили раціональних аргументів (щоправда, вкрай сумнівно, що у цьому випадку

йдеться про вплив ціннісно орієнтованої раціональності) у деяких суспільствах суттєво змінилися принципи, на яких будуються відносини людини та природи. І тут, сперечаючись із С. Крипке [Крипке, 1999: с. 151—186], зазначимо, що ми не безумовно підпорядковані правилу, проте обмежені в наших можливостях його змінити.

Правило не здатне описати всю множину ситуацій і передбачати рішення для всієї множини проблем. Проблеми, які є предметом прикладної етики, є додатковим доказом цієї тези. А отже, практичне розв'язання низки проблем справедливості, з якими стикається сучасне суспільство, вимагає не лише заняття певної етичної позиції, але й зміни правил, які визначають практики. І саме з урахуванням потреб соціальних практик і має відбуватися подальший розвиток теорії справедливості.

#### ЛІТЕРАТУРА

- Витгенштайн Л.* Tractatus Logico-Philosophicus. Філософські дослідження. — Київ: Основи, 1995.
- Кант И.* О поговорке «Может быть это и верно в теории, но не годится для практики» // Сочинения : В 8-ми т. — М.: Чоро, 1994. — Т. 8.
- Кашиников Б.Н.* Либеральные теории справедливости и политическая практика России. — Великий Новгород: Издание Новгородского университета имени Ярослава Мудрого, 2004.
- Крипке С.* Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке // Логос. — 1999. — № 1.
- Печерская Н.В.* Справедливость в контексте поздней философии Л. Витгенштейна. — СПб.: Европейский Дом, 2000.
- Ролз Дж.* Теорія справедливості. — Київ: Основи, 2001.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1965. — Т. 1.
- Ci J.* The two faces of justice. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2006.
- Habermas J.* Moral Consciousness and Communicative Action. — Cambridge: MIT Press, 1999.
- Hume D.* An Enquiry Concerning the Principles of Morals. — Kila, MT: Kessinger Publishing, 2004.
- Rawls J.* Justice as Fairness // Collected papers / Ed. by S. Ereeman. — Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- Sandel M.J.* Liberalism and the limits of justice. — New York: Cambridge University Press, 1998.
- Syropowich Ch.* The concept of socialist law. — Oxford: Clarendon Press, 1990.

---

*Денис Кірюхін* — кандидат філософських наук, докторант Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, політична теорія, філософія німецького ідеалізму.

---

*Олександра  
Шморгун*

## **ДРАМА ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ: ВІД ВІДЧАЮ ДО СВОБОДИ. Леся Українка і Жан-Поль Сартр**

---

«Звільни людину, і  
їй захочеться творити».

*А. де Сент-Екзюпері*

### **Екзистенціалізм чи атеїзм?**

Останнім часом з'явилося чимало досліджень, у яких здійснювано спроби розглянути драматургію Лесі Українки під кутом зору саме її екзистенційної складової: «Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій» О. Забужко, «Драма свободи в модернізмі. Пророчі голоси драматургії Лесі Українки» Л. Демської-Будзуляк, «Українська література перших десятиріч ХХ століття: філософські проблеми» А. Криловця, «Проявлення Слова. Дискурс ранняго українського модернізму» Т. Гундорової та інші. Утім, попри актуальність заторкуваної проблематики, головною вадою всіх названих монографій є спрощене розуміння екзистенційних вимірів модерного філософського атеїзму, який потлумачено як спровоковане раціоналістично-позитивістською філософією суто декадентське нігілістичне явище доби *fin de siècle*<sup>1</sup>, пов'язане з утратою справжніх духовних орієнтирів, яке врешті-решт стало ідейним стрижнем «квазірелігії» соціалізму, що переріс у радянський тоталітаризм, у

світлі чого атеїстичні виміри творчості Лесі Українки часто подають викривлено.

Наприклад, А. Криловець зазначає, що «абсолютизація в лесезнавчій науці атеїстичного пафосу творчості письменниці... здається явно перебільшеною... На нашу думку, правомірніше говорити не про *атеїзм* Лесі Українки, а радше про її *антитеїзм*. Для антитеїста Бог... — це щось реально існуюче, але таке, що не виконує, однак, свого прямого призначення щодо людини. Заперечуючи Бога, людина таким чином приходить до усвідомлення своєї власної гідності. Отже, критикуючи християнську філософію за її фарисейство і моральне виправдання соціальної нерівності, Леся Українка заперече лише офіційно-церковну концепцію Бога. Бог для неї — це високодуховна субстанція, щось іманентне людській душі» [Криловець, 2005: с. 64].

Фактично цей автор пропонує своєрідну «градацію богоборства», згідно з якою «антитеїзм», яким він характеризує світогляд Лесі Українки, начебто є меншою мірою заперечення бога, ніж атеїзм. Проте, по-перше, феномен «антитеїзму» аж ніяк не звідний до неприйняття ортодоксальної церковної традиції, яке доцільніше було б назвати «антиклерикалізмом», по-друге, «антитеїзм» характерний як для романтиків, так і для екзистенціалістів і виражає специфічну світоглядно-мистецьку позицію етичного неприйняття бога, яка справді покликана утвердити свободу та гідність людини, але це ще не означає, що антитеїст визнає бога як «щось реально існуюче».

Як правило, «виклик богові» антитеїстів має символічний художній характер і покликаний спровокувати мистецькими засобами етичний конфлікт бога і людини, примусити людину вийти за межі стереотипів релігійної свідомості — і в такому розумінні творчості Лесі Українки справді притаманні елементи антитеїзму. Проте А. Криловець вельми далекий від такої думки, про що свідчить подальше його посилення на М. Драй-Хмару, який вказував на «таємничі розмови з Фантазіями, Геніями, Музами і т. п. істотами» [Криловець, 2005: с. 64], які, мовляв, мають свідчити про релігійність Лесі Українки. Такі посилення з погляду наукової аргументації є абсолютно незадовільними.

Що ж до монографії Л. Демської-Будзуляк «Драма свободи в модернізмі. Пророчі голоси драматургії Лесі Українки», то особливий подив викликає те, що дослідниця, яка у своїй праці ставить мету осмислити феномен свободи у драматичній творчості Лесі Українки, цілковито покладаючись на визначення свободи, що їх запропонував К. Ясперс, жодним словом навіть не згадує про існування цілком альтернативної моделі розуміння свободи, яку запропоновано з боку Ж.-П. Сартра, А. Камю, А. Мальро і яка, до речі, набула у ХХ сторіччі аж ніяк не меншого поширення.



Т. Гундорова, визнаючи існування «полеміки Лесі Українки з християнством», далі зазначає: «Йшлося не так про антихристиянство, як про зняття тих просвітницьких раціоналістичних ідей, із якими християнство зрослося впродовж ХІХ століття» [Гундорова, 2009: с. 398]. Фактично інтерпретуючи екзистенційні виміри творчості Лесі Українки як екзистенціалістську переорієнтацію модерного християнства [Гундорова, 2009: с. 400], дослідниця обмежується сумнівними паралелями між її драматургією й діалектичною теологією чи християнським персоналізмом, повністю залишаючи осторонь проблематику атеїстичного екзистенціалізму.

Однак найяскравішим проявом докорінно неконструктивного підходу до творчості Лесі Українки є монографія О. Забужко «Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій», сама назва якої є виразним натяком на авторське бачення Лесі Українки як «української лицареси Святого Духа, вірної жриці того гнаного й репресованого жіночого божества, що під натиском ересей все ж увійшло в західнохристиянський канон під іменем, симетричним Божому, — Notre Dame, “Наша Пані”» [Забужко, 2007: с.609]. Вживаючи термін «атеїзм» стосовно світогляду Лесі Українки не інакше як у лапках і з епітетом «так званий», авторка разом із тим зазначає, що один із найвидатніших і найбільш знакових Лесиних творів — драматична поема «Одержима» — це «суто екзистенціалістський бунт проти смерті, який згодом набуде розлогішої філософської артикуляції у «Бутті і Ніщоті» Ж.-П. Сартра та розправах мислителів Франкфуртської школи» [Забужко, 2007: с. 90], — думка цілком слушна, особливо зважаючи на те, що і представники згаданої Франкфуртської школи (а серед них фундатори гуманістичного психоаналізу Е. Фром та Г. Маркузе), і Ж.-П. Сартр у своєму ставленні до феномена релігії спиралися на її жорстку критику з боку Ф. Ніцше, К. Маркса та З. Фройда, але як цю думку узгодити з тим, що «Одержима» — це, в тієї самої О. Забужко, одночасно і ніщо інше, як апокрифічне Євангеліє (?!), причому, за її версією, сама Леся Українка є «прямою продовжувачкою у своїй творчості гностико-маніхейської традиції, «еретичною», що залишила нам у спадок власні апокрифи» [Забужко, 2007: с. 193].

При цьому О. Забужко послуговується дуже своєрідними умовисновками на кшталт того, що хоча Лесі Українці й не були відомі ні коптська, ні кумранська бібліотеки, віднайдені археологами вже після її смерті, вона нібито «думкою почувала» образ жінки-ересіарха [Забужко, 2007: с. 92—94]. Доводиться із сумом констатувати й часте некоректне цитування у монографії О. Забужко листів і творів Лесі Українки, зокрема її знакового листа до А. Кримського від 9 лютого 1906 року, з якого наведено лише окремі фрази, вирвані з контексту [Забужко, 2007: с. 93] і який свідчить про те, що насправді Леся Українка «думкою почувала» зовсім

інше, а саме те, що «теперішня форма християнства є логічним і фатальним наслідком його найпервіснішої форми». «Я не приймаю теорії Толстого і багатьох інших, — пише вона далі у цьому листі, — ніби теперішнє християнство є аберацією, хворобою сеї релігії. Ні! В найдавніших пам'ятниках, в «подіях апостольських», в листах апостола Павла, в автентичних фрагментах первісної галілейської пропаганди я бачу зерно сього рабського духу, сього вузькосердого квієтизму політичного, що так розбуявся дедалі в християнстві» [Леся Українка, 1979: с. 155]. Причому, активно опрацьовуючи джерельну базу стародавніх релігій, Леся Українка цікавилася віруваннями Стародавнього Сходу не менше, ніж раннім християнством. Досить прочитати перший розділ написаного нею (єдиного на той час в Україні!) підручника з історії східних народів, щоб пересвідчитися, що вона взагалі не була прихильницею божественного походження людини [Леся Українка, 2008: с. 1—12] і сповідувала суто науковий підхід до вивчення релігії, що ріднить її з І. Франком, автором багатьох праць у цій галузі, зокрема популярної брошури «Поєма про сотворення світу» та філософської поеми «Ex nihilo. Монолог атеїста».

Однак саме те, що Леся Українка у своїй художній творчості справді жодним чином не зосереджується на абстрактно-декларативному запереченні бога в душі радянського «войовничого атеїзму», якраз яскраво свідчить про її близькість до атеїстично-екзистенційної традиції філософських пошуків. Адже згадана проблематика бере витоки не з дискусій навколо доказів буття божого, а передусім із намагання осмислити всю повноту неповторної людської індивідуальності, усвідомлювати яку людина, на думку Л. Баткіна, починає вже за доби Ренесансу і своєрідною квінтесенцією якої стала творчість Б. Паскаля, що становить свого роду «місток» між Ренесансом і Новим часом як добою формування особистості в сучасному розумінні цього слова. Знамениті Паскалеві образи — тінь, яка, миттєво промайнувши, зникає назавжди (образ людського життя перед обличчям вічності), мовчання безмежних космічних просторів у відповідь на відчайдушні пошуки людиною сенсу власного існування, нарешті, людина як очеретина на вітру, але очеретина мисляча\*, — раз і назавжди зафіксували кардинальну світоглядну зміну: з моменту усвідомлення себе неповторною індивідуальністю вже ніщо не може звільнити людину від необхідності індивідуального вибору власного сенсу життя, від відповідальності за власну долю, отже, зрештою, і від відповідальності за все, що відбувається у світі. Тільки в «межовій ситуації» (К. Ясперс) «буття-до-смерті»

\* Зазначмо, що образ очерету на вітру (Мт. 11:7), який у Б. Паскаля співзвучний Декартовому «*cogito ergo sum*», натомість є у своїх біблійних витоках символом людської марноти, що стоїть на шляху релігійного поклоніння.

(М. Гайдегер), що породжує стан радикальної самотності та відчаю, особистість здатна досягти сенсу буття.

Щоправда, серед дослідників існує думка про неправомірність отождолення екзистенціалізму як теоретизованої філософської течії із творчістю мислителів та митців попередніх генерацій. Головним аргументом на користь цієї думки є те, що проблеми сенсу людського буття, трагічності долі окремої людини належать до кола «вічних» проблем як філософії, так і мистецтва. Проте характерно, що один із фундаторів атеїстичного екзистенціалізму А. Мальро базовий концепт власних філософських поглядів — образ «людського жеребу»<sup>2</sup> — запозичує саме у Б. Паскаля, в одному із своїх програмних філософських романів «Ліщина Альтенбурга» (*Les Noyers de l'Altenburg*) прямо відсилаючи читача до фрагмента «Думок» французького мислителя: «Уявіть собі безліч людей у кайданах, і всі вони засуджені на смерть, і кожен день когось убивають на очах у решти, і ті розуміють, що на них чекає та сама доля, і дивляться один на одного, сповнені скорботи та безнадії. Це і є картина людського жеребу» (цит. за: [Великовский, 1979: с. 75]). Такого кшталту перегуки, на мій погляд, все ж не є випадковими і радше свідчать про певну спадковість екзистенційної проблематики в історії філософії, що пов'язане саме з етапами філософського осмислення людської суб'єктивності. Зокрема, К.-О. Апель у праці «Ситуація людини як етична проблема» говорить про пряму лінію, що тягнеться від Лютера, через К'єркегора до сучасного екзистенціалізму [Єрмоленко, 1999: с. 242].

Проте лише за доби романтизму індивідуальність було вперше осмислено як «ідеал становища окремої людини у світі», що зумовило всесвітньо-історичну переорієнтацію, яка вимагала «всіх творчих сил та метаморфоз Відродження, Бароко, Просвітництва» [Баткин, 1989: с. 11]. «Відтепер кожна мисляча людина, — зазначає Л. Баткін, — повинна була знаходити і вбудовувати... цінності на власний страх і ризик — у незавершеному світі, серед багатьох чужих «правд», у нескінченній історії, що перебігає через миттєвість мого існування. Останній сенс більше не гарантований ніким і нічим, не дарований як вічний та абсолютний... відтепер навіть якщо індивід обирає конфесійну позицію, він перебуває у світі, де немає тотальної, звичної для всіх, однієї й обов'язкової позиції; тому в будь-якому разі — це його особиста позиція. Тобто ґрунтована на його унікальній людській істоті, на його індивідуальній суверенності» [Баткин, 1989: с. 30].

Саме тому дослідник екзистенційної філософії І. Гарін мав усі підстави наголошувати: «... дух романтизму... був вірністю власній особистості, відсутністю регламенту для свободи. В цьому сенсі романтизм — ранній

---

<sup>2</sup> Див. також філософський роман А. Мальро «Людський жереб» [Malraux, 1996].

екзистенціалізм» [Гарин, 1992: с. 26]. Це особливо цікаво під кутом зору дослідження того концептуального виміру творчості Лесі Українки, який вона сама називала «новоромантизмом» (і з приводу якого у критиків досі не існує однозначної думки), зокрема, зв'язку цього виміру з творчістю Г. Гайне. Намагаючись проінтерпретувати це, О. Забужко вдається до широкого спектру чудернацьких припущень, починаючи з вигадки про психо-еротичні уподобання Лесі Українки, у якої фотопортрет Г. Гайне стояв на письмовому столі («усі відомі нам чоловіки, які щось значили в житті Лариси Косач... фізіономічно належали до одного й того самого, «гайневського типу» [Забужко, 2007: с. 284]), і закінчуючи абсолютно бездоказово постульованою новою «іпостассю» Лесі Українки як «лицареси» «Святого Духа», що начебто «виказала програмову ідеологічну приналежність до того самого стану, до якого вписував себе і Гайне: духовного лицарства, “лицарства-як-релігії-в-собі”» [Забужко, 2007: с. 286]. Причому показово те, що, часто цитуючи програмну роботу Гайне «До історії релігії і філософії в Німеччині», авторка монографії «Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій» свідомо уникає того найважливішого підсумкового фрагменту, який насправді власне, як на мене, і є найяскравішим виявом світоглядної спорідненості Лесі Українки (а також, до речі, й І. Франка) з Г. Гайне, котрий у згаданій роботі з позицій принципово наукового підходу до історії релігії блискуче розкрив еволюцію образу бога від міфологічних витоків до самозаперечення, — не випадково Декретом союзного сейму від 10 грудня 1835 року були заборонені не лише уже видані його твори, а й усе, що буде написано ним у майбутньому (на відміну від інших письменників «Молодої Німеччини»). Від своєї «колицки в Єгипті» майбутній Іегова здійснив шлях до грізного бога-царя народу Палестини, що зазнав численних впливів, зокрема і з боку асирійсько-вавилонської цивілізації, і зрештою переселився до Риму, «де зрікся своїх національних упереджень» і «проголосив небесну рівність усіх народів» [Гейне, 1958: с. 92]. «Ми бачили, як він (бог — *О. III.*) все більше і більше одухотворювався, як він стогнав у блаженній розслабленості, як він зробився велелюбним батьком, загальним другом людства, благодійником всесвіту, філантропом... Все це нічим не могло йому зарадити. Чуєте брязкіт дзвіночка? Станьте навколішки... Це несуть святі дари помираючому богові» [Гейне, 1958: с. 93 ], — так на кілька десятиліть випереджає Г. Гайне знамениту тезу Ф. Ніцше «бог помер», від якої, за словами Ж.-П. Сартра, веде початок атеїстичний екзистенціалізм і якій були присвячені ґрунтовні дослідження представників екзистенційної філософії («Ніцше і порожнеча» М. Гайдегера, «Ніцше і християнство» К. Ясперса та ін.); наразі ця теза успішно перейшла в постмодерний дискурс як один із засадових його концептів.

Таким чином, філософія екзистенціалізму, яка через свою смислотворчу специфіку у ХХ сторіччі часто набувала виразу не лише у теоретичних викладах, а й у напівхудожній формі філософських есе та в літературних творах (романах, п'єсах і навіть у поезії) [Великовский, 1979: с. 251—294], постає як невіддільна ланка того грандіозного проекту осмислення людської особистісної неповторності та свободи (одним із важливих вимірів якої є і свобода неприйняття бога), під знаком якої відбувався розвиток європейської культури останніх п'яти сторіч. Тому порівняння екзистенційних тенденцій у драматургії Лесі Українки та у п'єсах фундатора атеїстичного екзистенціалізму Ж.-П. Сартра, на мою думку, є актуальним як із погляду більш адекватного осмислення української культури в європейському контексті, так і з погляду поглиблення розуміння широкої культурної площини явища екзистенціалізму.

### **Екзистенціалізм як трагічний гуманізм**

Екзистенціалісти слідом за романтиками свідомо віддають перевагу мистецтву як своєрідному полігону для осмислення екзистенційних проблем, і не останньою чергою мистецтву театру. Жанр екзистенційної драматургії покликаний примусити глядача в режимі реального часу потрапити разом із героями п'єси в гушавину однієї з екзистенційних «межових» ситуацій і таким чином немовби випробувати себе на міцність, промисливши моделі власної поведінки і ставлення до світу. Причому «межові ситуації» екзистенційної драматургії хоча й можуть на перший погляд видатися екзотичними, насправді покликані лише сконденсувати для більшого «філософсько-терапевтичного» ефекту трагічну помежовість щоденного життя кожної людини як істоти, що усвідомлює власну смертність.

Порівняльний аналіз драматургії Лесі Українки і Ж.-П. Сартра цікавий з точки зору розкриття близькості проблематики, осмислюваної українською письменницею, до головних ідей французького атеїстичного екзистенціалізму. Яскраві художні образи її драматичних творів — Міріам («Одержима»), співець Елеазар («Вавилонський полон»), пророчиця Тирца («На руїнах»), неофіт-раб («В катакомбах»), Касандра («Кассандра»), Руфін і Нартал («Руфін і Присцила»), Ричард Айрон («У пущі»), Юда («На полі крові»), донна Анна, дон Жуан («Камінний господар»), Антей («Оргія») — найлаконічніше можна схарактеризувати знаменитою формулою екзистенційного бунту, яку А. Камю проголошує на зміну відомій кратезіанській: «Я бунтую, отже ми існуємо».

Надзвичайно цікаво те, що Леся Українка у драматичній поемі «Кассандра» та Ж.-П. Сартр у п'єсі «Мухи» художньо опрацьовують дотичні міфологічні сюжети. І це не випадково, адже, згідно з класичним визначен-

ням, власне елемент драматичного в античній драмі полягає в зіткненні героя з Долею (Фатумом), якій він може кинути виклик, але яку заздалегідь не може перемогти, що є надзвичайно вдалою формою для вираження екзистенційного бунту людини ХХ сторіччя, яка, самостверджуючись як особистість, із необхідністю бунтує проти наперед заданих трагічних вимірів власного буття, які на античний лад можна було б назвати Долею, все ж заздалегідь самим фактом власної смертності будучи приреченою на поразку. Тому либонь Мальро вводить в обіг екзистенційної філософії термін «буття-проти-Доли» (яке Леся втілює в образі Касандри, покликаної дивитись в очі Доли), а Камю використовує у своїх програмних творах «Міф про Сизифа» та «Бунтівна людина» образи античних бунтарів Сизифа та Прометея, які також знайшли відгук у творчості Лесі Українки, зокрема у поезії «*Contra spem spero!*», драматичній поемі «В катакомбах» тощо.

Драматична поема Лесі Українки закінчується підкоренням Трої, що його здійснює цар Агамемнон, та захопленням у полон віщої доньки царя Пріама — Касандри. Агамемнон привозить Касандру на батьківщину в Мікени, де на нього вже чекають зрадлива дружина Клітемнестра та її коханець Егіст, які замислили вбити царя та бранку. Ж.-П. Сартр у «Мухах» використовує продовження цього переказу, що розповідає про помсту Ореста, сина Агамемнона, за вбивство свого батька, скоєне Клітемнестрою та Егістом (Ж.-П. Сартр пропонує таку транскрипцію цього імені).

Одночасно «міфологічні» теми «Касандри» та «Мух» безпосередньо пов'язані із злободенною сучасністю. В драмі Лесі Українки дія відбувається у Трої, яку ще з часів «Енеїди» І. Котляревського безпосередньо асоціювали з Україною; Аргос — місто живих мерців із п'єси «Мухи», поставленої у Парижі 1943 року, за задумом Ж.-П. Сартра мало символізувати окуповану фашистами Францію.

У п'єсі Ж.-П. Сартра «Мухи» Орест та Електра (брат і сестра) становлять свого роду діалектичну пару, вони обоє є, по суті, головними героями, які немовби передають одне одному місію екзистенційного вибору як естафету: адже саме Електра штовхає брата на вбивство Егіста та своєї матері Клітемнестри, під її впливом він кидає виклик Юпітерові, із недосвідченого юнака Філеба стає зрілою особистістю, Орестом (що символічно — він немовби вдруге народжується, отримуючи своє справжнє ім'я), і вона ж потім не витримує відповідальності за скоєний злочин, залишаючи Ореста самого нести тягар свободи. Героїня Лесі Українки пророчиця Кассандра начебто поєднує в собі силу духу та нескореність Ореста другого та третього актів п'єси, готового, кинувши виклик богам, з відкритими очима прийняти власну долю, але не скоритися їй («їх (богів. — *О. III.*) сила в карі, а моя в змаганні» [Леся Українка, 1976а: с. 13], — каже Касандра), і відчайдушну сміливість Електри першого та особливо другого актів,

яка наважується сама повстати проти цілого міста людей, засліплених невротичним страхом, а головне — проти Егісфа та Клітемнестри, зацікавлених у тому, щоб цей страх культивувати. Але, як і Електра, будучи жінкою, Касандра має дуже обмежені можливості для реальної боротьби, та й не може вона, як Орест, не вагаючись, піти на вбивство, навіть необхідне за законами воєнного часу.

З погляду етичних та психологічних реакцій людини на скоєний нею злочин цікаво також порівняти «Мухи» Ж.-П. Сартра з драматичною поемою Лесі Українки «На полі крові», зокрема з чернетковим варіантом її закінчення, який в остаточній редакції був відкинтий письменницею. Залежно від двох різних закінчень драматичної поеми Юда — її головний герой — немовби «роздвоюється» на дві різні (й навіть протилежні!) особистості, одна з яких більше відповідає Сартровому Орестові, а інша — Електрі. Вчинок Юди (зраду Христа поцілунком), який він сам коментує в дусі типового садомазохізму: «А може, я таки його любив? / А може, я хотів з ним попроситись?» [Леся Українка, 1976с: с. 155], незважаючи на всі «пом'якшувальні обставини», аж ніяк не можна назвати до кінця морально виправданим, як і вчинок Ореста (вбивство Егісфа, який не чинив опору, та своєї матері Клітемнестри, яка вже мало чим могла зашкодити реалізації його намірів). Проте в остаточному варіанті драматичної поеми Юда, як і Орест, усвідомлює себе вільним саме через «тягар» скоєного злочину, хоча певною мірою й вимушеного, тягар свободи діяти «без виправдань, без будь-якого опертя, крім самого себе», у світі, де «кожна людина має сама відшукати свій шлях» [Сартр, 1999: с. 181].

У чернетковому ж варіанті закінчення поеми «На полі крові» запропоновано зовсім іншу розв'язку драми: Юда скоює самогубство за таких психологічних обставин, які фактично повторюють долю сестри Ореста — Електри, яка, незважаючи на щире прагнення звільнитися з тенет маргінального оточення, не витримує морального тягаря відповідальності за власний вибір, отже, не може до кінця вийти за межі фаталізму релігійної свідомості. Фактично і Юда (у чернетковому варіанті закінчення), і Електра передусім «помирають» духовно: Леся Українка із блискучою психологічною вірогідністю показує, як невротичне самонавіювання Юди фактично руйнує людську особистість, і він готовий шукати порятунку в мазохістському самозреченні, фізичних стражданнях і навіть смерті, аби лише припинити нестерпні психічні муки. «Позволь мені сховатись хоч у пеклі!.. / Смерте, смерте, / рятуй мене! Невже немає смерті?» [Леся Українка, 1976с, с. 320], — кричить Юда перед тим, як повіситись. «Рятуйте! Юпітере, царю богів та людей, прийми мене в свої обійми, унеси мене, захисти! Я буду покірна твоєму закону, я буду твоєю рабинею, твоєю річчю, я покрию поцілунками твої ступні й коліна. Захисти мене від

мух, від брата, від мене самої, не залишай мене самотньою, я присвячу все своє життя спокуті. Я розкаююсь, Юпітере, я розкаююсь» [Сартр, 1999: с. 184], — втворює йому Електра.

І Касандра, і Орест, і Електра, постаючи як носії Правди («над всіх старших найстарша Правда» [Леся Українка, 1976а: с. 45], — каже Касандра), яка є головною екзистенційною передумовою свободи (адже вільний вибір може робити лише та людина, свідомість якої не затьмарена хибними світоглядними установками), разом із тим стикаються із сумним парадоксом: люди, навіть перебуваючи у вкрай небезпечному для життя становищі, не наважуються повернутися обличчям до реальності, віддаючи перевагу приниженню, поразці перед необхідністю перебрати на себе відповідальність за власну долю. Так, Касандра звідусіль чує нарікання на те, що це саме вона своїми пророцтвами відбирає у людей силу духу, позбавляє їх надії; саме це каже їй сестра Андромаха: «доволі з нас уже твоєї правди, / зловісної, згубливої, так дай же / нам хоч неправдою пожить в надії. / ...Ой, дай мені хоч сон, хоч мрію» [Леся Українка, 1976а: с. 55—56]. Так само і Орестові, який збирається сказати правду своїм підданам, Юпітер заперечує: «Бідолахи! Ти подаруєш їм самотність та ганьбу, ти зірвеш з них одежі, якими я прикрив їхню голизу, і ти оголиш раптово їхнє існування, паскудне, прісне існування, позбавлене будь-якої мети» [Сартр, 1999: с. 182].

Важливим психоаналітичним виміром екзистенційної проблематики, висвітленої у драматичних творах Лесі Українки та Ж.-П. Сартра, є аналіз релігійної свідомості з погляду тих небезпечних патологій, якими вона загрожує розвиткові психічно стійкої здорової творчо-пошуково зорієнтованої особистості. Якщо З. Фройд у своїй праці «Майбутнє однієї ілюзії» визначав релігію як загальнолюдський невроз нав'язливих станів [Сумерки богів... 1989: с. 131], то представники гуманістичного психоаналізу (Е. Фром, Ф. Франкл, Р. Мей, А. Маслоу та ін.) ставили перед собою мету розробити методики, які б давали змогу на практиці реально впливати на життя людей і при цьому намагалися уникати як яскраво вираженого антираціоналізму екзистенціалістів, так і притаманних класичному фрейдизмові редукціоністських та механістичних підходів (зокрема, А. Маслоу [Маслоу, 1997: с. 33—42], В. Франкл [Франкл, 1997: с. 153—279; 1990: с. 157—283] присвятили свої праці переосмисленню філософських концепцій екзистенціалізму).

У термінах гуманістичного психоаналізу догматична релігійність підпадає під Фромове визначення некрофільського ставлення до життя (за принципом «мати», володіти), що характеризується хворобливим страхом перед мінливістю обставин, постійним бажанням людини завмерти, заховатися, злитися з неживою природою, психологічно «розчинитися» в ній і таким чином самоусунути від необхідності постійно розв'язувати стра-



тегічні проблеми сенсу власного буття, на противагу «біофілії» — любові до життя, в усіх його проявах: руху, розвитку, постійній невизначеності та багатовимірності тощо (життя за принципом «бути») [Фромм, 1990].

У «Мухах» Ж.-П. Сартра цар Егісф та його дружина Клітемнестра фактично свідомо формують у власних підданих невротичну релігійність (що, за З. Фройдом, пов'язана з інфантильною залежністю), аби тримати їх у покорі та страху. Класичним проявом релігійної некрофілії у буквальному розумінні є описане у «Мухах» «свято мерців», головну ідею якого яскраво характеризують слова жителів Аргоса: «Пробачте нам, що ми живі, коли ви мертві. Згляньтесь! Ми ж народилися не з власної волі, нам соромно, що ми дорослішаємо. Чим могли ми вас образити? Подивіться — життя ледве жевріє в нас, ми худі, бліді, низькорослі. Ми — німотні, ми ледве ковзаємо по землі. І ми боїмося вас! О, як ми боїмося вас!» [Сартр, 1999: с. 129—130].

Концепт релігійної свідомості як психологічного (духовного) рабства надзвичайно багатогранно репрезентований у творчості Лесі Українки: Міріам («Одержима»), яка звинувачує послідовників Христа в тому, що вони, по суті, так і залишилися рабами, боягузами, покірними слугами існуючої влади, з тією лише різницею, що тепер це рабство, виправдане християнськими догматами, ще й має забезпечити їм по смерті вічне блаженство; до того ж сам Месія звертається до Міріам: «Уперта річ твоя, ти мов рабиня, / що знає волю пана і не слуха. / Таких рабів сувора кара жде» [Леся Українка, 1976b: с. 130]. У такий спосіб Леся Українка фактично ототожнює служіння богам з духовним рабством. Йогана («Йоганна, жінка Хусова»), яка, сліпо слідуючи заповітам віри, фактично змушена стати рабою свого чоловіка; втім, її доля, доля рабині віри та християнського обов'язку, незмірно тяжча, ніж доля звичайної рабині Сабіни, яка стала коханкою її чоловіка Хуси. Адвокатові Мартіану («Адвокат Мартіан») його рідний син слушно закидає «рабство духу» [Леся Українка, 1977: с. 42]. Аецій Панса («Руфін і Прісцілла») дотепно зауважує: «Я б так постановив: щоб ця секта / зосталась для самих рабів... / Бо для рабів вона корисна. / ... кожен раб, / як тільки християнство те перейме, / стає покірним, чесним, роботящим, / хоч кия забувай! Я все купую / в послугу християн» [Леся Українка, 1976b: с. 139]. Раб Нартал («Руфін і Прісцілла»), який, потрапивши у духовне рабство християнства, «жалкував про ту залізну клітку», де він був «тілом раб, душею вільний»<sup>3</sup> [Леся Українка, 1976b: с. 204]. Нарешті, неофіт-раб («В катакомбах») говорить: «Мені дарма, чи бог один на небі, /

---

<sup>3</sup> Показово, що цей персонаж, що є одним із ключових для розуміння екзистенційної проблематики драми «Руфін і Прісцілла», взагалі не був розглянутий у монографії О. Забужко «Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій».

чи три, чи триста, хоч і міриади. / За жодного не хочу помирати: / ні за царя в незнаному едемі, / ні за тиранів на горі Олімпі, / нікому з них не буду я рабом, / доволі з мене рабства на сім світі» [Леся Українка, 1976а: с. 261].

Сказане вище кидає світло на те, чому міжособистісні стосунки людей із релігійною свідомістю часто-густо аж ніяк не відповідають очікуваним ідеалам солідарності та братства. Для Руфіна («Руфін і Прісцилла») християнська громада постає як збіговисько «рабських душ, / закаляних сумлінь і темних мислей, / скалічених гординь» [Леся Українка, 1976b: с. 284], яке відділяє його від його коханої, що перегукується із знаменитим афоризмом Ж.-П. Сартра: «пекло — це Інші» [Сартр, 1999: с. 556]. Власне ж квінтесенцію жорстокості, приховувану за проповіддю християнством абсолютного добра, виражає Руфін: «Справді, християни, / лагідні понад людську міру й звичай, / а добрості в них щирої немає, / вони не людяні, вони нічого / дарма не роблять — все за нагороду, / та ще й не за малу, за вічне щастя / на небесах! На меншу не пристали б, / нікого їм не жаль, тортури вічні / готові обіцяти з легким серцем / всім «грішникам» — так, наче бог їх кат, / що присуди виконує безумні» [Леся Українка, 1976b: с. 187—188]. Від цього вже один крок до садистськи-некрофільського екстазу Парвуса: «Іде господь! служіть йому вогнем, / моліться кров'ю! Смертю поклоняйтесь!» [Леся Українка, 1976b: с. 77].

У цьому ж контексті потрібно вказати на ще один моральний парадокс: християнська релігія навчає любові до ворогів, але ж у реальному житті людина якщо й може справді полюбити власних ворогів, то тільки коштом зради власних друзів, таким чином прирікаючи себе на страшну самотність, адже вороги навряд чи здатні поцінувати проявлену до них навіть щирю любов, а друзі не пробачать зради. Та й чи можна сповідувати добро, не намагаючись подолати зло, адже будь-яка реальна боротьба проти зла так чи так пов'язана з насильством, яке є гріхом. Саме тому в екзистенційній драматургії Лесі Українки, як потім і у Ж.-П. Сартра, так часто звучить діалектика «любові — ненависті», причому найчастіше у контексті навіть не міжособистісних стосунків, а загальносвітоглядного вибору.

Так, Міріам («Одержима») любить Месію, а тому як ніхто відчуває його самотність, страждає його стражданнями і одночасно не може не ненавидіти його «зрадливих і тупих учеників» [Леся Українка, 1979: с. 155], які не просто допустили його ганебну страту, а ще й проповідують любов до катів. Не випадково вона на запитання Месії «Що тобі спалило душу, жінко?» відповідає: «Не знаю, чи ненависть, чи любов» [Леся Українка, 1976b: с. 131]. Утім, варто звернути увагу на те, що «Одержимій» передую невеликий драматичний етюд «Грішниця» (1896 рік), де ту саму думку розгорнуто докладніше, а це свідчить про те, що «Одержима» є свого роду підсумком тривалих роздумів Лесі Українки над проблемою любові як

ненависті та добра як зла. «Мене любов ненависті навчила, — каже дівчина-«грішниця». — Я бачила, як гинуло найкраще, / Як родичі мої гнили по тюрмах / І як високе низько упало. / Тоді в мені спалахнула ненависть / До тих, що нищили мою любов» [Леся Українка, 1975: с. 135—136].

Сартрівський Гец («Диявол і господь бог») також усе життя мучиться парадоксами добра і зла, любові й ненависті: «Коли я чинив Зло, Добро здавалося близьким. Тільки руку простягни. І простягнув, і воно в одну мить перестало бути Добром. Значить, Добро — міраж» [Sartre, 1951: р. 226]. Справді, добро, якщо його розуміти як голу абстрактну протилежність зла, назавжди залишиться для людини недосяжним міражем, що врешті-решт розуміє і сам герой: «... я побажав чистої любові. Дурень! Любити — значить разом з іншими ненавидіти спільного ворога... я побажав добра. Дурень! На землі добро і зло нероздільні. Погоджуюся бути злим, щоб стати добрим» [Sartre, 1951: р. 235]. «Зло подолаєш лише злом» [Сартр, 1999: с.138].

Ще одну надзвичайно важливу змістовну паралель між драматургією Ж.-П. Сартра і Лесі Українки містять жіночі образи. Зокрема, Леся Українка у своєму листі до А. Кримського з приводу власної драматичної поеми «В катакомбах» зауважує: «Коли що надається до широкої ідеалізації в первісному християнстві, то... хіба ота грація почуття його «жён-мироносиц»... Тільки ж ці елементи ідеалізації вже використала до дна, і мені не інтересно було на них спинятися» [Леся Українка, 1979: с. 155—156]. За три роки Леся Українка створить драматичну поему «Йоганна, жінка Хусова», в якій блискуче покаже, які компроміси із власною совістю криються за такого роду ідеалізованими образами християнських «жінок-мироносиць», які, широко вирішивши служити справі Христа, якщо навіть їм таланить уникнути переслідувань за віру, стають справжніми мученицями патріархального суспільства, заручницями християнської моралі, яка «грацію почуття» обертає на мазохізм, який не йде на користь не лише самій героїні, але й навколишнім.

Проте переважають у Лесі Українки все ж інші образи жінок — носіїв любові як вищого духовного прояву людських стосунків, яка на противагу любові-обожненню (об'єкт якої некритично наділяють абсолютно позитивними характеристиками і яка межує з мазохістським пошуком захисту та опертя) є любов'ю-співпереживанням, здатністю побачити в коханій людині «нереалізовані особистісні можливості» [Франкл, 1990: с. 98] і допомогти їй розвинути їх, незважаючи на всю неоднозначність людської природи, нерозривну суміш у ній різних мотивацій, у тому числі добра та зла. Така любов неможлива без упевненості в собі, самоповаги («любові до себе» [Фромм, 1992: с. 140—143]) і є одночасно як любов'ю до конкретної людини, так і любов'ю до всіх людей, не в християнському, а у власне гуманістичному розумінні. Саме такі риси демонструють героїні Лесі

Українки: Міріам («Одержима»), Тирца («На руїнах»), Касандра («Касандра»). Самим прикладом власного життя ці жінки показують, що справжня гуманістична любов як до окремої особистості, так і до людства загалом із необхідністю є «викликом» богові як вищому носієві християнської моралі, проте в ситуації, коли любов до бога починає суперечити любові до людини, вони не вагаючись обирають останню.

Леся Українка вустами своєї Міріам безкомпромісно проголошує: «невиджу... / і той закон небесний, що за гріх / безумних поколінь вимагає / страждання, крові й смерті соромної / того, хто всіх любив і всім прощав. / ... Хіба минає все минуле? / Він (Месія. — *О. Ш.*) пережив три вічності в три ночі, / прийняв три смерті. Чи тепер, воскресши, / забуде він страждання, зраду, смерть? / Простити може, а забути ні!» [Леся Українка, 1976b: с. 139, 146—147]. Не випадково, що образ саме такої жінки у своїй екзистенційній літературі прагнув створити і Ж.-П. Сартр, що чи не найкраще вдалося йому в образі Хільди («Диявол і господь бог»). Ось як висловлює вона своє життєве кредо: «Якби він (господь. — *О. Ш.*) був у праві карати невинних, я негайно віддалася б дияволу... Молити про прощення! Що ти повинен нам пробачати? Це ти повинен просити пробачення у нас! Не відаю, яку долю ти приготував мені, а небіжчицю я зовсім не знала. Але якщо ти її засудиш, мені не потрібні твої небеса. Невже ти думаєш, що за тисячу років у раю я забуду жах, що застиг в її очах? Зневажаю твоїх безглузких обранців, які сміють радіти, поки в пеклі страждають приречені на муки, а бідняки поневіряються на землі» [Sartre, 1951: р. 149—151]. До речі, тим же запитанням, суть якого походить ще від «Братів Карамазових» Ф. Достоєвського, задається і А. Камю. «Справді, хто візьметься стверджувати, що сторіччя райського блаженства зможуть оплатити хоча б мить людських страждань?» [Camus, 1969: р. 267], — пише він на сторінках «Чуми», шукаючи моделі консолідації суспільства перед обличчям смертельної небезпеки, якою стало для Європи панування нацистської «коричневої чуми».

Сартрівська Хільда («Диявол і господь бог») також дуже близька до Тирци («На руїнах») Лесі Українки, з якою її поєднує те вигнання, на яке обох героїнь прирікає любов до людей, що не знає компромісів, часто примушуючи їх діяти всупереч релігійним приписам. І Тирца, і Хільда прагнуть бачити навколишніх людей повноцінними самодостатніми особистостями, тяжко переживаючи їхню нездатність бути вільними, хоча й розуміють: щоб усвідомити себе по-справжньому вільною, кожна людина повинна пройти через відчай втрати всіх авторитетів (за словами Сартрового Ореста з «Мух», «справжнє людське життя починається по той бік відчаю» [Сартр, 1999: с. 182]).

Власне, саме героїні п'єс (як у Лесі Українки, так і у Ж.-П. Сартра) першими здійснюють «гуманістичний поворот» від бога до людини, в чому

(а не в абстрактному запереченні бога чи зятятому романтичному богоборстві) і полягає суть справжнього екзистенційного атеїзму, який, до речі, С. Великовський дуже влучно називає «трагічним гуманізмом» [Великовський, 1979]. Не випадково саме сартрівській Хільді вдалося чи не найбільше наблизитися до ідеалів подібного «трагічного гуманізму», на відміну від Геца, який весь час то кидає виклики богові, то мучиться його відсутністю: «Я з людьми, з ними і залишусь» [Sartre, 1951: р. 151], — каже вона. А на прозріння Геца, («бог помер») Хільда відповідає: «Мене не обходить, живий він чи мертвий. Я давно ним не переймаюся» [Sartre, 1951: р. 230]. Цей короткий діалог є, по суті, відповіддю гуманістичного атеїзму екзистенціалістів на романтичне богоборство Ф. Ніцше.

«Посмертного життя не хочу я собі, / Мені до нього гірше, ніж байдуже» [Леся Українка, 1975: с. 231, — на 57 років раніше утверджує власну світоглядну позицію Леся Українка у поезії «Коли вже зачепили сі питання...», яку цілком можна назвати її філософським кредо. Знаменно, що ця поезія є свого роду діалогом зі зробленим поетесою для М. Павлика перекладом вірша невідомого німецького поета «В небі ми жодного доброго батька не маєм...». Обидві ці поезії досі не лише не стали предметом критичного аналізу — їх фактично свідомо замовчують.

Варто ще раз особливо наголосити, що постійні звертання Лесі Українки до світоглядних антиномій релігійної свідомості (з яких більшість дослідників чомусь прагнуть вивести релігійність самої письменниці) є якраз чи не найяскравішим свідченням перебування її творчості в парадигмі атеїстичного екзистенціалізму, суть якого зовсім не звідна лише до заперечення існування бога, як це заведено вважати. «Екзистенціалізм — це не такий атеїзм, який розпорошує себе на докази того, що бога не існує. Радше він заявляє таке: навіть якби бог існував, це нічого не змінило б... Це не означає, що ми віримо в існування бога, — просто суть справи не в тому, чи існує бог. *Людина повинна віднайти себе і впевнитися, що ніщо не може її врятувати від самої себе, навіть достовірний доказ існування бога* (курс. мій. — О. Ш.)» [Сумерки богів, 1989: с. 344], — це Сартрове визначення екзистенціалізму в програмній лекції «Екзистенціалізм — це гуманізм» повною мірою може бути віднесене до драматургії Лесі Українки.

Відтак, драматургію Лесі Українки і Ж.-П. Сартра споріднює осмислення нових вимірів буття модерної людини. Вони пов'язані насамперед з усвідомленням особистістю трагічності власного становища у світі, де вже немає жодних абсолютних авторитетів та безпомилкових стратегій, яке породжує відчуття екзистенційного відчаю — тієї «межової ситуації», котра дає їй шанс обрати шлях вільного і самостійного творення власної долі із прийняттям на себе всієї повноти відповідальності за власні вчинки та вибори, що особливо актуалізується на тлі кризи постмодерної свідомості

сучасної людини, котра знову і знову повертається до гострого переживання не лише власної неминучої смертності, а й нетривкості всієї людської цивілізації у безмежному і вічному Всесвіті.

#### ЛІТЕРАТУРА

- Апель К.-О.* Ситуація людини як етична проблема // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. — К.: Лібра, 1999. — С.231—254.
- Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. — М.: Наука, 1989. — 272 с.
- Великовский С.И.* В поисках утраченного смысла. Очерки литературы трагического гуманизма во Франции. — М.: Художественная литература, 1979. — 295 с.
- Гарин И.* Воскрешение духа. — М.: Терра, 1992. — 640 с.
- Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии // Собрание сочинений : В 10-ти т. — М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958. — Т. 6. — С. 13—142.
- Гундорова Т.* Проявлення Слова. Дискурсія раннього українського модернізму. — Київ: Критика, 2009. — 447 с.
- Забужко О.* Notre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій. — Київ: Факт, 2007. — 640 с.
- Камю А.* Избранное. — М.: Правда, 1990. — 480 с.
- Кривошея А.* Українська література перших десятиріч ХХ століття: філософські проблеми. — Тернопіль: Навчальна книга — Богдан, 2005. — 256 с.
- Леся Українка.* Адвокат Маргіан // Зібрання творів : У 12-ти т. — Київ: Наукова думка, 1977. — Т. 6. Драматичні твори (1911—1913). — С. 9—70.
- Леся Українка.* В катакомбах // Зібрання творів : У 12-ти т. — Київ: Наукова думка, 1976а. — Т. 3. Драматичні твори (1896—1906). — С. 240—262.
- Леся Українка.* До А.Ю.Кримського, 9 лютого 1906 року // Зібрання творів : У 12-ти т. — Київ: Наукова думка, 1979. — Т. 12. Листи (1903—1913). — С. 153—155.
- Леся Українка.* Кассандра // Зібрання творів : У 12-ти т. — Київ: Наукова думка, 1976а. — Т. 4. Драматичні твори (1907—1908). — С. 9—99.
- Леся Українка.* Коли вже зачепили сі питання... // Зібрання творів : У 12-ти т. — Київ: Наукова думка, 1975. — Т. 1. Поезії. — С. 231—232.
- Леся Українка.* На полі крові // Зібрання творів : У 12-ти т. — Київ: Наукова думка, 1976б. — Т. 5. Драматичні твори (1909—1911). — С. 135—157.
- Леся Українка.* Одержима // Зібрання творів : У 12-ти т. — Київ: Наукова думка, 1976б. — Т. 3. Драматичні твори (1896—1906). — С. 126—147.
- Леся Українка.* Руфін і Прісцілла // Зібрання творів : У 12-ти т. — Київ: Наукова думка, 1976с. — Т. 4. Драматичні твори (1907—1908). — С. 107 — 326.
- Леся Українка.* Стародавня історія східних народів: Репринтне видання. — Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2008. — 256 с.
- Маслоу А.* Психология бытия. — М.: Рефл-бук, Ваклер, 1997. — 300 с.
- Сартр Ж.-П.* Пьесы. — М.: Гудьял-Пресс, 1999. — 560 с.
- Сумерки богов. Ф.Ницше, З.Фрейд, Э.Фромм, А.Камю, Ж.-П.Сартр. — М.: Политиздат, 1989. — 398 с.

*Франкл В.* Доктор и душа. — СПб.: Ювента, 1997. — 287 с.

*Франкл В.* Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990. — 368 с.

*Фромм Э.* Иметь или быть? — М.: Прогресс, 1990. — 336 с.

*Фромм Э.* Душа человека. — М.: Республика, 1992. — 430 с.

*Camus A.* La peste // *Camus A.* L'étranger. La peste. — Moscou: Editions du Progrès, 1969. — P. 103—330.

*Malraux A.* Le condition humaine. — Paris: Gallimard, 1996. — 343 p.

*Sartre J.-P.* Le Diable et Le Bon Dieux. — Paris: Gallimard, 1951. — 243 p.

*Sartre J.-P.* L'existentialisme est un humanisme. — <<http://www.danielmartin.eu/Textes/Existentialisme.htm>>.

---

*Олександра Шморгун* — аспірантка Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — екзистенційно-психоаналітичні виміри модерної української філософії та культури.

---

## **П. КУЛІША ЯК ФУНДАТОР УКРАЇНСЬКОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ**

---

Процеси культурного самовизначення європейських націй упродовж ХІХ—ХХ сторіч включали в себе певну суму творчих інновацій, які відображали специфічний стан розвитку особистості. До останніх, зокрема, належить і виникнення власної національної версії того філософського напрямку, який згодом набув назви «екзистенціалізм». Можна навіть сказати, що саме наявність власної версії національного екзистенціалізму у ХХ сторіччі є однією з важливих ознак культурної оригінальності будь-якої нації у царині філософської творчості. І це закономірно, адже у ХХ сторіччі екзистенціалізм виник як проект створення нового світогляду, що охоплював усі сфери творчості за умов кризи цивілізації. Головним предметом осмислення тут стало буття, опановуване не через звичні стереотипи раціонального мислення, а лише безпосередньо, відкриваючись людині «зсередини», через її власне існування. Людину розглядають не як абстрактну істоту; на перший план виходить її внутрішній світ смисложиттєвих переживань, які складають унікальний досвід кожної людини, який і називають її «екзистенцією». Таке розуміння можна здійснити лише методом інтуїтивно-образного пізнання, тому філософія екзистенціалізму за своїм методом зближається з мистецтвом, зокрема з літературою, що стає улюбленою формою вираження ідей філософів-екзистенціалістів. Під це загальне правило вочевидь підпадає і творчість П. Куліша.



Головними темами екзистенційного мислення стали: 1) проблема кінцевості людського існування; 2) сенс життя як безупинний пошук виходу за межі наявної екзистенції. Постійна тривога і внутрішнє напруження, що виникає в результаті усвідомлення власної смертності, змушує людину перебувати в процесі безконечного пошуку сенсу життя. Водночас процес цього пошуку сам перетворюється на сенс життя. У традиції європейського екзистенціалізму проблема усвідомлення смерті пов'язана з переживанням екзистенційної кризи, виходом з якої є пошук сенсу життя. Виходячи з цього, екзистенціалізм виявляється ефективним методом подолання трагічних і кризових ситуацій як в індивідуальному житті, так і в суспільстві загалом. Як писав італійський екзистенціаліст ХХ сторіччя Ніколо Аббаньяно, «якщо людина живе і діє в обрії можливого, жодна абсолютна гарантія їй не дана... Якщо екзистенціалізм у своїх негативних формах був несамовитим лементом тривоги за сучасну цивілізацію у період і в ситуації, коли небезпека для цінностей, на яких вона ґрунтована, є реальною та іманентною, то у своїй позитивній формі він може сприяти тому, щоб формувати в людях помірне відчуття небезпеки, щоб робити їх менш схильними до розпаду від невдач та екзальтації від успіху, щоб схилити їх до пошуку у будь-якій царині ефективних засобів для розв'язання своїх проблем» [Аббаньяно, 1998: с. 74—75].

У дослідженні будь-якої царини національної культури, у тому числі й філософії, ми стикаємося з феноменом своєрідної «стереоскопії» кожної локальної культурної традиції. Йдеться про те, що *саме вивчення рідної культури завжди є найоптимальнішим шляхом до виховання справжньої культурної універсальності світовідчуття людини, оскільки така універсальність тут є не умоглядною конструкцією, але спирається на безпосередній життєвий досвід — як свій власний, так і предків*. Цілісність «життєвого світу» національної культури має дві форми відтворення — традиційну («народна культура»), в якій вона виникає й формується, та посттрадиційну (специфіковані модерні форми культури), в яких вона набуває власного розквіту. Виходячи з цього, можна передбачити, що специфіка екзистенціалізму у певній національній традиції відбиватиме глибинні особливості національного світопереживання та менталітету.

Зазвичай вважають, що представником екзистенціалізму в українській філософії був О. Кульчицький; крім того, «екзистенційні» мотиви знаходять у багатьох видатних представників українського мистецтва ХХ сторіччя. Втім, як ми спробуємо показати у цій статті, яскраві ознаки оригінального філософського екзистенціалізму містяться у спадщині П. Куліша, зокрема в працях «Листи з хутора», «Хутірська філософія і віддалена од світу поезія», а також в окремих статтях та епістолярних текстах. Перший дослідник його філософських поглядів В. Щурат у праці «Філософська

основа творчості П. Куліша», на нашу думку, досить штучно пов'язував світогляд П. Куліша з філософією Спінози, але разом з тим відзначив у ньому і важливість екзистенційного мотиву — розуміння «порушень гармонії світу актами ненависті» як головної колізії людського буття [Щурат, 2000: с. 104]. У свою чергу, В. Горський пов'язував екзистенційні аспекти філософування П. Куліша із загальною специфікою української духовної культури. На його думку, «в основі філософського світогляду П. Куліша характерний для традиції української духовної культури погляд на двояку сутність людини й світу: наявність внутрішнього, сутнісного начала і зовнішнього, яке протистоїть йому. Людина уявляється як осереддя постійної боротьби, що веде між собою “людина внутрішня”, “глибина душевна” і “зовнішнє”, поверхнєве в людині. В “глибокому колодязі” душі людської приховане начало, що визначає сутність її» [Горський, 2001: с. 192]. Але все це є також і характерними ознаками «екзистенційного» філософування. Втім, цей вимір спадщини П. Куліша до цього часу спеціально не досліджували.

Отже, виходячи з доробку попередніх дослідників (насамперед В. Щурата, Дм. Чижевського та В. Горського), мета цієї статті полягає у спеціальному виявленні оригінальності філософування П. Куліша в межах екзистенційної проблематики, що дасть змогу глибше зрозуміти його зв'язок із загальним розвитком європейської філософії. У свою чергу, окреслення витоків українського екзистенціалізму є важливим підґрунтям для розуміння специфіки української культури та її сучасного розвитку.

П. Куліш як особистість мав явну схильність саме до екзистенційного способу філософування і до відповідної проблематики. Як він сам зізнавався у листі до М. Білозерського, його психічна конструкція була дуже чутливою до переживання, яке у ХХ сторіччі набуло назви «екзистенційної порожнечі» або «екзистенційної кризи». «На мене, — писав П. Куліш, — напала давня моя нелюдимість; не хочеться ніде бути; буваю щасливий, якщо голова і душа сильно діють, але ледь діяльність мене залишає, з'являється нудьга найбільш болісна. Усі предмети утрачають свої кольори; порожнеча, безжиттєвість усередині і навколо» [Куліш, 1997: с. 34]. З іншого боку, П. Куліш був дуже чутливим до переживання протилежного стану «екзистенційної повноти», який для нього був найдорожчим у цьому світі: саме досягнення цього стану є основою доктрини «хутірської філософії». Ось як він пише про цей стан: «Їдеш степом... дихаєш повними грудьми, довірливо дихаєш, і — нічого не бажаєш. Адже цей дивовижний стан душі — не бажати нічого!.. Нічого не пам'ятаєш; ні про що не шкодуєш, почуваш тільки, що життя, тобто просте відчуття буття — найдорожчий дарунок Провидіння, джерело всіх радостей, усіх поетичних рухів серця... У містах — і особливо у великих містах, де люди заперечують друг у друга кожен крок і на декількох квадратних сажнях будують тисячі своїх виті-

вок, відрікшись від простої природи, витиснувши її зовсім душною цивілізацією, — людина ніколи не добує цього почуття з-під вантажу різних і різних відчуттів, що заповнюють її серце... необхідно повертатися іноді до первісної дикості і суворості душі» [Куліш, 1997: с. 107]. Напевно, В. Петров цілком слушно вбачає у цьому мотиві не просто «русоїзм», але дуже глибоке екзистенційне переживання, яке не завжди може відкритися людині — «чисте і просте почуття буття як здійснення вищої радості, приступної для людини» [Петров, 2000: с. 425].

Стилістична специфіка філософування П. Куліша не залишилася поза увагою дослідників. «Поміж його сучасниками, — писав, зокрема, Ю. Шевельов, — в Україні листи Куліша унікальні своїм темпераментом, своєю філософією і своїм стилем» [Шевельов, 1984: с. 25]. Утім, цю специфіку стереотипно відносили лише до романтизму, не пов'язуючи її з іншими трендами європейського мислення. Так, В. Петров зазначав: «Навряд щоб в історії романтичного світогляду ми стріли в будь-кого іншого отаке своєрідне, як у Куліша, хutorянське засвоєння теми втечі, пустині, відмовлення і природи» [Петров, 2000: с. 428]. Як відомо, у Західній Європі витoki екзистенційної філософії також були безпосередньо пов'язані з романтизмом (С. К'єркегор, Новаліс), отже, це правило природно стосується й П. Куліша. Власне, «хутір» в його філософуванні є світоглядним символом, який за своїм сенсом є прямою «романтичною» протилежністю тому, що у наш час називають «хutorянством», тобто провінційною зануреністю у приземлені потреби та інтереси. У П. Куліша, хоч як це парадоксально на перший погляд, «хутір» є *особливим модусом повноти буття*, цілісності самодостатньої особистості і стійкості до будь-яких викликів цивілізації. Втім, усе це — питома проблематика екзистенційної філософії. І сам П. Куліш дійсно вважає власну філософію справді *універсальною* — такою, що відкриває загальнолюдську правду: «я пишу для хutorян та для тих, хто знає життя хutorів од першої людини Адама (засновника хutorської секти) й до нашого часу» [Куліш, 2005: с. 229]. В його розмислах можна виокремити кілька ключових мотивів і головних тем.

По-перше, це ствердження *свободи людини від диктату наявної цивілізації*. Отже, тут не йдеться про «наївний русоїзм», але поставлено ту фундаментальну проблему, яку у ХХ сторіччі, починаючи з О. Шпенглера, європейська філософія зробила однією з найактуальніших: «Цивілізація, кажуть, веде чоловіка до всякого щастя... А як же ні?.. Що тоді, панове? Де тоді візьмете людей, свіжих душею і міцних здоров'ям, щоб іншим робом зіпсоване по всій землі життя поправити?.. Так покиньте хоч нас, будьте ласкаві, по хutorах про запас: може, ми вашим правнукам згодимося» [Куліш, 1989: с. 250]. Отже, тут йдеться не про «втечу» від історії, а про необхідність збереження народом своєї первинної чистоти, завдяки якій він

завжди може відповісти на виклики історії. Але для цього не можна лише бігти за модою сьогодення. Втім, наявна «цивілізація» постає у П. Куліша насамперед як сукупність *спокус* для вільного людського духу. Тому її оцінено саме з моральнісної точки зору: «Покиньте, кажете, свої прості хуторянські звичаї — будете багаті. А нащо ж нам, панове, багатшими бути? Хіба в нас їсти й пити нічого або нема сорочки, свитини й кожушини, або не тепло нам у нашій хаті, або нема простору кругом хати, або нізачо нам справити по своєму закону весілля, чи родин, чи хрестин, чи чого? Нащо ж нам те нависне багатство?.. Щоб не така душа була в нас проста й милосердна?» [Куліш, 1989: с. 250].

Виходячи з цього, П. Куліш розгортає критичний погляд на зв'язок між «зовнішньою» культурністю мешканців міста та їхньою внутрішньою моральною та екзистенційною спустошеністю. Він указує на поруйнування цілісності людини, яка є штучно відірваною від продуктивної праці, а відтак втрачає здатність до справжньої творчості, стає лише «споживачем» культури, орієнтуючись на «легкодуху» моду: «Величаються своїми архітектурами та живописами, та театрами, та музикантами і поезією, а того й не збагнуть, що все те іскуство велике служить найбільш людській гордині та розкоші і що вже не народ править художниками, а блискуча купа людей легкодухих, которі знають тільки восторги ніги нікчемної і не розуміють восторгів великої праці кривавого поту за людське благо» [Куліш, 1989: с. 254]. Все це автор виводить із власного досвіду: «Маючи по кілька місяців підряд стосунки з людьми — або майже, або зовсім неграмотними, я, порівнюючи їх із рухомими й словомовними продуктами книжної науки, скидав багато ціни цим останнім. Майже з відчаєм у душі, я тільки на рівні неграмотності та на рівні найвищого розумового розвитку бачив людей, не скалічених розумово й морально» [Куліш, 2005: с. 144]. Не важко помітити, що така моральнісно-екзистенційна критика ненормального стану культури, яку ми бачимо у П. Куліша, є дуже схожою на таку саму критику, яку у цей самий час у своїх публіцистичних трактатах розгорнув Л. Толстой. Утім, якщо трактати й погляди Л. Толстого одразу ж стали всесвітньо відомими та авторитетними, то конгеніальні праці П. Куліша з цієї тематики замовчують ще й до нашого часу (характерно, що в уже цитованій досить обсяговій і систематичній «Історії української філософії» В. Горського цієї тематиці практично не приділено уваги).

Отже, по-друге, там, де «прогресивні» письменники його часу бачили тільки «темне» і «забите» сільське життя, П. Куліш, навпаки, вбачає *найкращі умови для високоморального життя*: «Не завидуємо ми ні городянським дивам великим, ні городянському комфорту; бо що нам по тому всьому, коли в городах тільки сота доля Божого люду живе в достатках і всіма тими дивами користується, а тисячі голів людських, як риба об лід,

побивається, і розум їх, як та дитина в чужої матері, чучверіє і проти простого, свіжого розуму сільського чи хуторянського не встоїть» [Куліш, 1989: с. 254]. «Ей, хуторяне, панове-браття! Люди свіжі, незатуманені і од праведного Бога не одведені!» [Куліш, 1989: с. 253]. Отже, для його «прогресивно мислячих» співрозмовників є одна порада: «оставайтеся собі при своїй городянській філософії, а нам дозвольте нову селянську філософію проповідати, взявши її прямісінько з тої книжки, котру сотнями років великі города затуманюють, та й досі не затуманили» [Куліш, 1989: с. 254—255]. Звідси випливає й специфічне розуміння П. Кулішем смислу історичного поступу: «нехай би через науку, через освіту простого нашого люду не меншало. А то, хто вихопиться в письменні, в тямущі книжкові люди, — уже й не наш... Мій Боже! Чи то ж наш простий люд не варт, щоб ми його образу подобилися! Та ж ніяка наука такого правдивого серця не дасть, як у нашого доброго селянина або хуторянина» [Куліш, 1989: с. 279]. Отже, життя з «правдивим серцем» є *метаісторичним ідеалом*. Очевидно, що тут П. Куліш в ідейному плані набагато випередив свій час, оскільки за його доби панували так звані «теорії прогресу», згідно з якими будь-які історичні зміни вважали кориснішими, ніж збереження традицій. Фактично тут П. Куліш формулює *моральнісний критерій історичного прогресу*.

По-третє, П. Куліш формулює не «прогресивне» (у зазначеному вище сенсі), а, так би мовити, *метаісторичне* розуміння природи *справжнього знання*, спертого на Біблію: «У нас, панове, наука своя, тисячолітня: вона навчила нас більше слухати праведного Слова Божого, аніж лукавої панської мови» [Куліш, 1989: с. 250]; утім, «знов же, коли треба на світі таких, щоб усяку премудрість книжну розуміли, то, певно, треба і те, щоб чоловік читав тільки одну книжку, великий Завіт великого всемирного Учителя, а Божий мир розумів більш серцем, ніж головою» [Куліш, 1989: с. 250]. І тому, пише П. Куліш, «наука, вченість і взагалі так звана просвіта не є безумовним добром для людства; що преса, яка замінила для людини не тільки живе, а й писане слово, не повинна вважатися взагалі джерелом живої води; що в просвіті, яку продукують столиці, багато лиха й непевна частка добра; що друковане слово, яке ллється на публіку зливою, не дає жититися іншими джерелами життя» [Куліш, 2005: с. 143]. У цьому філософ убачає глибинну закономірність людського духу, яка полягає в тому, що останній завжди зберігає інтенцію до самооновлення та самоочищення. Тут філософ певним чином концептуалізує світоглядний імператив цілісної людини, яка здатна творчо опановувати світ і саму себе, а також імператив поваги до індивідуальності як творчої істоти. Як і в пізнішому екзистенціалізмі, тут наголошено здатності «природного» розуму людини (ідея *lumen naturalis*), завдяки якому реалізується принцип *humanitas* у царині духовної культури.

Зазначений закон філософ убаचाє й у важливій особливості християнського розуму: «Подібно як божественній дитині поклонялися тільки найнеосвіченіші та найосвіченіші люди... Середина між двома крайнощами не помітить її народження, а коли помітить, то вчинить із нею так, як чинили біблійні гонителі з уособленою ідеєю одвічної істини й життя» [Куліш, 2005: с. 250]. І тому спостерігаємо закономірність, згідно з якою дуже часто «зневаження гордого перетворюється в шаленство; він розбиває тендітну посудину істини, посудину життя, уявляючи, що вміст її просочиться в землю й навіки шезне» [Куліш, 2005: с. 153]. Таким чином, можна сказати, що П. Куліш формулює певний екзистенційний критерій мудрості: це здатність до цілісного світобачення, яке людина втрачає у дитинстві і до якого може повернутися лише у справжній зрілості; втім, дуже часто люди залишаються десь на середині цього шляху й тому намагаються підмінити справжню мідрість власним «шаленством», під яким автор, очевидно, розуміє наполягання на власних упередженнях усупереч справжній мудрості.

Звідси, по-четверте, принципова критика спертої на власний болісний досвід П. Кулішем *екзистенційних засад існуючої системи освіти*. Його роздуми з цього приводу є дуже експресивними: «Відвідування професорських лекцій було для мене, як я бачу тепер, звичайнісіньким гайнуванням часу, гайнуванням життя. В науці, з якої треба починати освіту розуму, в науці народознавства, мої професори були ще більш обскуранти, ніж я сам. Сліпці водили сліпців, величаючись перед так званим темним людом своєю сліпотою. Усе, що вони вчитали в книжках таких самих обскурантів, якими були самі, падаючи у свіжий ґрунт юнацького розуму, не давало сходів. Професорські голови були коморами для зсіпки зерна, але не полями, які відроджують зерно сторицею» [Куліш, 2005: с. 214]. Виявилось, пише П. Куліш, «усе, що я знав з дитинства, в очах моїх наставників було ознакою неучтва, грубого смаку, майже циганства... Але потім, у міру того, як я розлучався з моїми наставниками і взагалі з ученими людьми, мій старий світ, мій, так би мовити, допотопний світ, воскресав у глибині моєї душі» [Куліш, 2005: с. 159]; утім, він «не протестував, але усвідомлював, що порине в якесь море дурості, яке всі називали наукою, освітою, просвітою» [Куліш, 2005: с. 159]. Отже, тут П. Куліш висловлює прозріння про необхідність *зміни самої парадигми освіти*, яка має спиратися не на заперечення багатовікового досвіду народу і виробленого ним світогляду, а на органічне поєднання цього досвіду з досягненнями сучасної науки. Натомість, пише П. Куліш, «зближуючись з простонародним життям, так би мовити, з вдячністю за те, що в ньому минуло наше дитинство, ми побачили в цьому житті озброєним наукою зором багато невідомого нашим наставникам та, між іншим, упевнилися, що простонародне українське життя є цілим

світом самостійних понять людини про те, як їй бути на світі. Життя це, як ми побачили, не таке мілкодонне та вузьке, щоб його вичерпати спостережливим розумом протягом короткого часу» [Куліш, 1989: с. 529—530]. Як відомо, у філософії ХХ сторіччя відбулася певна реабілітація форм «первісного мислення» (К. Леві-Строс) та «істини міфу» (К. Гюбнер) завдяки виявленню у домодерних способах мислення таких можливостей, які були втрачені пізніше, за доби Просвітництва. Втім, наведені розмисли П. Куліша вже є прозріннями щодо названих «поворотів» у філософії наступного сторіччя.

Окреслені ідеї П. Куліша певною мірою випереджають не тільки виникнення екзистенційної філософії, але також і той підхід до аналізу цілісності феноменів людського буття, який пізніше був напрацьований Київською світоглядно-антропологічною школою. Зокрема, йдеться про концепцію духовно-практичного опанування світу, що посідає проміжне місце між практикою та теорією, синтезуючи їх у нову якість. Специфіка духовно-практичного опанування дійсності, за визначенням В. Шинкарука, полягає в тому, що тут «подолання “чужості” світу реалізується шляхом створення образів його іншого, ідеалізованого і бажаного стану у відповідності до ідеалів *істини, добра і краси*» [Шинкарук, 1985: с. 28]. Духовно-практичне опанування реальності не означає її «ідеалізації» як позбавлення конкретики; це ідеалізація як оцінка з точки зору суспільних і загальнокультурних духовних ідеалів істини, добра і краси, всієї конкретики культурно-історичного та моральнісного буття людей. Онтологічна наявність у культурі трійки первинних цінностей (істини, добра і краси) утворює фундамент і першооснову для розгортання всієї сукупності ціннісно-смислових визначень цієї культури, що окреслюють простір людського буття. Як відомо, універсальний «механізм» культури вимагає від людини специфічного типу активності, спрямованої на самоперетворення. Як писав В. Малахов, «людська цілісність» (що передбачає принцип свободи і сутнісну ієрархічність людської істоти) унеможливорює «перетворення самої людини на виключно внутрішньо-культурну істоту» [Малахов, 1984: с. 89]. Людина має культивувати у собі певну якість, яку традиційно називають *самістю* або «суб'єктивністю» (не у психологічному розумінні), яка постійно є *надлишковою* щодо наявних смислів і форм культурної діяльності, зберігаючи критичне ставлення до них. Отже, саме у спадщині П. Куліша можна побачити «зерно» цих ідей сучасної української філософії.

Слід також відзначити наявність у П. Куліша цілої низки ідей, які набули подальшого розвитку в екзистенціалізмі ХХ сторіччя. Зокрема, П. Куліш характеризує *екзистенційні параметри художнього світу*, створеного митцем, великою мірою випереджаючи у цьому мислителів ХХ сторіччя: «людина, яка усе життя провела у спогляданні прекрасного світу Божого,

людина, що тисячу разів відчувала достоїнство свого таланта в пластичному відтворенні цього прекрасного Божого світу, не впаде у відчай від того, що сучасники не відвели їй місця між найвищими талантами. Як ні важко для художника задовольнити вимогам смаку освіченого суспільства, але набагато важче задовольнити власному... до незмоги строгому смаку. Якщо ж художник здійснив свій ідеал у можливому для нього ступені, то не можуть його вивести із самозадоволення ніякі осудження записних суддів мистецтва. Навіть і в самоомані знайде він опору проти розпачу» [Куліш, 1997: с. 157]. Як відомо, саме такий погляд на сутність художньої творчості запанував в естетиці ХХ сторіччя, в якій було відкрито феномен так званих «художніх світів», тобто специфічної реальності, створюваної мистецтвом як форма повноцінної самореалізації людини. Будь-який художній твір — це не просто автономний світ, а свого роду органічна, буттєва цінність, яка має свої екзистенційні та духовні рівні. У деяких випадках найвизначніших творів маємо феномени художніх універсумів культури. Художнє образотворення є структурним аналогом духовних процесів, екзистенційних зусиль людини.

Крім того, у листі до О. Милорадовичівни П. Куліш також дає яскраву феноменологію *граничних прагнень людської душі*: «чоловік шукає по світу свого святого ідеалу і де що знайде хоч трошки на його схоже, зараз, як та квітка до сонця, обертається туди серцем і вірує легко, як мала дитина, і душею радіє і розумом перед своїм кумиром никне, і страшно йому глянуть на його зневіряючись. Де голос озветься до його, мов би з глибокої і божественної душі, — уже в його серце не на місці. Де чиста краса майне перед ним ніби тільки краєм небесної одежі своєї — уже роєм перед його очима гуляють краснії Божі дива, котрими живе, котрих до скону жадає всяка артистична душа» [Куліш, 1984: с. 139]. Тут бачимо аналогію ідей людської екзистенції як «проекту», завжди орієнтованого на цінність іншої людини, тільки через яку відкривається смислова повнота буття. У свою чергу, в листі до І. Пулюя він окреслює *соборний, комунікативний спосіб реалізації ідеалу життя*: «Звершеного духу між людьми нема. Один ближче, другий далше стоїть від ідеалу звершення, від Отця нашого небесного, та вже й тим треба вдовольнитись, що силкується чоловік бути так звершеним, як той височенний ідеал, що на його вказав наш Христос. Коли так самі робитимете, то й од Вас не вимагатимуть приятелі всієї повні добра духового, яке собі думкою здумали. Так один одного підпираючи лагідністю, не падатимемо серед ледачого, безголового натовпу людей, що бувають мов звірята, одне одного тиснучи, гоняючи, жеручи» [Куліш, 1984: с. 203]. Тут також певною мірою можна вбачати прообраз «філософії діалогу» ХХ сторіччя. Сутнісною ознакою того, що мовою філософії називають діалог, є феномен самоіншування суб'єкта, що у граничних ви-



падках може ставати формою трансценденції і відповідного духовного досвіду. Діалог є специфічним режимом комунікації, за якого відбувається зміна ціннісно-сміслових установок суб'єктів спілкування, змістовне збагачення їхніх «внутрішніх світів», що виявляються потім у змінах стратегій їхньої соціальної практики.

Нарешті, слід також відзначити у спадщині П. Куліша наявність елементів *екзистенційної історіософії*, тобто осмислення історичних подій з точки зору втілення у них певних прагнень людського духу. Зокрема, він глибоко осмислює у цьому ключі подію хрещення Київської Русі як певний «проект» її подальшої культури і характеру народу, що розвивався у наступне тисячоліття. Як пише П. Куліш, «православ'я, яке проникло до нас із Візантії, не пригнітило нас, як латинство закарпатську Європу, і це тому, що наше ставлення до наших просвітителів було зовсім інше. Ми були грозою для метрополії християнства, а не вона — для своєї нової колонії. У закарпатській і завіслянській Європі — навпаки. Там приймали християнство, аби врятуватись від сильного; ми прийняли християнство з людської прихильності до найслабшого. Нашу роль щодо запозичення християнства повторила на собі Литва, яка засвоїла віру й культуру народу ослабленого, ладного, здається, зникнути, як зникла з часом Візантійська імперія. Тому ні Візантія нас не душила православ'ям, ні ми — Литву» [Куліш, 2005: с. 215]. Саме такий характер християнства і зробив його народним, тим самим глибоко вплинувши й на формування українського національного характеру.

Дійсно, відомо, що коріння цивілізаційного розділу Європи на Західну та Східну знаходиться у тому способі, яким нові «варварські» етноси долучали до християнської та античної традицій. Якщо на Заході вони переважно поставали в ролі завойовників, що переселялися безпосередньо на територію старої цивілізації (яка перед тим кілька сторіч сама завойовувала і гнобила їх), то на Сході Європи, навпаки, народи здебільшого залишалися на своєму місці, приймаючи нову для себе віру і культуру *не як здобич, а як дар*. (Навіть розселення слов'ян на Балканах та їхні війни з Візантією не заторкували їхніх власних теренів і взагалі теренів старої цивілізації.) Вже у цій різниці способів «європеїзації» були закладені передумови різниці не тільки національних характерів, але й різних напрямків еволюції християнства, різного ставлення до культурної традиції на Заході та Сході нової Європи.

У цьому контексті цікаво відзначити, що свого часу саме християнська культурна традиція врятувала предків сучасних українців від зникнення в історичне небуття. На цей дуже важливий історіософський аспект нашої спадщини свого часу звернув увагу саме П. Куліш. Йдеться про часи після татарської навали. «Початок християнства, — писав П. Куліш, — *de facto*

ставсь на Україні не тоді, як торгові Гречане за Олега та Ігоря нахилили декого з киян у свою віру, — не тоді, коли церкви будувались княженецьким коштом, а княженецькі попи з оружньою дружиною ганяли по гаях за давніми слов'янськими одправами; ставсь він тоді, як люди опинились у своїй волі на спустошених варязьких городищах та селищах, а ченці з попами мусили обернутись до його по-апостольськи з дружньою намовою. Київ стався ще раз розсадником Христової віри, тільки вже без примусу» [Куліш, 2007: с. 303]. Отже, і тут виявлення екзистенційного змісту історичних явищ дає філософові змогу виявити їхню глибинну закономірність. Йдеться насамперед про те, що найглибше засвоєння християнства відбулося тоді, коли саме історичне життя примусило народ до виявлення в собі християнських рис характеру.

Всі відзначені вище елементи екзистенційної філософії П. Куліша є елементами певної смислової, світоглядної єдності. Останню можна визначити як глибокий *духовний оптимізм*, який завжди є притаманним філософії П. Куліша. Цей духовний оптимізм сам філософ сформулював у яскравому афоризмі, який певним чином можна вважати одним із законів історичного буття народу: «Люд оновився. Він оновлюється і оновлюватиметься вічно, доки повторюватиметься в ньому непорочне дитинство. Хоч би як ухилилися премудрі й розумні від ідеї царства Божого, нам відкрито одвічне, як саме життя, джерело оновлення; лишається одна турбота — не засмічувати його своєю неправдивою мудрістю» [Куліш, 2005: с. 250]. Вражає, наскільки ця думка П. Куліша є близькою і до народного світогляду (який ясно відобразився, зокрема, у прислів'ях і піснях), і до багатьох прозрінь філософії ХХ сторіччя. Зокрема, йдеться не тільки про вже згадану реабілітацію «первісного мислення» та сили *lumen naturalis* у людському розумі, але й про постійну наявність у ньому суто екзистенційного мотиву — прагнення до оновлення у свободі.

Загалом філософська спадщина П. Куліша цілком органічно вписується у традицію, яку називають «християнською філософією екзистенції» або просто «християнським екзистенціалізмом». Специфічність останньої полягає в тому, що філософування відбувається так, нібито істин віри ще не існує і їх неначе наново перевідкривають, виходячи з глибин власного життєво-душевного досвіду. Як зазначає І. Лепп, «нічого дивного немає в тому, що впродовж багатьох століть саме християнські мислителі, а серед них найбільш автентичні містики, сповідували екзистенціалізм, тоді як атеїстичний екзистенціалізм, незважаючи на його недавній успіх серед “людей з вулиці”, є лише аномалією» [Лепп, 2004: с. 62]. Отже, такий спосіб філософування став надзвичайно актуальним для християнських мислителів світу — секуляризованого та атеїзованого. У нашому ж випадку «християнський екзистенціалізм» П. Куліша є певним містком між

традиційним народним світоглядом, що існував упродовж багатьох сторіч, та модерною українською культурою, яка формувалася у XIX сторіччі і одним із творців якої був сам П. Куліш.

Підсумовуючи, можна сформулювати три коротких висновки: 1) П. Куліш виявив надзвичайно сміливий для свого часу та оточення метод рефлексії над наявним життям — з точки зору базових станів світопереживання, які пізніше набули назви «екзистенційної порожнечі» та «екзистенційної повноти»; 2) це, у свою чергу, дало йому змогу розвинути плідну критику цивілізації в контексті метаісторичних констант людського буття; 3) окремі розмисли П. Куліша мають евристичність для сучасної історіософії, філософської антропології, естетики та досліджень глибинних рис українського національного характеру.

#### ЛІТЕРАТУРА

- Аббаньяно Н.* Введение в экзистенциализм. — СПб.: Алетейя, 1998. — 507 с.
- Вибрані листи* Пантелеймона Куліша, українською мовою писані. — Н.-Й.; Торонто: УВАН, 1984. — 326 с.
- Горський В.С.* Історія української філософії: Навчальний посібник. — К.: Наукова думка, 2001. — 425 с.
- Куліш П.* Листи до М.Д. Білозерського / Упор. О. Федорук. — Львів; Н.-Й.: видання М. П. Коця, 1997. — 224 с.
- Куліш П.* Погляд на усню словесність українську [Публікація] // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. — Львів, 2007. — Вип. 41. — С. 302—306.
- Куліш П.* Твори: У 2-х т. — К.: Дніпро, 1989. — Т. 2. — С. 256—291, 523—535.
- Куліш П.* Хутірська філософія і віддалена од світу поезія. — К.: Український світ, 2005. — С. 139—381.
- Лепп І.* Християнська філософія екзистенції. — К.: Пульсари, 2004. — 148 с.
- Малахов В.А.* Культура и человеческая целостность. — К.: Наукова думка, 1984. — 162 с.
- Петров В.* Куліш-хуторянин (Теорія хуторянства і баївшанський період 1853—1854) // Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. — К.: ФСРМ, 2000. — Вип. 37—38. — С. 420—432.
- Шевельов Ю.* Кулішеві листи і Куліш у листах // Вибрані листи Пантелеймона Куліша, українською мовою писані. — Н.-Й.; Торонто: УВАН, 1984. — С. 19—57.
- Шинкарук В.И.* Духовная культура — человек — искусство // Искусство в мире духовной культуры / Под ред. В. И. Шинкарука. — К.: Наукова думка, 1985. — С. 11—32.
- Щурат В.* Філософська основа творчості П. Куліша // Хроніка-2000. Український культурологічний альманах. — К.: ФСРМ, 2000. — Вип. 39—40. — С. 92—115.

---

*Віра Даренська* — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії культури і культурології Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля (м. Луганськ). Сфера наукових інтересів — філософська антропологія, культурологія, філософське українознавство, традиційна народна культура.

---

---

Олександр  
Пустовіт

## ПРИНЦИП НАЙБІЛЬШОЇ ДІЇ У ДРАМАТУРГІЇ ПУШКІНА

---

«Драматический поэт, беспристрастный, как судьба, ... не должен ... хитрить и клониться на одну сторону, жертвуя другою... Не его дело оправдывать и обвинять, подсказывать речи. Его дело воскресить минувший век во всей его истине».

*А. Пушкин*

«...истины в ее догматическом виде Пушкин не дает, он огораживает пространство, где мы могли бы встретиться с нею сами».

*Н. Берковский*

Широко відомими є слова В. Белінського про пушкінську спадщину: «Пушкін належить до явищ, які вічно живуть і рухаються, не зупиняючись на тій точці, на якій надибала їх смерть, але продовжуючи розвиватися у свідомості суспільства». Чому це так? Яким є джерело цього руху?

«Рух є існуюча суперечність», — писав старший сучасник Пушкіна Гегель [Гегель, 1932: с. 100]; поняття «рух» та «суперечність» у нього тяжіють до злиття.

Категорії руху та суперечності не тільки перебувають у центрі гегелівської діалектики, але й являють собою головні, центральні категорії пушкінського мислення. Про *антиномійну природу пушкінського художнього мислення* писав російський філософ і пушкініст С. Франк: «Це живе відання або, точніше, життя, що пізнало себе, не вичерпується жодними “думками” або “ідеями”. Його *ідеальний зміст можна виразити лише в комплексі*

---

© О. ПУСТОВІТ, 2010  
© Переклад з російської  
В. Недашківського, 2010

*протиборчих ідей, які взаємно врівноважують одна одну* (курсив мій. — О. П.) — це “поєднання протилежного та гармонія різнорідного”, як визначає власне життя стародавній Геракліт... Його життєва мудрість побудована на принципі збігу протилежностей, єдності різнорідних і протиборчих потенцій буття. Тому всі спроби приписати Пушкіну якесь однозначне відсторонено-визначене ставлення до проблем життя, відшукати у нього “світоспоглядання”, ґрунтоване на якомусь *одному* (курсив мій. — О. П.) принципі, задалегідь є безнадійними й методологічно хибними. Ці спроби постійно повторюють у літературі про Пушкіна: навіть така людина, як Достоевський, не втрималася від спокуси (як уїдливо зауважує Костянтин Леонтьєв) “перетворити героїчного, чуттєвого, язичницького Пушкіна на смиренного християнина” (причому не треба забувати, що ця протилежна характеристика Леонтьєва так само є *однобічною*)» [Франк, 1990: с. 446].

С. Кибальник, автор дослідження «Художня філософія Пушкіна», з приводу думки С. Франка пише: «Думка ця відкриває перед літературознавством завдання щодо встановлення тих меж, до яких та чи та істина, згідно з Пушкіним, виявляється правильною (курсив мій. — О. П.): адже багато які його твори, такі, як “Граф Нулін”, “Мідний вершник”, “Анджело”, мають засадово достатньо загальну філософсько-історичну або морально-соціальну антиномію (випадку та закономірності, держави та особистості, закону та милосердя) і в ході художнього осягнення саме й установлюють складне співвідношення між різними правдами» [Кибальник, 1999: с. 27—28].

Докладний аналіз одного з таких конфліктів «між різними правдами» (саме так Гегель характеризує сутність *трагічного* конфлікту) виконано у коментарі автора цієї статті до трагедії Пушкіна «Моцарт і Сальєрі» [Пустовит, 2006: с. 478—534].

Отже, С. Франк зближує поезію Пушкіна з філософією Геракліта (яка є *філософією руху*; центральне положення її, як відомо, — «*все плине*»). Так само вчиняє й інший знаний пушкініст, М. Гершензон, присвячуючи цій темі (Геракліт і Пушкін) обсягову працю [Гершензон, 1995: с. 7—121]. Але філософія Геракліта — один з витоків філософії Гегеля (Гегель сказав одного разу, що немає жодного положення Геракліта, яке він не взяв у свою логіку [Гегель, 1932: с. 246]).

Таким чином, доходимо висновку про те, що слід очікувати на певну схожість між філософією Гегеля та особливостями творчого методу Пушкіна [Пустовит, 2002: с. 54 — 59; Пустовит, 2004: с. 171—181].

Порівняйте тезу С. Франка про антиномійну природу пушкінського художнього мислення з висловлюванням старшого сучасника Пушкіна Гете: «Я майже починаю вірити, що, мабуть, лише самій тільки поезії може вдастися виразити певною мірою такі таємниці, які у прозі зазвичай вида-

ються абсурдними, оскільки вони можуть бути виражені тільки у суперечностях, які є неприйнятними для людського розсуду» [Волков, 1973: с. 188]. Гете стверджує: «Подейкують, що між двох протилежних думок перебуває істина. Аж ніяк! Між ними перебуває *проблема* (курсив мій. — О. П.), те, що недоступне оку, — *вічно діяльне життя, мислиме у покої* (курсив мій. — О. П.)» [Гете, 1964: с. 332].

Мислення Пушкіна є *проблемним*, він, як істинний філософ, не стільки відповідає на питання, скільки ставить їх. (До речі, Пушкін посідає в російській літературі таке саме місце, як Гете в німецькій [Данилевский, 1999]).

Отже, «проблема — вічно діяльне життя, мислиме у покої». Для того, щоб зрозуміти, яким чином Пушкін утілює у творах проблеми, звернемося до його *картини світу*, яка являє собою систему протилежностей.

Що таке картина світу? Це система інтуїтивних уявлень про реальність. Згідно з В. Рудневим, головний інструмент при описі або реконструкції картини світу — це бінарна опозиція, подвійність сприйняття навколишнього світу: «праве — ліве», «добре — погане», «близьке — далеке», «ми нуле — майбутнє», «тут — там» тощо.

Роль бінарних опозицій, відкрита у ХХ сторіччі, воістину не знає меж: їх уживають у діапазоні від віршованого ритму, побудованому на бінарному чергуванні найдрібніших одиниць мови (наголошуваний склад — ненаголошуваний склад), до біологічних ритмів дня та ночі, зими та літа, а також культурних ритмів: ідеалістична культура — матеріалістична культура. Тому дослідники підкреслюють важливість такого чинника, як білінгвізм (двомовність) у широкому розумінні цього слова. Ми не можемо зрозуміти світ до кінця, і ця неможливість розуміння компенсується бінарною *доповняльністю* точок зору на світ. У цьому полягає суть культурологічної концепції Ю. Лотмана, а також філософська суть принципу доповняльності Н. Бора [Руднев, 1999: с. 38—39].

Знаний літературознавець та культуролог ХХ сторіччя Ю. Лотман зіставляє художні відкриття пізнього Пушкіна з принципом доповняльності Нільса Бора: «Художні відкриття пізнього Пушкіна можна було б зіставити з принципом доповняльності Нільса Бора. Те, що один і той самий символ може, наповнюючися протилежними значеннями, *подати несумісне як аспекти єдиного* (курсив мій. — О. П.), робить твори Пушкіна не тільки фактами історії мистецтва, але й етапами розвитку людської думки» [Лотман, 2005: с. 814].

Розгляньмо на конкретному прикладі, яким чином суперечності пушкінської картини світу втілені в його творчості. До найвищих досягнень пушкінського генія належать чотири маленькі трагедії 1830 року. Навіть їхні назви («Скупий лицар», «Бенкет під час чуми», «Моцарт і Сальєрі», «Кам'яний гість») утілюють суперечності, є парадоксальними. Лицар не

має бути скупим (щедрість — одна з чеснот, притаманних шляхетній людині), під час чуми не бенкетують, статуя є нерухомою й не може піти в гості. У кожній трагедії є пара гранично контрастних, протилежних одна одній діючих осіб: Моцарт — Сальєрі, Альбер — Барон, Гуан — Командор, Голова — Священик. Таким чином, *драматургічна тканина створена з діалогічно взаємодіючих протилежностей*.

«Рух є власне існуюча суперечність», — стверджує Гегель. У Пушкіна протилежність двох членів бінарної опозиції є засадовою для драматургічного конфлікту: протиборчі персонажі втілюють кожний відповідну якість. Суперечність, конфлікт між ними зумовлює розгортання сюжету. Таким чином, *кожна з маленьких трагедій є втіленням процесу, рушійною силою якого є суперечність*.

Наведемо кілька бінарних опозицій: «рух — нерухомість», «непостійність (мінливість) — постійність (вірність)», «життя — смерть», «щастя — нещастя», «жива людина — статуя».

Моцарт, Альбер, Гуан увіч асоціюються з першим членом кожної з опозицій, а їхні антагоністи — Сальєрі, Барон, Командор — з другим. Тому Ахматова у праці про трагедію «Кам'яний гість» зближає Моцарта, Гуана та Альбера: «Певною мірою всі перші персонажі маленьких трагедій Пушкіна чимось схожі один на одного. Гуан, Моцарт та Альбер — це одна й та сама людина в різних костюмах та у різних становищах» [Ахматова, 1996: с. 127]. «Дон Гуан — той гультай, яким були Альбер та Моцарт», — стверджує, посилаючися на Д. Дарського, Р. Якобсон [Якобсон, 1987: с. 147; Дарський, 1915: с. 53]. Легко помітити, що Сальєрі, Барон і Командор також чимось схожі один на одного.

У блискучій праці Я. Голосовкера «Достоевський та Кант» показано, яким чином знамениті філософські антиномії Канта втілені в романі Достоевського «Брати Карамазови». Тканина пушкінських трагедій також сплетена з антиномією. Щоправда, Пушкін значно лаконічніший, ніж Достоевський: «запаморочлива стислість» — так характеризує Ахматова стиль «маленьких трагедій». Отже, творчий метод Пушкіна-драматурга, з одного боку, передбачає художні відкриття Достоевського, а з іншого — він ґрунтований на засвоєнні та творчій переробці досягнень Шекспіра [Пустовит, 2009: с. 242—246].

Достоевський у романі «Брати Карамазови» пише про красу: «Краса — це жахлива річ! Жахлива, оскільки невизначувана, а визначити не можна тому, що Бог задав самі тільки загадки. Тут береги сходяться, тут усі суперечності разом живуть... Краса! Перенести я притому не можу, що інша, навіть вища серцем людина та з розумом високим, починає з ідеалу Мадонни, а закінчує ідеалом содомським. Ще страшніше, хто вже з ідеалом содомським у душі не заперечує й ідеалу Мадонни, і палає від нього

серце його, воістину палає... Ні, широкою є людина, надто навіть широкою, я би звужив. Чорт знає, що це таке, ось що! Що розумові уявляється ганьбою, то серцеві суцільною красою. Чи ж у содомі краса? Повір, що у содомі-то вона й сидить для переважної більшості людей, — чи знав ти цю таємницю чи ні? Жажливим є те, що краса є не тільки жажливою, а й таємничою річчю. Тут диявол з Богом бореться, а поле герцю — серця людей» [Достоевський, 1991: с. 123].

Я. Голосовкер відзначає: «І це розуміння краси як здійсненої суперечності, як естетичної категорії трагічного завершено висловом, який міг би бути девізом усього роману та творчості Достоевського: “Тут диявол з Богом бореться, а поле герцю — серця людей”. А якщо докласти кантівський словник, то це означає: “Тут Антитеза з Тезою бореться, а поле герцю — роман Достоевського”» [Голосовкер, 1998: с. 210].

Бог та диявол, про яких говорить герой Достоевського, — це полюси середньовічної теоцентричної картини світу. Бог є Істина, Добро та Краса. Чим ближче до Бога, тим їх більше. Антипод Бога — це Зло та Потворність. У середньовічній теоцентричній картині світу Добро та Зло, Прекрасне та Потворне, сльози (трагічне) та сміх (комічне) виразно розділені, протиставлені та ієрархічно співвідпорядковані: перше — вище (краще), друге — нижче (гірше). Щойно з настанням доби Відродження принципом світогляду стає не теоцентризм, а антропоцентризм (засада гуманістичного мислення — центральність людини у Всесвіті), проблема ускладнюється. Діалектичне мислення романтиків зближує Добро та Зло, Прекрасне та Потворне: «Зло почали розглядати як діалектичний момент добра або, у будь-якому разі, як момент загального розвитку, що знімає протиставлення добра та зла (думка, закладена у “Фаусті” Гете, а згодом з неймовірною енергією розвинена неоромантиком Ніцше» [Зенкин, 1993: с. 140].

Характеризуючи творчість старшого сучасника Пушкіна, великого іспанського живописця Ф. Гойя, мистецтвознавець А. Якимович пише про те, що правдиве зображення абсолютно нерозчленовуваної суміші прекрасного та огидного, людяного та тваринного, високого та низького стає магістральною лінією художнього мислення. Саме така *нерозчленована суміш* протилежностей (їх взаємодія) й має місце у текстах Пушкіна (і Достоевського, його учня та послідовника): «Тут Антитеза з Тезою бореться, а поле герцю — трагедії Пушкіна». «*Маленькі трагедії*» є *проблематичними, оскільки вони — це втілені суперечності*.

Що прекрасніше — вірність та постійність чи мінливість та повнота життя? Хто кращий — легковажна Лаура чи Анна, яка оплакує загиблого чоловіка («вдова должна и гробу быть верна»)? Відповіді можуть бути різними. Відзначимо оцінки Ахматової: «На прикладі того, як Пушкін зображає Донну Анну, можна ще раз здивувати, з яким мистецтвом він відділяє



своє ставлення до неї (авторський голос) від ставлення до неї Дона Гуана... Для Дона Гуана Донна Анна — янгол та спасіння, для Пушкіна — це дуже кокетна, цікава, легкодуха жінка й святениця. Пушкін не пробачає їй посмертної зради Командорові... Ми навіть не знаємо про її долю — чи померла вона, чи знепритомніла, це геть зовсім не важливо, адже це не Тетяна, не Русалка, яких треба звеличити, а щось на кшталт Ольги Лариної. Наскільки вона огидна авторові, впливає з порівняння тону, яким він говорить про двох інших жінок (Лауру та Інезу. — *О. П.*). Від Лаури автор у захваті — їй усе дозволено, аж до любовного побачення біля трупа вбитого через неї Дона Карлоса; здається, що сам автор ладний втішати її серенадами та вбивати суперників на перехрестях. Вона — у сьайві безсмертного мистецтва. Це — юність Пушкіна, це — музика» [Ахматова, 1996: с. 127—128].

Хто поводить себе більш гідно — бездоганно відданий і постійний Командор, який «не прийняв би к себе влюбленої дами, когда б он овдовел» (щоправда, свою кохану дружину він «взаперти держал»), або Дон Гуан, який живе виключно теперішнім і визнає за Лаурою таку ж свободу, яку він дозволяє собі?

Яка філософія є істинною — філософія «тут і тепер» чи філософія, ґрунтована на відданості минулому та турботі про майбутнє?

Все це — проблеми, поставлені Пушкіним. Ще 1826 року, задовго до болдінської осені, у листі до Катеніна Пушкін зауважує: «Однобічність — це пагуба думки» [Пушкін, 1978: с. 212]. Відзначимо — не тільки думки! Однобічність може призвести до фанатизму та демонізму. Молодший сучасник і співрозмовник Пушкіна Гоголь пише у «Вибраних місцях з листування з друзями»: «Однобічні люди й притому фанатики — болячка для суспільства... вони переконані, що увесь світ бреше й тільки вони говорять правду... Однобічна людина самовпевнена; однобічна людина зухвала; однобічна людина всіх налаштує проти себе».

Деякі персонажі «маленьких трагедій» є однобічними (фанатичними, демонічними), наприклад Барон із «Скупого лицаря» або Лаура та Дон Гуан з «Кам'яного гостя». Справді, домінуюча риса Барона — скупість, а згадані персонажі «Кам'яного гостя» — втілена легковажна пустотливість. Вони живуть виключно теперішнім, минуле та майбутнє для них майже не існують. Саме так можна зрозуміти розмову Лаури та Карлоса про Гуана (і про майбутнє Лаури):

*«Дон Карлос:* Так ты его любила. *(Лаура делает утвердительный знак.)* Очень? *Лаура:* Очень. *Дон Карлос:* И любишь и теперь? *Лаура:* В сию минуту? Нет, не люблю. Мне двух любить нельзя. Теперь люблю тебя»;

а також відповідь Дона Гуана на запитання Донни Анни: «Сколько бедных женщин Вы погубили?» — «Ни одной доньине из них я не любил».

Дон Гуан виголошує це в останній сцені трагедії, а в першій її сцені він говорить, згадуючи про Інезу: «Бедная Инеза! Ее уж нет. Как я любил ее!». Звичайно, можна подумати, що Лаура та Гуан облудні, але цілком можна припустити, що вони просто цілком належать до поточної миті, живуть у теперішньому (але не в минулому і не в майбутньому): Лаура *цієї миті* справді кохає тільки Карлоса, Гуан, закохавшись в Анну, справді не пам'ятає ні про Інезу, ні про Лауру, — але мить минає і ситуація абсолютно змінюється. Можна припустити також, що й Донна Анна — чергова жертва Гуана, що після неї «были бы и другие».

Зрозуміло, що така прихильність до теперішнього без огляду на минуле й без турботи про майбутнє — це однобічність. Лаура та Гуан уміють *жити в теперішньому*. Вони — одного поля ягідки й гідні одне одного. Недарма їх пов'язує не тільки кохання, а й дружба («друг ты мой», — звертається Лаура до Гуана; іншого разу вона говорить про нього: «Мой верный друг, мой ветреный любовник»). Про Лауру можна було б сказати те ж саме: для Гуана вона «легковажно-пустотлива коханка», але — віддана подруга.

Стосовно обох автор пише «демон» («милих демоном» називає Карлос Лауру; «справжнім демоном» називає Анна Гуана): справді, у цьому захваті теперішнім, без огляду на минуле, без думки про майбутнє, — є щось нелюдське. І Барон у «Скупому лицарі» говорить про себе: «Как некий демон отселе править миром я могу».

Власне кажучи, і Лаура, і Гуан — актори, але актори талановиті. Вони не прикидаються, а перевтілюються. Щоправда, Лаура — професійна акторка (судячи з відгуків глядачів, дуже обдарована), а Дон Гуан — дилетант, який грає виключно для власного задоволення. Тут, либонь, варто згадати зауваження Ф. Ніцше про акторів — господарів ХХ сторіччя. Пушкін 1830 року зображає людський тип, якому належатиме далеке майбутнє. Можливо, він і сам належав до людей такого типу: «Пушкін полюбляв виряджатися в чужі шати і на вулиці, і у віршах. “Ось уже дивишся — Пушкін серб або молдованин, а одержу йому давали знайомі дами... Іншого разу дивишся — вже Пушкін турок, уже Пушкін жид, так і розмовляє, мов жид”. Ці дівочі згадування про кишинівські витівки поета можуть правити за літературознавче дослідження» [Терц, 1990: с. 83; див. також: Пустовит, 2009: с. 46—48]. Можна припустити, що Пушкін-актор — одна із складових частин особистості поета. Вже було сказано про спостереження Дарського та Ахматової, відповідно до яких Гуан, Моцарт та Альбер — це одна й та сама людина; можна припустити, що людина ця деякими рисами близька самому Пушкіну.

Якщо, згідно з думкою Ахматової, «Кам'яний гість» — це драматичне втілення внутрішньої особистості Пушкіна (який розділяє себе між Командором та Гуаном), то чому цього не можна сказати про трагедію «Мо-

царт і Сальєрі», закінчену у болдінську осінь майже одночасно з «Кам'яним гостем»?

Ще 1917 року визнаний пушкініст М. Гершензон у вступній статті до окремого видання цієї трагедії Пушкіна зауважив: «Пушкін сам був Моцартом — у мистецтві — і він знав це, але в усьому іншому він був Сальєрі — і це він також знав, це він болісно відчував щодня» [Гершензон, 1917: с. 5]. «Гений и злодейство — две вещи несовместные», — так стверджує Моцарт. Проте Сальєрі діє відповідно до протилежної істини. Отже, якщо Моцарт і Сальєрі — це два боки особистості автора, то хрестоматійно-незаперечувана однозначність знаменитої сентенції стає сумнівною — це слова не автора (Пушкіна), але пушкінського Моцарта.

Якщо повернутися до викладеної вище концепції Я. Голосовкера, то трагедію «Моцарт і Сальєрі» можна розглядати як утілення однієї з кантівських антиномій: Бога немає (Сальєрі) — Бог є (Моцарт). На початку статті вже йшлося про висловлювання Ю. Лотмана, який зв'язав художні відкриття пізнього Пушкіна та принцип доповняльності Н. Бора.

З принципом доповняльності пов'язана борівська концепція істини. В одній з праць, надрукованій 1949 року, Бор пише про те, що істини бувають двох різновидів: тривіальні (плоскі) та глибокі. «До одного роду істин належать настільки прості та ясні твердження, що протилежні їм з очевидністю є хибними» (наприклад, «Пушкін народився 1799 року»). Інший рід, так звані «глибокі істини», репрезентують, навпаки, такі твердження, що протилежні також містять глибоку істину [Бор, 1961: с. 100]. Це означає, що змістовність твердження може бути перевірена тим, чи може воно бути заперечене (спростоване).

Один з творців квантової механіки, великий фізик ХХ сторіччя Поль Дірак у статті «Багатогранність особистості Нільса Бора» говорить про це докладніше: «При вивченні абстрактних філософських проблем Бор звертав особливу увагу на можливість подвійного тлумачення, що полягає у самих значеннях слів. Ця подвійність може визначати істинність або хибність висловлювання. Бор вважав, що найвища мудрість має бути обов'язково висловлена такими словами, смисл яких не можна визначити однозначно. Отже, істинність найвищої мудрості є не абсолютною, а тільки відносною згідно з одним із значень двозначних слів: тому протилежне висловлювання також є правомірним і мудрим. Бор пояснював це на такому прикладі: “Бог є” — висловлювання найвищої мудрості і правди, і навпаки, “Бога немає” — також висловлювання найвищої мудрості і правди» [Бор, 1967: с. 24—25]. Отже, пізня творчість Пушкіна — це дослідження *глибоких* істин.

Іноді бінарні опозиції розмиваються. Так стоять справи, наприклад, з опозицією «життя — смерть» у «Кам'яному гості». Лаура та Дон Гуан найбільш вітальні — обидва вони саме життя, кохання і свобода. В «похмуро-

му» Карлосі та «слабкій серцем» Донні Анні з її деклараціями щодо *відданності гробу* не дуже багато життя. Ще менше його в красунях тієї країни, в яку Дона Гуана було заслано. «В них жизни нет, все куклы восковые», — говорить про них головний герой. І, нарешті, Статуя, в якій, здавалося б, зовсім не має бути життя, парадоксальним чином виявляється рухливою та діючою: Командор «не присмирел с тех пор как умер». «Образ ожилоті статуї, — відзначає Р. Якобсон, — викликає у свідомості протилежний образ омертвілих людей» [Якобсон, 1987: с. 150]. Командор, який «не принял бы к себе влюблённой дамы, когда б он овдовел», мономани Сальєрі та Барон саме й належать до цього типу *омертвілих людей*. Їм протистоять гранично вітальні, динамічні, «акторствуючі» Гуан, Моцарт та Альбер.

Що ж до опозиції «*щастя — нещастя*», то цікаво, що і «Кам'яний гість», і «Скупий лицар», і «Моцарт і Сальєрі» — це *історії про загибель щасливців*. У «Кам'яному гості» навіть три такі смерті: до початку трагедії Гуан вбиває Командора — щасливого чоловіка Донни Анни; опісля він убиває Карлоса — на порозі щастя, саме тоді, коли Лаура його кохає; нарешті, у фіналі трагедії гине закоханий і щасливий Гуан. У знаменитому монолозі із «Скупого лицаря» Барон говорить про своє раювання та щастя, захмарюване тільки думкою про спадкоємця. У «Моцарті і Сальєрі» Моцарт говорить про себе: «Счастливец праздный».

Командор (Статуя) у «Кам'яному гості» мстить руйнувачеві свого щастя. Так само вчиняє й Сальєрі. У першому монолозі він говорить: «Я счастлив был»; заздрість до Моцарта руйнує це щастя. Барон ненавидить сина, оскільки бачить у ньому марнотрата, який розтринькає його скарби й тим самим зведе нанівець справу всього його життя.

Одночасно з маленькими трагедіями у болдінську осінь 1830 року Пушкін пише повісті Белкіна, кожна з яких має щасливий кінець. Ахматова зазначає: «до питання про щастя за неймовірно несприятливих обставин, коли вже ні на що ні розраховувати, ні сподіватися не можна, Пушкін підходить в іншому жанрі — у прозаїчній повісті. Це, на моє тверде переконання, пояснює всі *happy end*'и або, точніше, “іграшкові розв'язки” “Повістей Белкіна”. Створені у дні найбільшніх розмірковувань та вагань, вони являють собою дивовижний психологічний пам'ятник. Автор немовби підказує долі, як урятувати його, пояснюючи, що немає безвихідних станів і нехай буде щастя, коли його не може бути, ось як у нього самого, коли він намірявся одружитися на 17-річній красуні, яка його не кохає і навряд чи покохає» [Ахматова, 1996: с. 129—130].

Якщо *однобічність*, як вважає Пушкін, є *пагуба*, то можна припустити, що багатобічність — добра, благодійна, можливо, споріднена щастю та довершеності. Адже щастя та довершеність являють собою певну гармонію, симетрію (співвимірність), відповідність частин цілому. Тому *художня*

*довершеність пушкінських трагедій* — це образ щастя, всупереч тому, що сюжети їхні є сумними.

Згадаємо формулювання Голосовкера: *розуміння краси як здійсненої суперечності*. Пушкінські трагедії і є такого роду втіленими суперечностями. Кожний окремих персонаж може бути однобічним, але художнє ціле неодмінно є суперечливим, діалектичним, динамічним і гармонійним.

Отже, повісті Белкіна — це *історії про можливість щастя*, а одночасно з ними створені маленькі трагедії — це *історії про загибель щасливців!* І в цьому конкретному випадку думка Пушкіна не є однозначною: він розмірковує про можливість щастя, але й про його нетривкість (неймовірність, неможливість).

Перехід від щастя до нещастя — один з вузлових моментів, які власне й роблять драматичний твір трагедією. Аристотель писав: «Трагедія є наслідування не (пасивним) людям, але дії, життю, щастю; (а щастя і) нещастя полягають у дії» [Аристотель, 1978: с. 121]. Отже, у пушкінських трагедіях не просто вибудована система бінарних опозицій: протилежності *пов'язані* одна з одною, *переходять* одна в одну — щасливі стають нещасними, живі помирають, статуї оживають і рухаються. Такого роду перехід і є *дія*.

Пушкін намагається втілити те, що можна було б назвати *принципом найбільшої дії*. Він свідомо загострює контрасти, розводить протилежності якомога далі, щоб через це якомога ефектніше їх зв'язати: можливо, саме тому в його творах так багато статуй — адже неможливо уявити собі щонебудь більш далеке від живої людини, ніж мертва, нерухома статуя [Якобсон, 1987: с. 145—181]. Щоправда, у маленьких трагедіях статуя всього одна — власне Кам'яний гість. Проте в «усильном, напруженном постоянстве» Сальєрі та у демонічній маніакальній скупості Барона є щось від мертвої нерухомості статуї.

Повертаючись до думки С. Франка, викладеної на початку статті, можна було б сказати, що Пушкін ніколи не дає остаточних відповідей тому, що його твори — це *втілення руху*, а остаточна відповідь була б його *зупиненням*.

Філософія (за Гайдегером) — наука питань; відповіді можуть бути різноманітними. Дещо подібне Ю. Лотман пише щодо пушкінської поезії: «Пушкін розірвав із поетикою “тези”, згідно з якою автор ґрунтується на доведеній і завершеній думці, яку потрібно було хіба що прикрасити епізодами. З “Бориса Годунова” і “Циган” починається нова поетика: автор немовби влаштовує експеримент, результат якого непередбачуваний. Сенс твору — в глибині постановки питання, а не в однозначності відповіді. Пізніше, в сибірському засланні, Михайло Лунін занотував афоризм: “Деякі твори повідомляють думки, інші змушують мислити”. Свідомо чи несвідомо, він узагальнював пушкінський досвід. Попередня література “повідомляла думки”».

Починаючи з Пушкіна “змушувати до мислення” стало немовби атрибутом мистецтва» [Лотман, 2005: с. 197]. Безсмертя пушкінських творів подібне до безсмертя «одвічних питань» філософії.

#### ЛІТЕРАТУРА

- Аристотель* и античная литература. — М., 1978.
- Ахматова А. Сочинения : В 2-х т. — М., 1996. — Т. 2.
- Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. — М., 1961.
- Бор Н. Жизнь и творчество: Сборник статей. — М., 1967.
- Волков Г. Сова Минервы. — М., 1973.
- Гегель Г.В.Ф. Сочинения : В 14-ти т. — М., 1932. — Т. 9.
- Гершензон М. Вступительная статья // Пушкин А. С. Моцарт и Сальери. — Петроград, 1917.
- Гершензон М. Гольфстрим // Лики культуры. Альманах. — М., 1995. — Т. 1.
- Гете И.В. Избранные философские произведения. — М., 1964.
- Голосовкер Я.Э. Засекреченный секрет. Философская проза. — Томск, 1998.
- Данилевский Р.Ю. Пушкин и Гёте. Сравнительное исследование. — СПб., 1999.
- Дарский Д. Маленькие трагедии Пушкина. — М., 1915.
- Достоевский Ф.М. Собрание сочинений : В 15-ти т. — Л., 1991. — Т. 9.
- Зенкин С. Писатель в маске монстра // Иностранная литература. — 1993. — № 1.
- Кибальник С.А. Художественная философия Пушкина. — СПб., 1999.
- Лотман Ю.М. Пушкин. Биография писателя. Статьи и заметки. 1960—1990. «Евгений Онегин». Комментарий. — СПб., 2005.
- Пустовит А.В. Ирония Пушкина и категория противоречия в классической немецкой философии // Язык и культура. — К., 2004. — Вып. 7; Т. 1; Ч. 2.
- Пустовит А.В. К проблеме «Пушкин и Шекспир» // Язык и культура. — Киев, 2009. — Вып. 11; Т. 5.
- Пустовит А.В. Пушкин и Гегель (к типологии гениальности) // Язык и культура. — К., 2002. — Вып. 5; Т. 4; Ч. 2.
- Пустовит А.В. Пушкинист Гоголь: «Что такое в существе своём поэт?» // Экологія простору культури. Проблеми та рішення: Матеріали Міжнародної наукової конференції, 5—6 червня 2009 р. — К., 2009. — Ч. 1.
- Пустовит А.В. Этика и эстетика: Учебное пособие. — К., 2006.
- Пушкин А.С. Собрание сочинений : В 10-ти т. — М., 1974—1978. — Т. 9.
- Руднев В.П. Словарь культуры XX в. — М., 1999.
- Терц А. Прогулки с Пушкиным // Вопросы литературы. — 1990. — Август.
- Франк С.Л. О задачах познания Пушкина // Пушкин в русской философской критике. Конец XIX — первая половина XX вв. — М., 1990.
- Якобсон Р. Работы по поэтике. — М., 1987.

---

**Олександр Пустовит** — кандидат фізико-математичних наук, професор кафедри філософії Міжрегіональної академії управління персоналом. Сфера наукових інтересів — культурологія, логіка, етика, естетика, пушкіністика, моцартознавство.

---

## Повернення до теми

*Віра  
Савченко*

### ДОКОРІННО НЕЗАВЕРШЕНИЙ ПРОЕКТ (у продовження розмови про нагальне)

---

У розмовах на теми моралі є одна перевага: цей тип дискурсу так довго потерпав від найжорстокішої цензури, що тепер, через свою недоречність, одразу викликає увагу співрозмовника; хоча є й незручність — співрозмовник не може себе примусити сприймати вас всерйоз.

*Мішель Вельбек*

...маси шукають розваг, тоді як мистецтво вимагає від глядача концентрації.

*Вальтер Беньямін*

Публіка стає екзаменатором, але неухажним.

*Вальтер Беньямін*

Останнє минулорічне число «ФД» (№ 6, 2009) було присвячене проблематиці естетики. Усі публікації цього числа гідні уваги. Позиціонуючи різні теми, вони, утім, виявляються пов'язаними спільною спрямованістю і близькою проблематикою. Проте детальніше хотілось би проаналізувати дискусійні моменти, які було відбито у форматах інтерв'ю головного редактора «ФД» С. Пролеєва з професоркою Л. Левчук та зустрічі за круглим столом між провідними спеціалістами вітчизняної естетики.

Чому ми питаємо себе про спосіб вивчення мистецтва, знову і знову говоримо про нагальний пошук його методології? Сучасний стан у цій галузі, навіть у сфері професійного розуміння й ана-

лізу мистецтва, є не зовсім задовільним. Причини цього криються у багатьох чинниках, значною мірою вони визначаються ринковими відносинами, але мова йде не тільки про економічні важелі. Чому, про що слушно кажуть чимало авторитетних фахівців, у нас нема сьогодні повноцінної арткритики, переконливого мистецтвознавчого та естетичного дослідження того, що відбувається? Спробуймо зрозуміти ситуацію зсередини, аналізуючи внутрішні, іманентні розвиткові мистецтва аспекти проблеми.

По-перше, великою мірою змінився характер мистецтва, його класичні форми виявилися відчутно потісненими (якщо часом не витісненими) новими, нетрадиційними. По-друге, стали іншими «ареали проживання» мистецтва: з музеїв і камерних галерей воно вийшло в інший простір та вимір — на вітрини супермаркетів, стадіони, в інтерфейси комп'ютерів та заставки мобільних телефонів. Багато в чому переорієнтувався вектор сприйняття мистецтва — звернення до індивідуальності та діалогічності замінюється спрямуванням на масштабність і масовість. По-третє, власне в аспекті вивчення мистецтва виявляється відсутність розробленої теорії пояснення та тлумачення нових форм і неадекватність застосування до них класичної методології. По-четверте, прийшло усвідомлення необхідності вироблення нових підходів, але на загальному рівні поки що спостерігається лише початкова, дискусійна стадія цього процесу.

Попри всі принципові розбіжності щодо питань про те, якому мистецтву ми віддаємо перевагу, яке вивчаємо та в який спосіб це робимо, в рамках гуманітарного пізнання в особистісній дослідницькій позиції, як правило, виявляється певне підґрунтя, що збирає відповіді на всі ці питання до інтенційної та смислової єдності. В історії вивчення мистецтва ми бачимо чималу кількість прикладів цього. Тому, розмірковуючи про розуміння мистецтва в новій соціокультурній і методологічній ситуації, я хотів би разом із тим окреслити існування двох підходів або ідеологій, які можна було б, умовно кажучи, позначити як «класичну» і «постмодерністську» позиції. Розмежування стосується не тільки методології, воно охоплює значно ширше поле і проблем (онтології, соціології, культурології мистецтва), і учасників дискусії (окрім тих, хто безпосередньо за фахом формує теорію мистецтва, сюди включаються й самі митці, й практики-арткритики, і всі інші, хто створює артпростір, — від журналістів та галеристів до музейників і аукціоністів). Ідеться про цілісну позицію, яка не виключає внутрішніх суперечностей, але має виявлену домінанту та визначеність. Передусім — в уловлюванні єдності, що існує тією чи іншою мірою на рівні особистісного ставлення до нових форм мистецтва, їх оцінки порівняно з класичними зразками, вироблення стратегій їх вивчення.

Отже, перший проблемний ракурс у сучасному розумінні мистецтва пов'язаний з кількісним і якісним розширенням видових та жанрових



меж художньої творчості (зокрема, інсталяція, перформанс, хепенінг, відео-арт, медіа-арт тощо). З'ясування пріоритетних напрямів у розумінні та вивченні художньої діяльності безпосередньо пов'язане з уявленнями про сутність і призначення мистецтва. У зв'язку з цим цікавою є думка Лариси Левчук, згідно з якою у сучасній ситуації прийшов момент розмежування традиційно ототожнюваних понять «художня творчість (діяльність)» і власне «мистецтво». Нові форми, про які йшлося раніше, а також багато інших, які демонструють сьогодні і кінематограф, і література, не відповідають класичному уявленню про мистецький твір. Л. Левчук наводить конкретні критерії, за якими названі форми не включаються в логічне поле того, що прийнято вважати мистецтвом. Це три чинники: наявність образу, діалектики форми і змісту, примату індивідуально-авторського начала на протигагу колективної творчості (с. 33, також про це, с. 7).

Опоненти в цій дискусії — Ірина Бондаревська та Раїса Шульга — протестують проти такого звуження в розумінні мистецтва, аргументуючи свою незгоду неісторичністю підходу протилежної сторони. І. Бондаревська вважає принципово неправильним оцінювати нові форми мистецтва виходячи з принципів традиційно-класичної естетики і мотивує своє заперечення тим, що, «можливо, у цих творів інше завдання, інша функція» (с. 33). Отже, слід змінити апарат естетики, зокрема, в напрямі сучасних соціокультурних теорій, які є більш здатними до пояснення нових реалій мистецтва.

Раїса Шульга вказує на той факт, що в момент оформлення естетики як самостійної дисципліни у її підґрунтя, цілком природно для доби Просвітництва, було закладено певну нормативність, або проєктивність, як її називає дослідник. Припускаючи те, що свого часу ця проєктивність була природною і, ймовірно, навіть дотичною, Р. Шульга наполягає на тому, що вона не мусить тяжити над розумінням мистецтва в умовах іншої культурної ситуації. Якщо вона залишається не відрефлектованою та не «винесеною за дужки» своєї історії, то таким чином неправомірно задає помилкові установки нібито універсального погляду на сутність мистецтва (с. 34—35).

Безперечно, аспект, якого торкається Р. Шульга, потребує поглибленого розгляду. Проте наразі теза про некритичне, інерційне функціонування просвітницької ідеї про мистецтво як оптимальний засіб виховання людини все ж викликає сумніви. Наївність та зверхність дидактизму просвітяків щодо художньої творчості було неодноразово усвідомлено і практичною, і теоретичною естетикою (щоправда, це не завадило проявам його рецидивів, а з іншого боку, вірогідно, свідчить про життєздатність і невикорінну привабливість цієї ідеї). Поза те, чому б не припустити, що естетика як частина філософського, а не власне наукового знання у своїх просвітницьких витоках сформулювала або виокремила положення, які

зберігають актуальність і, дійсно, універсальний характер, що дає їм змогу «пробуджуватися» і повноцінно «оживати» в нових історичних контекстах. Зокрема, це можна сказати і про естетику чарівного, яка насправді лежить у підвалинах багатьох ідей просвітників і тому має стосунок до проекту виховання і вдосконалення людини за допомоги мистецтва (проте, зазначмо, попри всю спільність не тотожна цьому проектуві).

У цілому позиція тих, хто обстоює відмову від «класичної» естетики, є недостатньо аргументованою, оскільки їхня теорія чи естетика нового мистецтва має вигляд апофатичної, на відміну від позитивної «класичної». По суті, з цього боку можна почути лише одну наполегливо повторювану думку про те, що нове мистецтво принципово відрізняється від його класичних зразків і тому ними не є. Але й інша сторона говорить про цей факт, тільки ще називаючи при цьому критерії розмежування класичних і не-класичних форм, або «мистецтва» та «інших різновидів художньої творчості», згідно з Л. Левчук. Так, щодо останніх, то спираючись на естетику неопозитивізму, Л. Левчук пропонує застосовувати поняття «контамінації» та «міжчуттєвої асоціації», «синестезії» (с. 23—24).

В атмосфері розпачу та нерозуміння, що домінує в сучасному артпросторі (на широкий загал) і чергується або з відкритою неприязністю, або, навпаки, з голосливими вихваланнями «нового мистецтва», ці пропозиції звучать досить конструктивно. Оскільки те, що як методологічні новації пропонує протилежна сторона, зазвичай розчиняє художнє начало в оптиках інших підходів, соціологічних передусім.

Це саме стосується і твердження про неправомірність застосування положень і категорій традиційної естетики до «нового мистецтва» взагалі. Ця заборона набуває слушності, проте, схоже, що не в тому сенсі, виходячи з якого її формулюють. Не естетика насамперед стає нездатною оцінити і пояснювати ці феномени, а те, що репрезентується в межах мистецтва, часто-густо з самого початку виключає естетичні завдання (наприклад, концептуальне мистецтво). Це змушує замислитися, а що ж тоді у цій творчості залишається власне від мистецтва. Нерідко навіть самі митці, такі, скажімо, як Д. Герст, на якого посилалася Ірина Бондаревська, визначають свою діяльність як артменеджмент, таким чином розрізняючи свою творчість і те, що зазвичай називають мистецтвом.

Тому в, безсумнівно, складній та багатоаспектній дискусії про те, що вважати мистецтвом, і чи включати у предметне поле цього поняття на загальних умовах «нові форми» художньої діяльності, про які йшлося раніше, більш переконливою поки що є позиція, яку висловлюють естетики, які не поспішають відмовлятися від досвіду класики.

У дискусії про долю і можливість сьогоднішньої естетики суттєві контраргументи наводить С. Пролєєв. Серед реалій сучасного мистецтва

він посилається на ситуацію, в якій позиція автора виявляється досить непрозорою, а статус мистецького твору створюють мас-медіа, визначає соціальне довкілля, у якому твір перебуває. Інтерсуб'єктивність замість суб'єкта (і автора, і реципієнта). Причому інтерсуб'єктивність, що є заданою культурою мас... (с. 8).

С. Пролєєв указує на проблему втрати суб'єкта, його розпорошування у суспільстві, у потоках масової культури, що пронизують свідомість і автора, і тих, хто сприймає мистецтво. У відповідь на це Л. Левчук відстоює «надихальну» позицію, згідно з якою, попри будь що, індивідуальність та особистість людини у процесі створення (і сприйняття) мистецтва виявляються первинними. Без автора, без його позиції, погляду, стилю, художньої самобутності його творчості, нема і твору. Це можна сказати і про реципієнтів мистецтва. Зрозуміло, що чимало чинників можуть відволікати, уводити від мистецтва, від виховання культури його сприйняття. Проте Л. Левчук переконана, що людина з розвинутим естетичним смаком не може задовольнитися тим, що їй пропонує масова культура (до речі, коли Ірина Бондаревська вказує на нібито суперечність і неузгодженість з приводу розуміння масової культури всередині позиції «класиків», необхідно пам'ятати про різне наповнення цього поняття, яке сьогодні тлумачать доволі широко, проте навіть за максимально «толерантною» його інтерпретації в ньому залишається чимало негативних первинних значень; і в контексті бесіди Л. Левчук, безперечно, ставить наголос саме на них). Отже, людина не є приреченою бути повністю поглинутою телекомунікаційним простором або Інтернетом, їй завжди бракуватиме діалогу з автором, творцем, — того, що виникає у глядача або читача у разі відвідування театрів, музеїв, картинних галерей тощо (с. 10). Поділяючи в цілому точку зору Л. Левчук, хочу додати, що, ймовірно, коли ми говоримо про будь-яке розуміння мистецтва, завжди маємо справу з особистісним сприйняттям. Людина може бути примітивною й уловлювати лише незначну частину того, що, скажімо, спрямовує до неї автор і твір, але те, що вона в цьому зрозуміє, буде саме її особистісним актом розуміння. Якщо ми говоримо про те, що зазвичай сьогодні відвідування виставки — це присутність у відповідному місці і відповідному середовищі, що це радше данина короткочасній моді, зовнішнім умовностям або світським правилам пристойності, ніж справжнє спілкування з мистецьким твором, то справді таке відвідування — лише видимість, симулякр, імітація акту художньої взаємодії. І це, треба визнати, є доволі поширеним. Але типовість таких профанацій контактів з мистецтвом з боку глядачів значною мірою спровокована рівнем і спрямованістю багатьох теперішніх артпроектів. В цілому ж це проблема передусім не естетична, а культурфілософська, соціальна. Особливостями сприйняття займалось і займається немало естетиків, зокрема,

в обговоренні згадувались цікаві дослідження феноменолога Р. Інгардена, також не треба забувати й розробки щодо «схоплення» сприйняття сучасної (омасовленої) людини, які є в здобутках рецептивної естетики. Однак дозволю собі висловити думку, що в даному випадку справжня проблема полягає глибше, ніж питання про спосіб вимірювання інтерсуб'єктивності. І вона полягає в тому, як повернути людину, що живе й виховується в добу «повстання мас», до себе, точніше до власне людського в собі? Отже, розуміючи, що це принципово велика тема іншої розмови, заради справедливості зазначимо, що класична естетика і мистецтво, яке співвідноситься з її критеріями, не уявляючи себе поведирями людства, проте не залишаються відстороненими від цих проблем.

Повертаючись до питань методології мистецтва, варто згадати ім'я відомого білоруського філософа Альміри Усманової, яка практично і теоретично розробляє у своїх «візуальних дослідженнях» позицію міждисциплінарного вивчення мистецтва, що має відбуватися у поєднанні загальнофілософських (передусім соціального гатунку) і формально-естетичних підходів (див.: <<http://viscult.ehu.lt/article.php?id=212>>).

На рівні програми А. Усманова заявляє про необхідність взаємодії категоріального апарату класичного мистецтвознавства і різноманітних соціологічних теорій. Але виявляється, що на практиці неминуче відбувається відхилення до одного чи іншого полюса. Отже, принципи дослідження А. Усманової здебільшого тяжіють до соціології, і поетика твору залишається затіненою. Це впливає зі свідомої установки на практичне нерозрізнення мистецьких творів серед інших артефактів повсякденності.

Усі аргументи, що наводять у цьому контексті А. Усманова, Р. Шульга, І. Бондаревська та їхні однодумці, заслуговують на увагу, бо вони вносять уточнення (часом вельми радикальні) в наші попередні уявлення. Проте що стосується розуміння мистецтва, то продуктивність цих підходів бачиться лише, або головним чином, у площині його історії. Тут мова може йти про розширення дослідницьких обр'їв, про «перевідкриття» та залучення нових імен у нібито добре відомі сторінки, про можливості переоцінки пріоритетів. (Наприклад, наскільки кардинально може змінитися хід історії мистецтва, якщо ми відмовимося від євроцентристського або «чоловічого» погляду тощо?!) А втім, на мою думку, включення твору в соціальні, економічні, ідеологічні контексти не вирішує проблеми цінності окремого твору. Тобто ці чинники не впливають принципово на існування шедевра, оскільки ані технічними, ані соціокультурними умовами не забезпечується народження видатного мистецького твору. Усе, безперечно, має певне значення, і всі чинники тою чи тою мірою сприяють або протистоять появі твору на світ — виникне він чи ні?! Однак, якщо через століття до нього звертаються нові люди, це означає, що він відбувся, вий-

шов за межі свого часу та історичної обумовленості; він виокремився і став чимось видатним, а для цього було необхідно передовсім авторське начало творця.

Усманова стверджує, що ті, хто, як у минулі часи, ставиться до мистецтва як до «ефекту інтенційної діяльності митця», цілком задоволені вивченням психології та особистісної біографії митця разом з аналізом зображених об'єктів, втім, на її думку, цього аж ніяк не достатньо. «Відкриття суб'єктивності митця, виявлення у найвищий спосіб персоналізованого й індивідуалізованого світу бачення, а не аналіз форм суб'єктивації глядача і контекстуалізації твору в соціальному світі — ось що є єдиним об'єктом турбот класичного мистецтвознавства» (див. : <<http://viscult. ehu. It/ article. php?id=212>>).

Можна погодитися з незадоволеністю Л. Левчук, коли вона каже, що в багатьох сучасних статтях про творчість митців, якщо вибрати біографічні дані, анічого не залишається. Що свідчить про відсутність опрацювання теоретичних понять. Однак, коли А. Усманова відмовляється від традиційних підходів, де ставиться наголос на «суб'єктивності митця», виникає бажання заперечити. Зрозуміло, сьогодні не обійтися без вивчення «форм суб'єктивації глядача і контекстуалізації твору в соціальному світі», проте суб'єктивність мистця має бути у фокусі уваги дослідника передусім. Оскільки певні структури соціального гатунку (владні, гендерні, ідеологічні), а також, з іншого боку, загальнокультурні (зокрема, архетипові) можуть бути побачені і розкриті в будь-якому творі мистецтва, і не тільки мистецтва.

Гадаю, що аналіз твору і взагалі творчості митця має виходити насамперед з особистісного, індивідуального, особливого, того, що виокремлює його на загальному тлі. Тому вагомість і переконливість багатьох зразків «класичного мистецтвознавства» не втрачає сили й сьогодні, і водночас після знайомства із багатьма «новими» дослідженнями часто-густо складається враження про щось безперечно інше, ніж те, що ми знали, чим захоплювались, могли бути зацікавлені, — і все... Нерідко аналіз переходить з результату діяльності на процес, тобто континуум створення твору і/чи його сприйняття. Глумачення-роздуми такого штибу бувають навіть захватні, часом і глибокі, але при цьому проблеми мистецтва, принаймні як естетичного феномена, причому в його зв'язках із поняттями чарівного, моральнісного, ціннісного, тут здебільшого свідомо ігноровано. Тож хотілося б відзначити актуальність і продуктивність концепції «мистецтва як людинотворення» луганського філософа Віталія Даренського (с. 61—78).

Але хай би там як, слід віддати належне новим, соціологічно орієнтованим підходам — вони розширюють наші уявлення про контекст мис-

тецтва і певною мірою власне про художню творчість. Проте в цьому ракурсі важливість позиції «класиків» виявляється ще очевиднішою. Вона полягає у силі, по-перше, естетики як такої, із закладеними в її підвалини впродовж попередніх століть принципами і критеріями (що, зрозуміло, не заперечує можливості їхнього критичного переосмислення, уточнення, виявлення часових обмежень). По-друге, в силі естетики чарівного, чий образ потребує суворо аналітичного аргументованого звільнення від поширених сьогодні спрощень і примітивізацій. І насамкінець, у життєвій силі та (регулятивній) необхідності утверджуються Краса, Смысл, Людяність, невідбутній сенс яких всупереч багатьом реаліям «цього безумного, безумного світу» продовжують відстоювати «класики».

---

*Віра Савченко* — кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова. Коло наукових інтересів — естетика, мистецтвознавство.

---

---

*Тамара  
Домбровська  
Лариса  
Строєва*

## **ЕСТЕТИКА У РОЗВИТКУ**

---

Тема цих нотаток — відповідь на запитання: «Естетика: завершений проект?», поставлене у дискусії на сторінках журналу «Філософська думка» щодо проблеми сутності й місця естетики в сучасному світі на межі епох [Філософська думка, 2009: № 6]. Передовсім ідеться про трансформацію класичної естетики (й органічного їй мистецтва) в некласичну, посткласичну. Круглий стіл, а також опубліковані окремі статті порушують безліч питань, які слід звести до кількох найфундаментальніших. Ми зупинимося на принциповій відмінності класичної та некласичної естетики.

Вартою уваги, в цьому сенсі, видається позиція В.В. Бичкова. Згідно з його концепцією, естетика не є наукою, а її предмет «не піддається раціональному осмисленню і вербальному описові» [Бичков, 2006: с. 7]. У метафізичному сенсі естетика — це особлива форма «буття-свідомості», відчуття, переживання повної причетності людини до Універсуму, це наука про гармонію людини з Універсумом. У цьому типowo посткласичному визначенні естетики повністю усувається дистанція між людиною та Універсумом і такі необхідні ланки зв'язку між ними, як культура, соціальність. Досліджуючи відмінність класичної і постнекласичної естетики, В. Бичков називає цілу низку пар категорій нонкласики: абсурд, лабіринт, симулякр, жорстокість, тілесність, артефакт, автоматизм, еkleктика, інтертекст, деконструкція тощо. Проблематично звести ці поняття до єдиної системи,

знайти підстави їх класифікації, осмислити як категорії естетики. Неможливо простежити бодай якийсь зв'язок паракатегорій нонкласики з основними традиційними категоріями, виробленими в історії філософії та естетики починаючи з античності: прекрасне, потворне, трагічне, комічне і менш традиційними: міра, гармонія, драматизм, гумор, сатира, вишукане, витончене, ідилічне. Можна зробити висновок, що понятійно-категоріальний апарат класичної естетики не має нічого спільного з паракатегоріями нон-класики. Зв'язок класики і нон-класики постає як край проблематичний. Ми ж уважаємо, що можна віднайти єдність класичної і некласичної естетики.

Перспективним для реалізації такого завдання може бути естетичний досвід. Це поняття, якщо наповнити його певним категоріальним змістом, тут ми погоджуємося із Є. Скороваровою, здатне послужити «для реконцептуалізації класичних та некласичних досліджень естетичної сфери в єдиному полі естетичного аналізу...» [Скороварова, 2009, с. 49]. Багатшаровість і багаторівневність естетичного досвіду як складного феномена обумовлює багатоаспектність його теоретичного аналізу. Ми вважаємо за необхідне наголосити на кількох моментах: по-перше, іманентність смаку естетичному досвідові, по-друге, розгортання естетичного досвіду як екзистенційного досвіду митця у його специфічній діяльності, а також екзистенціального досвіду будь-якого індивіда як суб'єкта естетичної свідомості. Почуттєво-емоційний перебіг життя як безперервний процес постає як екзистенціальний досвід індивіда. Філософська рефлексія над екзистенціальним досвідом виокремлює в ньому певний шар або особливий рівень, який називають естетичним досвідом за умови, якщо він здійснюється в художній творчості або спрямований на сприйняття витвору мистецтва, естетичних предметів природно-соціального середовища [Строева, 2008].

Методологічно плідними для аналізу спадкоємності між класичною і некласичною естетикою ми також вважаємо поняття філософсько-естетичної парадигми і художньої картини світу [Конев, 1991; Домбровская, Шегута, 2003].

Не менш важливим залишається і поняття естетичної свідомості. Згідно з запропонованою нами концепцією індивідуально-особистісної сутності естетичної свідомості в її основі лежить потреба втілення і збереження особистісної унікальності митця у його творах, немитця — у створених ним у процесі діяльнісного самовираження предметів соціального середовища. Предметне ціннісне вираження індивідуально-особистісної унікальності митця і немитця є феноменологічним рівнем естетичної свідомості, а її онтологічний рівень — це суспільне буття, сукупність безособових суспільних відносин у їх індивідуально-особистісному



вираженні. Біля витоків естетичної свідомості перебуває унікальність автономної особистості, яка на феноменологічному рівні виявляє себе безпосередньо у цінностях культури, а на онтологічному — опосередковано в системі суспільних відносин.

Прискорення науково-технічного прогресу народжує нове споживачьке суспільство і його важливий атрибут — масову культуру й мистецтво. Автономізація особистості, продукт об'єктивного історичного розвитку суспільства, стикається з тенденцією омасовлення індивіда. Ця тенденція не просто негативна, але й руйнівна для мистецтва, для наскрізь особистісної естетичної свідомості, індивідуального смаку, естетичного сприйняття, людської чуттєвості загалом. Наполягаючи на смерті суб'єкта, постмодерн піддає деконструкції усіляку метафізику, філософію і, тим більше, естетику, мистецтво, яке невіддільне від людини, об'єктом і споживачем якого є суб'єкт, не стільки мислячий, скільки той, що відчуває, переживає. Смерть суб'єкта означала б повну деантропологізацію і дегуманізацію наук про суспільство, про людину. Ця ідея постмодерну є парадоксальною за своєю суттю. За цих умов поняття естетичного досвіду, яке стосується дослідження людської суб'єктивності, чуттєвості унікальної особистості, має бути рівною мірою актуальним для класичної і неklasичної естетики.

Сучасна культурна індустрія створює ілюзію, що мистецтво тепер створює техніка, що в ньому превалюють технічні засоби, творчість перестає бути індивідуальною; в усякому разі вона є інтерсуб'єктивним процесом. Щоб спрацював механізм індустрії, повинен існувати твір, продукт творчості самотньої особистості митця, який «витворює і пропонує нам свій світ. Перша роль належить особистості» (с. 8). Поет вносить людський вимір до віртуальної реальності Інтернету: «Без тебе в Інтернеті порожньо ... безглуздо ... похмуро, без тебе в Інтернеті якось все не так, і душа не радіє» [Фрейдлин, 2005: с. 83]. Почуття вторгається і в цю холодну, бездушну сферу, створену всемогутнім розумом.

Чи існує спадкоємність між класичною і неklasичною естетикою у тлумаченні предмета дослідження? В загальному вигляді можна виокремити кілька варіантів розуміння предмета естетики. Естетика — наука: 1) про об'єктивно прекрасне; 2) про естетичні цінності; 3) про естетичну діяльність; 4) про мистецтво. Лише перше визначення є суто класичним і онтологічним у докантівському розумінні. Усі інші належать до неklasичної філософсько-естетичної парадигми і свідчать про розширення предмета естетики. Чи існують межі цього розширення? Вихід за межі мистецтва у сферу естетизації соціального середовища є вельми позитивним явищем. Естетика була елітарною наукою, коли обмежувала свій об'єкт сферою витончених мистецтв, теорією мистецтва і художньої

творчості. Потім вона стала наукою про естетичну свідомість, включаючи таким чином і людську діяльність, оскільки вона містить у собі момент унікального особистісного самовираження. Сьогодні реальною загрозою як для естетики, так і для мистецтва, є тенденція нехтування онтологічним та антропологічним вимірами [Даренський, 2009: с. 61]. Естетизація соціального середовища, перетворення необхідних людині предметів на естетичні цінності, дизайн не позбавляють естетику її сутнісних рис. Мистецтво й естетика втрачають свою чистоту за умови використання їх як засобів ринкової економіки, комерційних потреб. Тут утилітарні потреби не тільки превалюють, а й абсолютно витісняють духовний, особистісний, естетичний сенс предметного середовища, руйнують духовну атмосферу життя, ідеали людей, а також їхні естетичні смаки.

Насамкінець торкнемося проблеми міждисциплінарності естетики, обговоренню якої учасники круглого столу приділили достатньо уваги. Під час обговорення думки розійшлися: одні вважають, що естетика не повинна бути ізольованою, інші виступають за її «чистоту». Цю проблему ми теж розглядаємо під кутом зору переходу естетики від класичної до не-класичної. Естетику спіткала доля більшості наук. Спочатку, відокремившись від філософії, набувши самостійності у класичний період (процес диференціації), вони в посткласичний період втягуються у процес інтеграції наук.

Таким чином, між класичною і некласичною естетикою неможливо провести чітку межу. Естетика як самостійна наука виникла, коли філософія вже почала переростати з класичної в некласичну. Спадкоємність класичної і некласичної естетики зберігається, незважаючи на виникнення в некласичній естетиці нової парадигми, нової онтології, незважаючи на зміну категоріального апарату й істотну зміну предмета естетики. Єдність класичної і некласичної естетики закорінена у загальній онтології естетичної свідомості.

Питання про можливість кінця естетики, її завершеність, вичерпаність її основних проблем радше риторичне. Принципова незавершеність естетики цілком зрозуміла, оскільки вона має прямий стосунок до вічної проблеми буття людини у світі.

#### ЛІТЕРАТУРА

- Баумгартен А.Г.* Эстетика // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли : В 5-ти т. — Т. 2. Эстетические учения XVII—XVIII веков. — М., 1964.
- Бычков В.В.* Эстетика. — М., 2002.
- Гегель Г.* Лекции по эстетике // Соч. : В 4-х т. — Т. 1. — М., 1968.
- Даренський В.* Мистецтво як феномен людинотворення // Філософська думка. — 2009. — № 6.

- Домбровская Т.И. Эстетика как философская наука. — Курск, 2003.
- Домбровская Т.И., Строева Л.Г. Проблема онтологии эстетического сознания в классической и неклассической эстетике и философии // Философские исследования. — 2005. — № 3—4.
- Домбровская Т.И., Шегута М.А. Утверждение философских парадигм в эстетике // Філософські дослідження : Зб. наук. праць Східноукраїнського національного університету ім. В. Даля. — Луганськ, 2003. — Вип. 2.
- Дьяков А.В. Проблема субъекта в постструктуралистической перспективе. — М., 2005.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Последние века. — М., 1988. — Кн. 1.
- Кант И. Критика способности суждения // Соч. : В 6-ти т. — М., 1966 — Т. 5.
- Конев В.А. Философия культуры и парадигмы философского мышления // Философские науки. — 1991. — № 6.
- Скорочарова Є. Аналітика естетичного досвіду: концептуальний розгляд // Філософська думка. — 2009. — № 6.
- Строева Л.Г. Естетична свідомість в контексті екзистенціального досвіду особистості // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності / Зб. наук. праць. — К. : Видавничий центр КНЛУ, 2008. — Вип. 21.
- Фатенков А.Н. Возможности и невозможности религиозного экзистенциализма // Вестник РФО. — 2009. — № 2.
- Шульцман А.Б. Возможен ли диалог мировоззрений? // Вестник РФО. — 2009. — № 4.
- Фрейдлин И., Домбровская Т. Стихи-размышления. — М., 2005.
- Естетика на межі епох. Бесіда головного редактора «Філософської думки» С. Пролєєва з професоркою Л. Левчук // Філософська думка. — 2009. — № 6.
- Естетика в Україні: сьогодні і майбутнє. Матеріали круглого столу часопису «Філософська думка» (25 вересня 2009 року) // Філософська думка. — 2009. — № 6.

---

**Тамара Домбровська** — доктор філософських наук, професор кафедри соціально-економічних і педагогічних дисциплін Української інженерно-педагогічної академії. Сфера наукових інтересів: естетика, філософська антропологія, історія філософії.

**Лариса Строева** — старший викладач кафедри соціально-економічних і педагогічних дисциплін Української інженерно-педагогічної академії. Сфера наукових інтересів: естетика, теорія естетичного виховання.

---

## Книжкова полиця

*Інна  
Савинська*

### **ФІЛОСОФІЯ У ФОРМІ ФУНДАМЕНТАЛЬНИХ ФІЛОСОФСЬКИХ ПРОБЛЕМ В ОБРАМЛЕННІ ТЕОРІЙ ТА КОНЦЕПЦІЙ**

---

**Рьод В. Шлях філософії  
з XVII по XIX століття / Переклад з нім.  
В. Терлецького, О. Ведрова.**

*Київ: Дух і Літера, 2009. — 388 с. — («Сучасна гуманістична бібліотека»)<sup>1</sup>*

Книги видатного історика філософії та почесного члена Австрійської академії наук у Відні — Вольфганга Рьода здобули популярність далеко за межами Австрії та Німеччини. Віднедавна український читач, тримаючи в руках працю австрійського професора філософії «Шлях філософії», також має чудову нагоду ознайомитись із прозорим стилістично вивіреним викладом автора. Завдяки перетлумаченню різними мовами, європейська історія філософії розширює коло своїх читачів і стає цікавою не тільки для фахівців у галузі філософії, а й для тих, хто цікавиться історією думки загалом, становленням традиції або має на меті систематизувати свої історико-філософські знання. Генеза наукової праці професора Рьода сягає концепцій класичної філософії доби Античності (зокрема Платона) та їх осмислення за часів Се-

---

<sup>1</sup> Переклад виконано за виданням: *Röd W. Der Weg der Philosophie. — Bd.2: 17. bis 20. Jahrhundert. — München: Beck, 2000.*

редньовіччя, триває в царині новочасної метафізики Декарта, Спінози та Ляйбніца, оформлюється в контексті трансцендентальної філософії Імануїла Канта і акцентується у площині філософських подій XIX — середини XX століття. Глибокосенсовий виклад поступу філософії від джерел антики до філософських течій сьогодення запланований як 14-томне видання, десять томів з якого вже опубліковані за редакцією В. Рьода та перевидані багатьма мовами.

«Шлях філософії» («Der Weg der Philosophie») — це пропедевтичний курс до обсягового багатотомного історико-філософського дослідження, який своєю чергою складається із двох томів. Перший том історико-філософського нарису присвячений філософії Античності та Середньовіччя, другий — шляхові філософії від XVII до другої половини XX століття. Саме він перекладений українською мовою та виданий у двох книгах (що охоплюють, відповідно, філософію XVII—XIX та XIX—XX століть). Цей перший переклад праці В. Рьода у пострадянському просторі вийшов друком у видавництві «Дух і Літера» у 2009 та 2010 роках із спеціальною передмовою самого автора до українського видання. Вольфганг Рьод неодноразово відвідував Україну зі своїми лекціями, виступав у Харкові та Києві, зокрема 1998 року у Києво-Могилянській академії, Київському національному університеті ім. Т. Шевченка, а 1999 року у Кантівському товаристві України. Згодом австрійський історик філософії став постійним учасником зібрань Кантівського товариства. Тому слід закцентувати увагу на тому, що переклад «Шляху філософії» став справжнім набутком співпраці українських перекладачів і

фахівців із філософії із самим автором, котрий висловлює високу оцінку здійсненій роботі. Безпосередньому текстові перекладу праці «Шлях філософії» передують стаття Анатолія Лоя та перекладача Віталія Терлецького з оглядом творчого шляху австрійського філософа та засад його філософської позиції. Передмова містить цінні відомості та коментарі, що є результатом особистого спілкування, живого обміну думками та дружніх відносин.

За термінологією професора Рьода, становлення української філософії також потребує нарисів такого кшталту, вливання сучасної європейської традиції. Цінність книг полягає також у засвідченні нових стандартів викладу філософії. На сьогодні, вітчизняна історико-філософська діяльність, з одного боку, ще не позбавлена відлуння настанов советського марксизму щодо розгляду змісту історії філософії, а з іншого — стикається із перетворенням історико-філософської праці на дискографію, в якій ілюмінується авторство й зникає дух традиції. З'являється суцільний текст, який зображуючи історико-філософські факти, сам припиняє бути філософією. Пізнавальна позиція В. Рьода оминає небезпеки такого гатунку, оскільки апелює до постійного становлення історії філософії, що потребує критичної рефлексії. Автор вважає, що філософія представлена у формі фундаментальних філософських проблем, які в історичному розвитку обрамлюються теоріями та концепціями. «Уважний читач цього викладу перебігу історії новочасної філософії, певно, легко помітить, що автор вважає себе зобов'язаним критичистському способу мислення, що походить від Канта, і тому як історик філософії виявляє інтерес передусім

до філософських проблем та їхнього розвитку» [Шлях філософії, 2009: с. 13]. Останні, підлягають перегляду, в якому визначаються їх переваги й недоліки задля подальшого вдосконалення. Тобто критицизм як основна методологія вказує на те, як одна теорія поліпшує або оптимізує попередню в процесі її аргументативної критики. Отже, праця «Шлях філософії» має чітку відправну позицію: продовження трансцендентальної філософії Імануїла Канта й доповнення її критичним раціоналізмом Карла Попера — *проблематистський трансценденталізм*. Таким чином, концепція розвитку філософії поєднується з ідеєю її руху до істини, а критична настанова обмежує можливості релятивізму в цьому поступі.

Інтелектуальні надбання потребують оригінальної концепції історії філософії із відповідною методологією, яка ще не склалася в українських філософських колах, однак присутня в рецепції сучасної європейської філософії проф. Рьода. Тож презентація українського перекладу «Шляху філософії» є не тільки цікавою, а й корисною ілюстрацією системного погляду на філософію. Таке перетлумачення сприяє також розвитку філософської термінології. Філософська лабораторія поповнюється новими поняттями завдяки творчій рефлексії перекладачів. Зокрема, у розділах, присвячених філософії Імануїла Канта та подальшому розвитку критицизму («Шлях філософії з XVII по XIX століття») запроваджується рухлива термінологічна сітка перекладу: *Kausalität* — *причиновість, каузальність* (с. 97), що надалі формує словосполучення «*причинові взаємозв'язки*» (с. 156); *Vernunft* — *розумне почуття* як сутність розуму (с. 208); *Verstand* — *розсуд* (с.163); *die Einbil-*

*dungskraft* — *сила виображення* (с. 219); *Moralität* — *моральність* та *Sittlichkeit* — *звичаєвість* (с. 280) та ін. Слід відзначити й осучаснену транслітерацію імен та прізвищ філософів, більш відповідну звучанню їх мовою оригіналу.

«Шлях філософії» розпочинається з розгляду *передкантівського періоду у філософії Нового часу (XVII ст. та доба Просвітництва)* — 1 частина; далі автор переходить до *філософії Канта та німецького ідеалізму XIX століття* — 2 частина; простежує розвиток філософії *після кризи ідеалізму (XIX ст.)* — 3 частина; а на завершення звертається до *філософії першої половини XX століття* — 4 частина. Тобто це детальний екскурс — від філософії Нового часу до другої половини XX століття включно.

Спинімося передусім на першій частині «Філософія Нового часу перед Кантом», що її відкриває раціоналістична метафізика Рене Декарта. Філософській рефлексії із приводу ідей Декарта, як і решти персоналій цієї праці, передують їхні біографічні відомості. Розгляд життєвого шляху мислителя наближує до розуміння джерел його філософування та головних спонук, завдяки яким відбулося поглиблення загально-філософських питань. Окрім застосування біографічного підходу «Шлях філософії» являє тісний зв'язок онтологічних, епістемологічних, етичних проблем, відтворюваних упродовж розвитку світової філософії в теоріях різних філософів. Зокрема, відхід Картезія від традиційної метафізики та його дуалістичні погляди, з одного боку, спричинили поштовх до виникнення оказіоналізму Арнольда Гейлінкса та Ніколя Мальбранша і, відповідно, подальший розвиток картезіанства, а з іншого боку, появу антираціоналістичних тенденцій в концепціях

Томаса Гобса, Блеза Паскаля та емпіристів, позиції яких також дістали продовження та критичного перегляду. Своєю чергою, Бенедикт Спіноза, голландський філософ, намагаючись подолати картезіанський дуалізм долучився до основних починань Декарта, які значно модифікувалися у його власній метафізиці. Тобто автор «Шляху філософії» має на меті простежити напрям розвитку раціоналістичної метафізики як певної проблеми, яка зазнавала критики, стверджувалася, мала сильні й слабкі боки у своєму становленні.

Вагомим елементом у пропонованій історико-філософській ретроспективі є огляд особливостей новочасного періоду, зокрема часів Просвітництва. Соціальні, культурні, релігійні та політичні перетворення формували настрої цілої доби й, безперечно, зумовлюють перетворення у філософії. Суспільство зі свого боку впливає на стан філософської думки, тому оцінка Просвітництва як явища, яке мало в кожній країні Європи свій ґрунт для формування, необхідна для розуміння тих настроїв, що домінували у філософії. Неможливо обмежити характеристику Просвітництва цілковитим пріоритетом розуму; на тлі непохитної віри в інтелект тут співіснували спіритуалізм, радикальний емпіризм і т. ін. Однак критична настанова пізнання саме за часів Просвітництва здобуває відповідний фундамент у неприйнятті забобонів та передсудів, які не витримують раціональної перевірки. У Франції — це часи написання основних праць барона де Монтеск'ю, Франсуа Марі Вольтера, Дені Дидро, Етьєна Боно де Кондильяка, у Німеччині — Кристіяна Вольфа та Готгольда Лессинга. Поряд із прибічниками осно-

вних гасел нових перетворень існували також їхні опоненти — Джамбатист Віко та Жан-Жак Русо. Загалом реформаторський характер філософії Просвітництва продукував чимало різних соціальних та політичних концепцій. Вагомі зміни відбувалися й у царині метафізики, яка здобувала нове обличчя в теорії пізнання Імануїла Канта.

Друга частина книги «Кант і німецький ідеалізм» присвячена трансцендентальній філософії, критицистському способу мислення. Кант, вказуючи на межі пізнання та вади раціоналістичної метафізики, тим самим готував ґрунт для метафізики нового типу. У своєму дослідженні В. Рьод простежує еволюцію поглядів філософа від так званого докритичного періоду до власне трансцендентальної філософії. Зважаючи на численні праці з критики традиційної метафізики та формування нової теорії досвіду, Канта визнають передусім як критичного філософа, а втім, автор книги розпізнає в текстах цього філософа не тільки теоретика пізнання, а й метафізика. У незавершеній праці Канта про поступ метафізики вся філософія постає як розвиток до стану метафізики, опертої на моральні основи. Так само й пізні погляди Канта звертаються до трансцендентальної філософії як метафізики крізь призму критичної рефлексії.

Критична філософія Канта стала поштовхом для полемізувань та нових тлумачень у філософських колах, які в подальшому спричинилися до відходу від критицизму в бік ідеалізму. Проте спекулятивний ідеалізм Фіхте, Шелінга, Гегеля та Шопенгауера, хоча й узяв на озброєння низку питань порушуваних Кантовою філософією, однак не дотримувався його критичного підхо-

ду в розв'язанні їх. У кожному разі з'являється особливий проект, або система філософії. Власне у цей період відбувається поворот до спінозизму, утверджується принцип «тотожності суб'єкта й об'єкта», виникає «феноменологія духу». В певному сенсі, «Шлях філософії» — це апологетика кантіанства та подальшої трансцендентальної філософії, що демонструє практичність та дієвість методології Канта. Спекулятивна філософія (німецький ідеалізм), згідно настановами Вольфганга Рьода, являє поступовий відхід від критицизму (зокрема у Гегеля і Шопенгауера) та усталення хибного тлумачення вихідних положень Канта стосовно пізнання речей світу. Тож основний акцент Кантової трансцендентальної філософії — теорія досвіду, а не уявлення про неможливість пізнання розумом речей самих по собі й вказівка на його неспроможність до самообґрунтування.

Новочасна філософія — це множина теорій досвіду, яку неможливо звести в одне ціле. Кожна з них заслуговує на увагу та розгляд у безперервності історичного плину. Історія філософії — це метатеорія досвіду, що розглядає кожную теорію як проблему. Після піднесення ідеалістичної філософії, або спекулятивної метафізики відбувся поступовий відхід від її принципів, відмова від метафізичних підвалин і звернення у бік натуралізму, а потому й криза в рамцях цього розмаїття концепцій. Варіативність інших течій, які не належать до настанов трансцендентальної філософії, створила полікультурність і багатозначеність самої філософії. Це не означає, що слід відкинути усі концепції, які не відповідають трансценденталізму, кожна з них

заслуговує на увагу. Однак, відповідно до настанов критицизму, слід визнати, що деякі з них, не використовуючи чіткої аргументації власних позицій, не можуть бути перевірені чи спростовані.

Здійснена професором Рьодом проєкція історії філософії — це продовження праці самого Канта в одному з можливих, однак не кінцевих варіантів побудови системи. Інші можливості можуть бути зреалізовані, зокрема, на шляхах розвитку української філософії. Сучасний стан як континентальної, так і англосаксонської філософської традиції характеризується певною еkleктикою, злиттям різних напрямів і спробами побудови теорій, які найбільше відповідають дійсності. Виникнення відповідних тенденцій у філософії Вольфганг Рьод аналізує у *третьій та четвертій частинах* свого дослідження (див.: [Рьод, 2010]), тим самим торуючи подальший шлях живої філософії, яка втілюватиметься у праці тих, хто має силу користуватися своїм розумом задля усвідомлення цілісності минулого та майбутнього історії, культури та філософії XVII—XX століть.

#### ЛІТЕРАТУРА

- Рьод В. Шлях філософії з XVII по XIX століття / Переклад з нім. В. Терлецького, О. Ведрова. — К., 2009.
- Рьод В. Шлях філософії: XIX—XX століття / Пер. з нім. М.Д. Култаєвої, В.І. Кебуладзе, В. Терлецького. — К., 2010.
- Кант І. Прологомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука. — К., 2005.
- Кассирер Э. Философия Просвещения / Пер. с нем. В. Махлина. — М., 2004.



---

**Богдан  
Пастух**

## **МАГІСТРАЛЬНІ РУХИ ІДЕЙ ВІД ВОЛЬФґАНґА РЬОДА**

---

**Рьод В. Шлях філософії: ХІХ—ХХ століття /  
Пер. з нім. М.Култаєвої, В.Кебуладзе,  
В.Терлецького.**

*Київ: Дух і літера, 2010. — 368 с. — («Сучасна гуманістична бібліотека»)<sup>1</sup>*

Сучасна культурологічна дисципліна подає сигнали про відсутність відчуття історії людиною, яка перебуває у надто перенасиченому інформаційному полі. Інформація накопичується в архівах, де перестає бути предметом осмислення широкої аудиторії. Осучаснення міркувань — це єдиний шанс смислам, сформованим історично, бути присутніми у досвіді генерації. Це досить складний, але zarazом і важливий процес перманентного оновлення історії думки, яка дає можливість бачити транші досвідів між генераціями. Власне в такому ключі написана книга Вольфганґа Рьода «Шлях філософії: ХІХ—ХХ століття». Вона є продовженням книги цього історика філософії, яка осмислює філософську думку з ХVІ по ХІХ століття. Німецький вчений є автором кількох книг 14-томної історії філософії, ці два видання є своєрідним підсумком підготовленого ним великомасштабного проекту, фактично конденсатом світової філософської думки. В. Рьод часто буває в Україні, а саме відвідує семінари Кантівського товариства, відповідно український переклад зумовлений ще і його творчими стосунками з вітчизняними істориками філософії.

---

<sup>1</sup> Переклад виконано за виданням: *Röd W. Der Weg der Philosophie. — Bd.2: 17. bis 20. Jahrhundert. — München: Beck, 2000.*

Наукову систему В. Рьода можна віднести до «критичної філософії». Її основою є філософія І. Канта. Метод полягає в тому, що пізнання різних сфер філософської науки відбувається через постановку проблем та їх осмислення. Саме вони є причиною руху думки, а не статична наукова система. Постановка нових питань вимагає осучаснення як методологічного, так і поняттєвого апаратів. У цьому полягає, на думку В. Рьода, причина руху філософської рефлексії. Цю методологічну конфігурацію автор називає *проблематистським трансценденталізмом*. Рецензована книга власне і написана із застосуванням цього методу.

Вибір філософських напрямків, які увійшли до книги, здійснено за принципом канонічного розуміння історії філософської думки. Модель викладу постулатів певної школи є поданням початкових етапів розвитку, своєрідного показу етимології рефлексії у цьому напрямку, а згодом поданням функціонування цих смислових структур у працях послідовників. Для В. Рьода прикметним є те, що осмислення ідей виконано із залученням масштабних контекстів, а головне з демонструванням передач досвідів. Тим самим створюється враження процесуальності, руху філософської думки, її зміни та формування нових категорій. Багато моментів пояснено власне через конфронтацію смислів, прийняття чи відкидання старих систем новими. Разом з тим книзі не притаманний монотонний тон оповіді, який часом стомлює у подібних працях академічного плану.

Книга починається з осмислення розвитку філософії гегелівської школи, тут показано процес матеріалізації гегельянства, дистанціювання учнів від філософської матриці. В. Рьод описує

розкол, який утворився після смерті Гегеля, на правогегельянців та ліву течію. Дехто з лівих (Маркс, Енгельс) відійшли настільки, що сформували абсолютно самостійні позиції. Дистанція Макса Штирнера, як фіксує В. Рьод, полягала в тому, що він «заперечував первинність загального стосовно особливого, щоб показати, що значення має лише конкретний індивід та його інтереси. Право, моральність, держава, спільнота є не дійсностями, перед якими слід схилитися одиничному, а фікціями, за допомоги яких управляють людьми» (с.19). Через конфлікти ідей суть філософської концепції оприявнюється значно рельєфніше.

Імпонує, що у книзі В. Рьода є короткі біографічні відомості про центральні фігури філософії. Їх подано так, що автор не робить висновків з якихось особливостей життєвого шляху певної персони, натомість залишає зробити це читачеві. Прикладом може бути згадка про те, що батько Фридриха Ніцше мав психічні розлади, що мали місце також у житті сина. Позитивним моментом у книзі є те, що німецький вчений, говорячи про поширення певних ідей, використовує топоси міст і країн та певних університетів, в яких філософи обіймали посади. Це створює певну географію філософських концептів.

Книга В. Рьода містить фактично опорні філософські структури, подані не лише крізь історичну призму їх сприйняття; наукова база книги осучаснена працями буквально останніх років. Це говорить про наукову фільтрацію матеріалів.

Говорячи про позитивізм Огюста Конта, автор виокремлює досить цікаві моменти з його вчення, зокрема подає еволюцію мислення філософа,

своєрідні зміни траєкторії його думки наприкінці життя: «Лише якщо розум буде слухатися «серця», можна уникнути негативних тенденцій розвитку, які неминуче виникають унаслідок інтелектуальної однобічності. Критика має поступитись своїм місцем на користь мислення, пов'язаного із традицією. Молоді люди мають засвоювати положення, успадковані через традицію, не замислюючись над їхнім доведенням» (с.42). Такі виокремлення з філософських вчень можна прочитувати цілком у душі «Афоризмів життєвої мудрості» А. Шопенгавера, що певним чином робить книжку цікавою для широкої читацької аудиторії.

Говорячи про концепцію ліберальної держави Дж. С. Міля, В. Рьод робить певні вже радше політологічні висновки, які також зацікавлять сучасного читача, який має інтерес до проблем демократії, її форм та механізмів поширення: «Демократія сама по собі також не гарантує свободи, бо є тиранія більшості, так само небезпечна, як і інші форми зловживання владою. Соціальна тиранія може бути навіть жакливішою, ніж деякі форми політичного придушення, бо їх важче уникнути, вони справляють більший вплив на життя окремої людини, проникаючи до її душі як зовнішній примус. Подальша небезпека криється у пануванні пересічності. Для сфери культури це має трагічні наслідки, якщо все у ній орієнтоване на масу споживачів» (с.48). У сучасному мистецькому просторі повертання автора обличчям до споживача утворює масовість культури, яка насправді зумовлює абсолютну герметичність і відповідно дистанцію високих зразків мистецтва. Глибину міркувань автора книги можна побачити також, коли він робить висновки щодо кон-

цептів Анрі Бергсона, зокрема його філософії життя, а точніше моралі та релігії: «Бергсон все ж таки не був захисником морального релятивізму, а відстоював такі чесноти, як готовність до жертвності, самовідданість і милосердя. Через ці чесноти людина підіймається над поведінкою, керованою індивідуальними або суспільними інтересами» (с.130). Це твердження цікаве з погляду літературознавства, адже відомо, що філософія Бергсона є однією з опорних структур ідеології модернізму, етична система якого, власне, робила наголос на релятивізмі.

Літературознавець може знайти у рецензованій книзі також цінні міркування про естетичну природу мистецького твору. Сучасний французький культуролог Жан-Марі К'юбілье говорить про примат християнської етичної парадигми в критеріях оцінки культурних явищ. Вийти із цієї системи складно. Б. Кроче запропонував надати естетиці автономного функціонування: «Отож естетику треба визнати самостійною цариною мислення, що веде до пізнання позиції мистецтва задля мистецтва. Споглядання як таке має поетичний, або ліричний, характер, воно незалежне від розуму і його понять, а також від моральних і утилітаристських міркувань. Центральні поняття естетики — прекрасне та бридке — не можна зводити до понять інших ступенів духу (істинно/неістинно, корисно/шкідливо, добро/зло). Коли йдеться про твір мистецтва, не можна запитувати про його істинність, корисність і моральну цінність» (с.140).

Потрібно сказати ще, що у додатку до книги є коротке осмислення філософії другої половини ХХ століття (деконструктивізм, постмодернізм, постструктуралізм та інші напрямки). Цю

частину написано виключно для українського видання. Вона буде цікавою для культурологів, для всіх, хто займається сучасними проблемами мистецтва.

Поява книги В. Рьода в українському науковому просторі є подією. Вона подає останні наукові віяння в світовій історії філософії. Принцип, за яким написано книгу, автор проголосив на останку: «Філософські концепції треба розглядати як такі, що підлягають

спростуванню» (с.292). Єдиний гандж книги полягає в тому, що вона не скрупульозно вичитана і трапляються помилки, які можна назвати описками (пропуски літер або певні відмінкові неузгодження). Але ця проблема належить до технічного характеру, а не до смислів, оприявлених у книзі. Праця В. Рьода викличе інтерес як у науковців, так і у студентів як непоганий посібник для вивчення історії філософії.

---

**Оксана  
Зорич**

**«БУТИ ПОПЕРЕДУ СЕБЕ»:  
метаетика майбутнього  
за умов дефіциту солідарності**

---

**Апель К.-О. Дискурс і відповідальність:  
проблема переходу до постконвенціональної  
моралі / Пер. з нім. В. Купліна.**

*Київ: Дух і Літера, 2009. — 430 с.*

Немає нічого більш сталого, ніж тимчасове. Книги чекають на своїх перекладачів та читачів інколи так довго, що коли ця подія нарешті відбувається, важко переоцінити її значущість. Так сталося і з новим виданням збірника статей та виступів відомого представника німецької комунікативної філософії Карла-Отто Апеля під загальною назвою «Дискурс і відповідальність». Це справжня знахідка у вітчизняній філософській експедиції сьогодення — і з позицій перекладацького досвіду, і, найголовніше, з точки зору смислу та значення етичної проблематики, яку часто-густо поспішно записують до розряду реліктових.

До збірника увійшли ключові праці Апеля 1980—1988 років, розроблені у рамках проекту «Трансцендентальна прагматика» на філософському факультеті Університету ім. Й.В. Гете. У центрі уваги автора — проблема обґрунтування інтерсуб'єктивно чинної етики на підставі раціонального метааргументу та прояснення можливостей його практичної імплементації. Простежуючи головні напрямки розвитку інтелектуальної думки західної цивілізації, Апель послідовно та переконливо доводить, що сучасна екологічна та ядерно-стратегічна криза планетарного масштабу є безпосереднім наслідком моральної анігіляції, викликаной ціннісно-нейтральною, інструментальною раціональністю.

В ситуації, коли «кожна держава хоче за 10 хвилин перед 12-ю годиною реалізувати власний привілей на експлуатацію екосфери» (с.21), єдино можливим алгоритмом виходу з такої розстановки сил стає етика солідарної відповідальності за результати колективних дій. Ця ідея в душі автентичного хіппіанства стає головним засновком для подальшої розбудови трансцендентальної програми Апеля.

Опосередкованість самосвідомості визнанням Іншого постає як нормативна умова можливості мислення. При цьому кожен, хто аргументує, тобто мислить з домаганням значущості, тим самим визнає нормативну остаточність спільноти ідеальної комунікації, контрфактично антиципійованої як у світлі соціально-наукової реконструкції історії, так і в перспективі метаетики солідарної відповідальності людства стосовно всіх проблем, що підлягають дискутуванню у життєсвіті. Оновлена етична філософія у версії Апеля долає відчуженість буття (Sein) від повинності (Solen), суспільних реалій від совісті. Таким чином, етика дискурсу постає як етика взаємно відповідальної комунікації, що не передбачає розподілу між стратегічною цілераціональністю та консенсусно-комунікативною раціональністю, між телеологічною та деонтологічною етикою — ці два типи смисловідношень опосередковані принципом доповнення універсально значущих моральних смислів конкретно-історичною ситуацією. Саме цей важливий контр-апункт Апелевої філософії часто залишають поза увагою, неправомірно кваліфікуючи його інтелектуальний проект як неотелеологічну етику.

Розгортаючи широку панораму генези підходів до розв'язання етичної

проблематики, від класичної німецької філософії Канта та Гегеля до постмодерністських підходів Ліотара та Фуко, Апель докладно з'ясовує ключову проблему доби «підліткової» кризи людства, ознаменованої двома питаннями: «Чому належить бути моральним?» та «Чому належить бути розумним?». Екстраполюючи ці філософські запити на сфери «резонуючої публічності» людини — політику, економіку, спорт, докладно аналізуючи специфічно німецький досвід етичної кризи ХХ сторіччя, автор доходить до постулювання комплементарної взаємозумовленості між відповідальністю та дискурсивною взаємністю «got-taking», коли кожна людина здатна і готова ставити себе на місце іншого. З цієї констеляції мислитель виводить фундаментальний основопринцип етики дискурсу: «чини так, ніби ти є членом спільноти ідеальної комунікації, що взяла на себе солідарну відповідальність за наслідки своїх морально релевантних вирішень проблем» (с. 392).

Таким чином, застосування умов дискурсу, в межах якого останнє обґрунтування етики узгоджене з ідеалом спільноти комунікації, Апель доповнює новим рівнем етики, на якому здійснюється контрфактична антиципація спільноти ідеальної комунікації у чіткій відповідності до історичної фази розвитку реально існуючої спільноти комунікації. У цьому — смисловий вузол, який, з одного боку, пов'язує Апелеву концепцію в єдине ціле, а з іншого — потребує певного розв'язку в частині конкретизації умов можливості переходу від безпосередньо даної у часі спільноти «партикулярних самостверджуваних систем» — ними автор іменує індивідів, сім'ї, групи, спільноти за інтересами, держави тощо (с.182) —

до бажаного консенсусно-відповідального суспільства. На жаль, Апель не пропонує читачеві суголосних власним інтелектуальним намірам чітких програм здійснення цього неунікненого для збереження миру переходу, обмежуючись застережними висновками щодо «поступового збільшення *дискурсивно-консенсуального елемента* при врегулюванні конфліктів, який має заступати *стратегічний елемент*» (с.187).

Посутньо не з'ясованими залишаються також підстави включення до смислового поля відповідальності тільки результатів, наслідків колективних дій безвідносно до їхніх передумов та акторів — така симптоматика майбутнього людства залишає на маргінесах важливу з погляду фундаментальної етико-політичної переорієнтації проблему вибору, яку сьогодні активно розробляють у межах теорії ігор. Адже не варто забувати, що будь-яка норма імпліцитно включає в себе смисл не тільки універсальної значущості, але й примусу, спрямованого на координування антропологічно неусувної диспозиції конкурентності, з якої люди здійснюють комунікацію або припускають її можливість. Якщо нез'ясованими залишатимуться питання про те, хто та за яких умов визначає форми та оптимум співвідношення суперництва та співробітництва, якою мірою кожен може здійснити своє право на вибір майбутнього у глобальному масштабі, то ми не зрозуміємо, що уможливає квазісолідарність тоталітарних суспільств, як свобода трансформується у безвідповідальність у демократіях, зрештою не зможемо здійснити практичний перехід до постконвенціональної моралі.

Очевидно, самотність Апеля — не в ідеалістичному пан-етизмі і не в праг-

матичному ригоризмі, за що його часто критикували колеги, а в послідовній спробі наблизити етичну проблематику до кожного — не питаючи про ймовірність, а констатуючи неунікненність спільної відповідальності за наслідки колективної активності людства. Така вимога солідарності, уможливлена через аргументативний дискурс, в якому всі учасники комунікації визнають консенсус та спільне домагання значущості вищим принципом комунікативної раціональності, стає основоположенням нової метаетики. Її визначальною характеристикою стає «буття попереду себе» — специфічний конститутивний феномен, що знімає антропологічну знеціненість суб'єкта у перспективі майбутнього. Як стверджує автор, «нормативні умови можливості аргументативного дискурсу дають змогу зрозуміти, що людина, аби бути людиною, мусить *випереджати себе*» (с. 85) (*sich vorweg sein* — дослівно «бути попереду себе»). Таким чином, Апель констатує важливий висновок, що резонує з кожним: буття — не тільки самовідтворення, але й самопокладання у реально наближене майбуття, це своєрідне випередження буття, що тільки й може дати шанс на подолання системної кризи цивілізації.

Завершуючи, варто відзначити високу перекладацьку майстерність, що уможливила вихід у світ цього видання, — такі прецеденти поза сумнівом задають «поріг чутливості» української філософської спільноти сьогодення до актуальних питань розвитку гуманітарного знання Європи та світу. Водночас з метою уможливлення доступу читачів до повномасштабних ідей Апеля, вміщених у збірнику, варто звернути увагу на прикрий відсутність більшої частини приміток до одного

з найцікавіших розділів книги — «Післякантівський універсалізм в етиці у світлі його сьогоднішнього нерозуміння». Маємо надію, що у майбутніх перевиданнях книги цю колізію буде знято.

Людині не до снаги змінити минуле, але вона щомиті здатна надати йому нового продовження. Це той вирок, який людина сучасності здатна роз-

пізнати як виклик, і у випадку, якщо це заміщення смислів відбудеться, нитка Аріадни у лабиринті майбутнього дасть людству шанс на збереження життя. Якою буде довжина цієї дороговказної нитки і яким стане маршрут — кожен може з'ясувати, поринувши у власну інтелектуальну експедицію сторінками «Дискурсу і відповідальності».



## **III Міжнародна науково-практична конференція «Україна в системі сучасних цивілізацій: трансформації держави та громадянського суспільства»**

---

Конференція, присвячена проблемам сучасного українського суспільства на зламі епох, відбулася в Одеському національному морському університеті (ОНМУ) 21—22 травня 2010 р. за підтримки Всеукраїнської громадянської організації «Громадянська Рада робітників освіти і науки України».

У конференції, що її вже втретє за останні п'ять років проводить кафедра філософії ОНМУ, брали участь науковці, викладачі й аспіранти, політичні й громадські діячі України, Росії, Білорусі, Молдови, Казахстану, а також гості з Польщі та Німеччини.

Пленарне засідання відкрив завідувач кафедри філософії ОНМУ академік АН України й Української Академії політичних наук професор О.М. Черниш доповіддю «Пріоритети зовнішньої політики України у контексті цивілізаційних традицій та нових викликів». Також виступили член-кор. НАН Білорусі П. Водоп'янов, габілітований доктор, професор з Польщі С. Яцкевич, доктори філософських наук з Росії О. Тимофеев (С.-Петербург) і В. Липський (Москва).

Роботу конференції продовжили секції: 1. «Сучасні цивілізації: соціокультурний розвиток чи соціальний регрес?»; 2. «Економічна та соціокультурна глобалізація: порятунок чи руйнація України?»; 3. «Діалог і конфронтація між державою та громадянським суспільством»; 4. «Загальнолюдські цінності та національна ідеологія: у пошуках компромісу»; 5. «Пріоритети зовнішньої та внутрішньої політики України: багатовекторність чи одновекторність?».

Плідною і жвавою була дискусія на круглому столі завідувачів кафедрами «Актуальні проблеми гуманітарної освіти у вищій школі» під керівництвом академіка Української Академії політичних наук С.М. Наумкіної.

Підбиваючи підсумки, учасники підкреслили результативність таких фахових обговорень, розширення масштабу і високий рівень конференції, а також висловили побажання й надалі розвивати добру традицію, що її започаткувала кафедра філософії Одеського національного морського університету.

# Abstracts

---

**Myroslav Popovich** — Academician, Director of the H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences (NAS) of Ukraine. Editor-in-Chief in the journal “Filosofska Dumka”. The research interests are: logic, methodology of sciences, and philosophy of culture.

**Volodymyr Kanash** — Publicist, Senior editor of the journal “Dialog” and Internet-edition “Discussion Club SAMMIT”. The sphere of interests includes moral problems, interrelations of cultures and civilizations, ethno-political problems, etc.

## **Lessons of Merab Mamardashvili. Conversation of publicist Volodymyr Kanash with Editor-in-Chief of Journal “Filosofska dumka” Myroslav Popovich**

What Mamardashvili means for development of the philosophic thought in Ukraine? — that was the content of the conversation.

Merab Mamardashvili is an outstanding philosopher of the Soviet times born in Georgia. His childhood was connected with Ukraine, while his activity was connected both with Moscow and Tbilisi. In the opinion of M. Popovich he was a *Man of the world*. Philosophy became the essence of his life. A tree as the image of the world is the model of being, around which his thought was turning. M. Mamardashvili comprehended philosophy as the public consciousness that is the consciousness aloud, which has not “to sink with respect” before anything. Principles of the philosophic works by Mamardashvili are connected with analysis of the converted forms of consciousness. When discussing the role of intellect in human life he stepped beyond the limits of purely Cartesian outlook to the realm of axiology. The priority of Man’s value itself was the fundamental principle of his philosophic ethics. Being one of the most competent professors of the School of Young Philosopher in Alushta (Ukraine), M. Mamardashvili had an irrefutable influence on formation of the current philosophic community of Ukraine.

---

**Guram Tevzadze** — Doctor of sciences in philosophy, Professor, the Member and Vice-President of the NAS of Georgia. The sphere of his research interests includes the history of philosophy.

## **Philosophy in Contemporary Georgia**

The term “contemporary” in this article defines the period of the 16-century-old professional philosophy in Georgia after 1953, when totalitarianism remained, albeit in its milder form. Along with the recognized philosophers (Sh. Nutsubidze, K. Bakradze, S. Danelia, S. Tsereteli, Z. Kakabadze, et al.) the achievements of young philosophers working in Georgia, as well as abroad, are shown in the article.

**Leri Mchedlishvili** — PhD in philosophy, Professor of I. Dzhavakhishvili Tbilisi State University. The research interests are: non-classical logic and the history of logic.

**On the Logical Part of the First Chapter of Interpretation of “Elementatio theologica” of Proclus by Joane Petrizi**

The meaning of the diagram presented in the first chapter of Interpretation of “Elementatio theologica” of Proclus by Georgian philosopher Joane Petrizi (XI—XII centuries) is explained in the article (see the picture-diagram at the beginning of the article). The diagram serves there as an illustration for the laws of Aristotle’s *Organon*. It is identified with one of three diagrams (namely, with the diagram for the Figure I) that are presented in Ammonius Hermiae’s (V-VI centuries) comment on Aristotle’s *Prior Analytics*, and which are based on Aristotle’s idea of a linear formulation of schemes of categorical syllogisms and their corresponding division into three figures.

---

**Tengiz Iremadze** — Doctor of sciences in philosophy, Director of the Institute of Philosophy and Social Sciences at Grigol Robakidze University (Georgia). The research interests are: theoretical philosophy, the history of philosophy, social theories.

**Friedrich Nietzsche’s Philosophy and Grigol Robakidze’s Works. Individualism – Communication – Universalism**

Nietzsche’s philosophy influenced considerably Grigol Robakidze’s (1880-1962) work. Not only did the Georgian thinker internalize Nietzsche’s ideas adequately, he also developed them in a fruitful way in his essays and creative writing. The present article is an attempt of characterizing the ways of dealing with Nietzsche’s ideas outlined in the philosophical writings of G. Robakidze. For handling this problem, the philosophical conception of communication is employed and, proceeding from the perspective thus afforded, questions of Nietzsche’s reception in G. Robakidze’s work are discussed.

---

**Lali Zakaradze** — Doctor of sciences in philosophy, Professor of Shota Rustaveli Batumi State University, Head of the Department of Culture, Grigol Rabakidze Institute of Philosophy and Social Sciences (Tbilisi). The research interests are: the Middle Ages philosophy, the history of Georgian philosophy, culture philosophy and sociology

**Proclus in Georgian and Latin Middle Ages (Joane Petrizi and Berthold of Moosburg)**

Joane Petrizi (the 12<sup>th</sup> century) and Berthold of Moosburg (the 14<sup>th</sup> century) chose Proclus Diadochos’ *Elementatio theologica* as the main source for their commentator activities and philosophy.

The ways and methods of perception of Proclus were different in Georgian and Byzantine tradition and the Latin West. Until recently the study of Proclus’ reception was different in Georgian and German academic world as well. Today Europe-centrism is more and more frequently criticized in the Western philosophy. So the research of Berthold’s and Proclus’ reception acquires new boundaries in Georgia. On the other hand, the role of Petrizi is being estimated completely differently in the context of Proclus’ reception and thus the studies acquire intercultural character.

**Natalia Viatkina** – PhD in logic, Senior research fellow of the Department of Logic, Methodology and Philosophy of Science, H. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine.

**A Word about Georgia or “Travels of Dilettants” (Bulat Okudzhava)**

Based on professional and personal experience of communication with outstanding Georgian philosophers like N. Chavchavadze, M. Mamardashvili, G. Margvelashvili, G. Tsintsadze, M. Bezhanishvili, N. Ivanidze, D. Tevzadze, rather Foreword than scientific investigation, a kind of long time ago recall to overcome the intercultural gap, against the tendency to isolate Georgia, and to start a new time of philosophical exchange, with warm and friendly feelings is suggested.

---

**Volodymyr Zhmyr** – Senior research fellow of the H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine. The research interests are: the history of philosophy, the history of culture.

**Anarchism in the world and in Ukraine. Article 3**

**Anarchism to-day and to-morrow (the period from the 1960’s)**

This is the third article which continues to investigate the theme of anarchism in the world and in Ukraine (“Filosofska dumka”, 2008, 4; 2009, 2), the issue of the new wave of anarchism starting from the sixties of 20th century is traced here. The influence of Daniel Guérin and Situationist International on students’ rebellions in 1968 is analyzed. The article presents also the investigation of the main tactical and theoretical directions of the anarchistic movement of the early 21st century on the basis of the sources of the considered period. The author tries to keep within the bounds of the objective analysis. He comes to the conclusion that modern anarchism as a socio-philosophical doctrine does not overstep the bounds of its classical origins. In the next, fourth article the same approach is applied to Ukraine from 1991 up to now. The article contains also the analysis of socio-political situation in Ukraine presuming from the analysis of the contemporary theorists of anarchism abroad.

---

**Denys Kiryukhin** – PhD in philosophy, working for doctor’s degree at H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine. The research interests are: social philosophy, political theory, philosophy of German idealism.

**Universalistic’s concept of circumstances of justice and scopes of its use**

The main theme of the article is formation of the theory of justice that could help in solving the applied ethics’ problem (such as gender equality, death lethal injection, the death penalty etc.). Two paradigms in modern theory of justice – universalism and contextualism – are analyzed from the viewpoint of this approach. Circumstances of justice are one of the basic principles of universalistic paradigm. But on the basis of this principle one cannot give the answer to the problems which applied ethics confronts with. Contextualist paradigm considers justice in the context of certain social practice. As we can see, the comprehension of justice as the rule that determines the social practices of exchange, punishment, distribution and recognition enables to solve the applied ethics problems. The theory of justice that is developed within the framework of the contextualist’s paradigm has a great potential.

**Oleksandra Shmorgun** — working for PhD degree at Taras Shevchenko Kyiv National University. The research interests are: the history and philosophy of culture

**The drama of human existence: from despair to freedom (Lesia Ukrainka and J.-P. Sartre)**

A comparative analysis of existential drama by Lesia Ukrainka and J.-P. Sartre allows one to show philosophical problems of humanistic existential measuring of freedom of the contemporary man, common for the both authors. A special feature of creation of Lesia Ukrainka in comparison with J.-P. Sartre consists in the absence of moral rigorism, abstract philosophical sketchiness in representation of heroes and situations, that gives her drama more expressive, actually humanistic existential sounding.

---

**Oleksandr Pustovit** — Research fellow of the interregional Academy of Personnel Management. The research interests are: philosophy of literature, culturology

**The principle of the most action in Pushkin's dramaturgy**

Philosopher Golosovker demonstrated, that the structure of Dostoevsky's novel "Brothers Karamasovs" is the embodiment of Kant's antinomies. Just the same is correct as to Pushkin's little tragedies. The sense of dialogically interacting opposites is the depth of the problem, not answer. Pushkin's drama forces the reader to think, its immortality is similar to immortality of eternal problems of philosophy.

---

**Vira Darens'ka** — PhD in philosophy, Associate professor at the Department of Philosophy of culture of East-Ukrainian National University named after V. Dal'. The research interests are: history of Ukrainian philosophy, Ukrainian traditional culture.

**P. Kulish as a founder of Ukrainian existentialism**

The author considers the problem of existential philosophy in P. Kulish's heredity. Some categories of his thinking which acquire ontological and moral aspects in evaluation of history of civilization are analyzed here. The phenomenon of "existential emptiness" and "existential plenitude" as dominating ideas of P. Kulish's thinking and world-experience is examined in the article. The aim of P. Kulish's philosophy is defined as a world-view synthesis of some special features of national world view.

Author's interpretation of P. Kulish's existential philosophy is based on rethinking of universal human experience, which was necessarily linked with a reconstruction of world-view special features of traditional national culture. The author considers the specifics of P. Kulish's philosophy as a non-classic anthropology. The concept of "existential integrity" is considered to be the fundamental principle of this philosophy in the realm of relation of a person with other people, the nature and the God. It has been shown that characteristic properties of P. Kulish's existential philosophy is an intersubjective process of a personal being constituting and aesthetic accent in a human experience.