

ISSN 0235-7941

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

1' 2012

Антична  
філософія:  
тут і тепер ?

НАЦІОНАЛЬНА  
АКАДЕМІЯ НАУК  
УКРАЇНИ  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

---

# ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

---

УКРАЇНСЬКИЙ  
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ  
ЧАСОПИС

**1'** 2012

ЗАСНОВАНИЙ  
У СІЧНІ 1927 РОКУ  
ВИХОДИТЬ  
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ  
КИЇВ

---

Антична філософія:  
тут і тепер?

---

## РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

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

## НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО  
Ігор БИЧКО  
Тарас ВОЗНЯК  
Ірина ДОБРОНРАВОВА  
Анатолій КОЛОДНИЙ  
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ  
Василь КРЕМІНЬ  
Марія КУЛТАЄВА  
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  
Олексій ПАНИЧ,  
Олег ХОМА

## РЕДАКЦІЯ

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

## Адреса редакції

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

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

Підписано до друку 22.03.2012  
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.  
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.  
Ум. друк. арк. 12,51. Обл.-вид. арк. 12,09  
Наклад 524 прим. Зам. № 3236

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.

© Інститут філософії НАНУ, 2012  
© Філософська думка, 2012

# Зміст

---

До читачів	4
<b>АНТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ТУТ І ТЕПЕР?</b>	5 Стан і перспективи українського антикознавства. Круглий стіл «Філософської думки» ( <i>Олексій Панич (модератор), Андрій Баумейстер, Юрій Вестель, Леся Звонська, Сергій Пролєсв, Сергій Секундант, Юрій Черно-морець</i> )
<b>Філософські першоджерела</b>	26 <i>Юрій Вестель (Київ), Ірина Листопад (Київ, Париж), Олексій Панич (Донецьк)</i> «Категорії» 1—5: оригінал і три переклади
<b>Антична філософія освіти</b>	59 <i>Володимир Прокопенко (Харків)</i> Діалог «Феаг» і його місце в освітній філософії Платона
<b>Античний скептицизм та його критики</b>	77 <i>Олексій Панич (Донецьк)</i> Античне «епохе» і його модерні нащадки 102 <i>Чарльз Більярд (Гарисонбург, Вірджинія)</i> Августин, Епікур та скептицизм стосовно зовнішнього світу 120 <i>Ольга Літінська (Харків)</i> Процедура ісостенічного висловлювання у піронізмі
<b>ТЕОРЕТИЧНА ФІЛОСОФІЯ</b>	125 <i>Вахтанг Кебуладзе (Київ)</i> Тенденція перетворення феноменології з філософії свідомості на філософію досвіду
<b>РЕПЛІКИ</b>	135 <i>Валерій Загороднюк (Київ)</i> Глокалізація чи глюкалізація
<b>ЛАБОРАТОРІЯ НАУКОВОГО ПЕРЕКЛАДУ</b>	138 <i>Володимир Артюх (Київ)</i> Основні терміни естетики
<b>ВІДЗНАКА ЗА ВИДАТНЕ ДОСЯГНЕННЯ В ЦАРИНІ ФІЛОСОФІЇ 2011 РОКУ</b>	140 <i>Інна Голубович (Одеса), Віктор Левченко (Одеса)</i> Філософія — танок на канаті...
<b>ПАМ'ЯТІ ВИДАТНОГО ФІЛОСОФА</b>	148 Марат Миколайович Верніков
<b>Abstracts</b>	152

*Останніми роками у «Філософській думці» сама собою склалася традиція розпочинати рік числом, тематичний блок якого присвячений актуальному станові поважної філософської традиції чи напрямку філософського дискурсу. Серед них була феноменологія, французька філософія, а цього року — антична філософія. Зайве казати тут про її значущість для філософського розуму — про це чимало сказано у подальших матеріалах числа. Зазначимо лише одне: античність становить плідну метапозицію, що надає унікальні можливості для розуміння актуальної сучасності й нашої власної дійсності. А як відомо, це чи не найскладніше — мати погляд, вільний від сповитку та ангажованості поточним моментом.*

*Про деякі важливі, навіть ключові тематики філософської думки у вітчизняних умовах доводиться вести мову не стільки в режимі продовження та розвитку існуючого напрямку мислення, а радше всупереч його неіснуванню. Якщо стосовно античності хтось вважатиме таке твердження перебільшенням — щиро порадіємо. Та навіть якщо звернення до античної думки й, тим паче, її компетентні дослідження є вельми спорадичними та скромними за обсягом, це зовсім не привід для розпачу. Навпаки — для тих, хто розпочинає свій інтелектуальний шлях, хто, вже маючи досвід і бажання вести дослідження, визначає точку докладання своїх творчих сил, тут постає чудова нагода здобути вагомі та значущі результати. Антична думка, як у її суто теоретичному, так і в культурно-історичному вимірі є вдячною і продуктивною тематикою. І майже неоране українське інтелектуальне поле тут можна сприймати як виклик і заохочення до здобутків.*

*Тому пропонуємо цей тематичний блок як заклик до зусиль із дослідження античної спадщини й використання її потужного евристичного ресурсу в актуальному філософському мисленні. І, звісно, як запрошення до співпраці.*

*Серед інших тематичних блоків цього року редколегія планує звернутися до поняття свідомості в сучасній філософії, феномену католицької філософії, засад та евристичних можливостей філософії права, потенціалу та проблем політичного дискурсу тощо. Цей список завжди відкритий для ваших ініціатив. Хотілося б також, щоб українські філософи активніше використовували нові, щойно створювані часописом формати висловлення власних думок та інтелектуальних напрацювань. Йдеться, зокрема, про започатковану минулого року рубрику «Репліки», чий потенціал поки ще вкрай мало задіяний. Хотілося б, щоби читачі журналу мали змогу не лише прочитати якісну статтю, а й тою ж мірою відчувти пульс інтелектуального життя у країні. Навіть якщо показники цього пульсу далекі від бажаних. Проблеми існують для того, щоб їх розв'язувати. Переконані, що можливості української філософської спільноти значно більші від того, що робиться на сьогодні. Життя триває, попри всі негаразди!*

## СТАН І ПЕРСПЕКТИВИ УКРАЇНСЬКОГО АНТИКОЗНАВСТВА Круглий стіл «Філософської думки»

---

*Доба інформаційної революції та відчутної віртуалізації інтелектуального простору уявлюється у трансформаціях традиційних форм наукової роботи й комунікації. Уникаючи оцінок, маємо просто визнати це за реалії сьогодення. У роботі журналу це має за наслідок певну віртуалізацію редакційних «круглих столів». Цього разу за таким круглим столом зібралися українські фахівці — філософи, філологи, перекладачі, які залучені в роботу над античною інтелектуальною спадщиною. Утім, чи існує взагалі ця галузь в українській філософії (чи, ширше, українській гуманітаристиці)? Цікаво й характерно, що думки учасників круглого столу з цього приводу відчутно розбіглися. Разом із тим, по-різному оцінюючи минуле і теперішнє українських студій з історії античної філософії, практично всі учасники дискусії виявили однаковість у баченні того, які кроки задля більш якісного представлення античної філософії в Україні є наразі першочерговими. Цей діловий і суто прагматичний настрій можна вважати одним із найоптимістичніших підсумків розмови, що відбулася.*

**1. Яку роль відіграє антична філософія в сучасному філософському дискурсі? Чи містить вона продуктивні імпульси чи наразі вже є суто почесним експонатом інтелектуального музею?**

*Андрій Баумейстер:* Антична філософія посідає виняткове місце у сучасному філософському дискурсі. Якщо у XIX столітті студії Платона й

Аристотеля були потужним імпульсом для розвитку теоретичних філософських дисциплін (пригадаймо хоча б Тренделенбурга і Brentano з їхнім широким колом учнів і послідовників, значення Платона для Марбурзького неокантіанства і, звичайно, центральну роль, що її відігравав Аристотель для католицьких університетів), то в другій половині ХХ століття варто казати про вплив античного філософського спадку на відродження практичної філософії. Лео Штраус, Ганна Арендт, Ерик Фьогелін (Eric Voegelin), Йоахим Ритер (Joachim Ritter), Отфрід Гьофе (Otfried Höffe), Аласдер Макінтайр (Alasdair MacIntyre) — називаю тільки добре відомі імена. Окрім цього в останні десятиліття було багато зроблено для виявлення нових зв'язків між античністю й філософією Нового часу (наприклад, потужний вплив стоїцизму на філософські течії Модерну).

**Юрій Вестель:** Безумовно, антична філософія була й залишається *головним* (хоч і не єдиним) продуктивним імпульсом для філософії як такої, отже, в тому числі й для сучасної. Про це яскраво свідчить творчість усіх великих мислителів не лише минулих століть, а й ХХ століття, і не лише неокантіанців і феноменологів, а й постмодерністів (Дельоз, Деріда). Немає і не може бути філософа, який би не надихався ідеями античних мислителів. Найбільш вражаюче свідчення впливу античної думки на сучасність — потужний вибух у світі філософії, яким стала в минулому столітті думка Гайдегера, що підхопила творчий поштовх ще доплатонівського, досократичного мислення про буття.

**Юрій Чорноморець:** Наведу три приклади, важливі для мене особисто. Перший — філософія Гайдегера, Гартмана, Гадамера. Другий — нова релігійна російська філософія Аверинцева, Бібіхіна, Седакової. Третій — теологія Джона Мілбенка, Бенедикта XVI, Дейвіда Бентлі Гарта. Усі ці дев'ять філософських, релігійно-філософських і просто теологічних «усесвітів» уможливилися завдяки впливу античної філософії. Це не просто один із впливів. Антична філософія — це одна з умов можливості мислити так, а не інакше.

**Олексій Панич:** Не могу не погодитися з колегами: антична філософія продовжує залишатися продуктивним чинником розвитку сучасної філософської думки. Античність — це незмінний «початок координат», стосовно якого визначається місце розташування кожного нового філософського явища і напрямку розвитку кожної нової філософської течії. Проте кожний крок уперед дає нам змогу розглянути цей «початок координат» у новій перспективі, як його ніколи не розглядали раніше, — а це, своєю чергою, дає змогу здобути в античній спадщині нові, непомітні раніше, творчі поштовхи й дороговкази.

Наприклад, в англійській історії філософії за останні кілька десятиліть сталася справжня революція в розумінні античного скептицизму: з'явилися принципово нові концепції та тлумачення класичних текстів (Анас, Барнс, Бетт, Бюрнеят, Фреде, Генкінсон) і також — що не менш

важливо і, по суті, є зворотним боком цього самого оновлення — нові переклади, зокрема творів Секста Емпірика (Аннас, Барнс, Бетт, Бланк, Мейтс). Разом із тим цей перегляд античної спадщини знайшов плідне продовження в розвідках Джулії Анас з етичної теорії (*The Morality of Happiness*, 1993), Джонатана Барнса з логіки (*Truth, Etc.*, 2007), Роберта Фогеліна з епістемології (*Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, 1994) тощо. Подібним же чином можна було б казати про сучасні філософські імпульси Платона і неоплатонізму або, скажімо, Аристотеля й аристотелізму.

**Андрій Баумейстер:** На мій погляд, маємо не просто значний прогрес у вивченні Платона й Аристотеля. Відбулося щось схоже на «Платонівську революцію» в західному платонізнавстві з акцентом на «неписане вчення» Платона. Передусім це праці Конрада Гайзера (*Konrad Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1963), Ганса Кремера (*Hans Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg 1959), Джованні Реале (*Giovanni Reale, Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano 1997), Марі-Домінік Ришар (*Marie-Dominique Richard, L'enseignement oral de Platon*, Paris 1986) і Томаса Слезака (*Thomas Szlezak, Platon und Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin 1985; російською мовою у 2009 році перекладено його книжку «Читаючи Платона»). Усі ці дослідження значно поглибили як наше розуміння історії європейської думки, так і наші погляди на природу філософії взагалі.

**Олексій Паніч:** Крім того, розуміння античного коріння багатьох філософських проблем дозволяє ці проблеми, по-перше, коректно поставити, і, по-друге, розв'язувати їх, свідомо враховуючи (а не несвідомо відтворюючи) досвід своїх історичних попередників. Як приклад можна навести тезу античних стоїків про наявність у чуттєвому досвіді людини «каталептичних» вражень, довкола якої явно чи неявно оберталися всі подальші філософські рефлексії з приводу чуттєвого досвіду — від Августина до Декарта і від Расела до Елвіна Плентингі (*Warranted Christian Belief*, 2000).

**Чи цікавить людей сьогодні антична філософія? Для мене це те саме, що запитати: «Чи існує в людини запит бути людиною?» Утім, трапляються історичні періоди, коли цього запиту справді немає...**

*Андрій Баумейстер*

**Сергій Пролєв:** Марно заперечувати, що звернення до античної думки було й залишається важливою складовою всіх оригінальних філософських пошуків сучасності. Так, її вплив на актуальне мислення залишається значним, хоча й не завжди явним, усвідомленим. Однак не беруть це оцінювати однозначно. Можливо, прив'язаність до античності всієї європейської філософської традиції значно знижувала її креативність, а можливо саме цьому зв'язку вона завдячує всіма своїми кращими здобутками. Взагалі роль античності в сучасному мисленні багатоманітна. Одне з



чільних її значень — бути своєрідним осердям осмисленості, навіювати переконання, що дійсність взагалі має сенс. Вона як баласт у трюмі філософського корабля, що забезпечує йому стійкість у боротьбі з хвилями, впевненість руху і рятує від перевертання догори дном.

**Леся Звонська:** Універсальність європейської культури в цілому і філософії зокрема полягає в тому, що вона, постійно розвиваючись, збагачується, розширюючись за рахунок національних культур, завше базується на твердому ґрунті античності. Європейська культура постійно збагачувалась здобутками античного світу, зокрема за рахунок лексики класичних мов. Лексика класичних мов, що входить як у загальноживаний, так і в науковий обіг, стає основою формування фундаментальних концептів не тільки греко-римської, а й подальшої європейської культури.

**Сергій Пролєсв:** Дійсно, всі основоположні філософські поняття — мова філософського дискурсу — походять з грецької мови чи латини. І до сьогодні теоретичні новації вбираються в термінологічні шати з цього лінгвістичного ресурсу. Це видається природним, але ніхто не промислив обмеження, які з цього постають.

**Леся Звонська:** У цілому світогляд сучасної цивілізованої людини спирається на концептосфери, які ґрунтуються на класичних мовах. Можна сказати, що антична культура й антична філософія є *ktēma eis aei* (здобутком на віки) духовного стану людського світу.

**2. Наскільки потрібні дослідження з античної філософії українській філософській спільноті? Чи існує в нашій спільноті запит на такі дослідження?**

**Андрій Баумейстер:** Ризикну сказати, що інтерес існує, принаймні у студентів і багатьох моїх колег. Окрім того, я особисто знаю людей, які не є професійними філософами, але цікавляться думкою Платона й Аристотеля значно більшою мірою, ніж деякі дипломовані «фахівці». Антична філософія може об'єднувати людей різних професій і видів діяльності. Про це яскраво свідчить досвід ренесансних гуманістів XV—XVI століть. Філософія не обмежується університетськими й академічними колами спеціалістів. Вона може зацікавити кожну людину. Платон тут — найкращий помічник.

Чи існує запит на дослідження з античної філософії? Тобто чи цікавить людей сьогодні антична філософія? Для мене це те саме, що запитати: «Чи існує в людини запит бути людиною?» Утім, трапляються історичні періоди, коли цього запиту справді немає...

**Юрій Вестель:** На перше з цих двох запитань я відповів би: конче потрібні, а на друге: радше не усвідомлюється, ніж усвідомлюється. Чому нам потрібні дослідження з античної філософії, ясно: там наше спільне з Європою коріння, наше «все», а до того ж і витoki нашого відмінного від Заходу підґрунтя — візантійської культури. А що без знання витоків не-

можливе ніяке знання — це, до речі, одна з основоположних думок античності, що відбилася в суто еллінському понятті генези — виникнення, появлення. Стосовно ж того, чому я думаю, що наша спільнота ще не усвідомлює необхідність таких досліджень, це теж надто очевидно: де видання класичних творів на зразок *Loeb Classical Library* (білінгва з критичним апаратом і примітками, понад 500 томів грецьких і латинських класиків)? Хіба без таких видань можлива культура взагалі?

**Леся Звонська:** Першочерговим завданням української філософської спільноти є вироблення уніфікованої українськомовної філософської термінології. Це проблема різних рівнів складності. По-перше, філософський інвентар класичних мов охоплює все розмаїття доступних античному користувачеві понять, які не завше мають лексико-семантичні відповідники в сучасних європейських мовах. По-друге, не завше одному терміну можна знайти один відповідник, бо у різних філософських системах чи творах навіть одного автора він міг мати різні семантичні навантаження (достатньо згадати *logos*). По-третє, часто за одним українським поняттям криється полісемантичність та полілексичність давньогрецького поняття, а узагальнено — особливості мовного вираження наукового пізнання дійсності (для прикладу, концепт «образ» відтворюється у 13-ти грецьких термінах — *eikōn*, *eidōlon*, *eidos*, *idea*, *eikasia*, *horasis*, *typos*, *fantasia*, *fantasma*, *emfasis*, *tropos*, *tropē*, *schēma*).

**Чому нам потрібні дослідження з античної філософії, ясно: там наше спільне з Європою коріння, наше «все»...**

*Юрій Вестель*

**Олексій Панич:** У цього питання є об'єктивний і суб'єктивний виміри. Зрозуміло, що без постійного оновлення наших поглядів на античну філософію дуже важко — якщо взагалі можливо — просуватися вперед в аналізі будь-якого, без винятку, філософського питання. Тому об'єктивна потреба в таких дослідженнях однозначно існує. Я ска-

**Антична філософія — це одна з умов можливості мислити так, а не інакше.**

*Юрій Чорноморець*

зав би навіть і більше: саме за розвиненістю досліджень з античної філософії можна оцінювати ступінь зрілості тої чи іншої філософської культури (зокрема, англомовної, німецькомовної, російськомовної тощо). Однак суб'єктивно до відчуття цієї потреби якраз таки треба «дозріти» — і в цьому сучасна українська ситуація безумовно залишає бажати кращого.

**Сергій Пролєєв:** Розум, який не пройшов вишкіл античною філософією, взагалі не здатен брати повноцінну участь у філософському дискурсі й досягати на правду інноваційних, евристично потужних результатів у будь-якій царині філософського мислення. Утім в українській філософській спільноті це усвідомлюється мало, увага і цікавість до античної думки (як і її знання) мінімальні. Аж до повної відсутності. Доки цей стан речей

триватиме, українська філософська культура залишатиметься ураженою й сумнівною з точки зору перспектив її розвитку.

**Сергій Секундант:** Дослідження з античної філософії мають надзвичайно важливе значення для розуміння філософії взагалі та історії філософії зокрема. Саме в цей період визначається основне коло філософських проблем і формуються основні філософські напрямки: натуралізм, скептицизм, платонізм і аристотелізм. Без детального та всебічного дослідження цих філософських напрямів важко зрозуміти процеси, які відбувалися й відбуваються в історії філософії. А без знання історії філософії, як справедливо стверджував Гегель, наші знання філософії будуть абстрактними й поверховими. Через це історія філософії має становити основу будь-якого філософського курсу. І якість цього курсу багато в чому залежатиме від глибини дослідження античної філософії.

**Юрій Чорноморець:** Існує багато причин для інтенсифікації досліджень з античної філософії. Проте я хочу навести лише один аргумент. Часто ті чи інші речі в українській філософській традиції є такими собі листочками на великому дереві філософії. Описуючи й пояснюючи ці листочки, дослідники вдаються до порівнянь їх між собою й уявляють собі їхні взаємини на гілці. Однак усіх гілок вони не бачать і не здогадуються, як вони ростуть від стовбура. Тож виходить цікава річ: якісь феномени пояснюють досить довго через різні гіпотези, коли треба просто знати, як цей листочок з'явився, де та прив'язка до дерева. Наприклад, учення Сковороди про три світи. Адже тут проста залежність від аналогічної теорії Максима Сповідника, викладеної в праці «Містагогія». А Максим, своєю чергою, залежить від Прокла. Якщо ж ми досліджуємо коріння багатьох речей в українській філософії, знаючи греку й читаючи всі тексти, які тільки були написані грецькою, ми вільно говоритимемо про те, як (візьмемо ще один приклад) учення Володимира Шинкарука про віру, надію й любов знов-таки через кілька проміжних ланок сходять саме до античної філософії. Усе це доволі цікаво, але навіть такі речі систематично не досліджуються. В Інституті філософії немає відділу досліджень античної та середньовічної філософії! Мені здається, що без такого відділу, без нового погляду на власну історію, без нових перекладів ми збіднюємо самі себе. Потрапляючи ж у скруту — живимося фантазіями, припущеннями. Усе це сумно.

**3. Яким є теперішній стан вітчизняних досліджень античної філософії? Чи відбулись у ньому істотні зрушення за останні 20 років?**

**Андрій Баумейстер:** Говоритимемо мовою фактів. У нас є дві хороші книжки, написані Анатолієм Тихолазом («Платон і платонізм у російській релігійній філософії другої половини XIX — початку XX століття», 2003) і Сергієм Пролеєвим («Історія античної філософії», 2001). До речі, ці книжки досить непросто знайти. У нас були і є високопрофесійні

перекладачі з давньогрецької й латини (Андрій Білецький, Борис Тен, Андрій Содомора, Володимир Литвинов та інші). Нарешті нещодавно відбулася презентація блискучого підручника Лесі Звонської «Давньогрецька мова. Підручник для філософів» (спільний проект Інституту релігійних наук св. Томи Аквінського і київського видавництва «Дух і літера»). Є дуже якісне двомовне видання «Бенкету» Платона (Львів: УКУ, 2005) з передмовою Джованні Реале і коментарями Уляни Головач. Це, з одного боку.

А з іншого боку, у нас немає жодної україномовної книжки з філософії досократиків, жодної книжки, присвяченої Платону, Аристотелю, стоїкам чи неоплатонікам. І зрушень у цій сфері я поки що не бачу. В інших сферах вони ж відбуваються! Так, наприклад, нещодавно вийшла друком дуже ґрунтовна й цікава книжка Юрія Чорноморця «Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія» (Київ: Дух і літера, 2010). Отже, є сподівання!

**Юрій Вестель:** Хоч теперішній стан досліджень з античної філософії у нас радше жалюгідний, але, словами відомого героя, «лёд тронулся, господа присяжные заседатели!» Справді, за 20 років відбулися певні зрушення у нашому антикознавстві взагалі та вивченні античної філософії зокрема. У Київському національному університеті відкрилася кафедра класичної філології; Валентин Омелянчик упродовж тих самих 20 років в Інституті філософії досліджує Аристотелеву логіку і герменевтику; студенти Могилянки читають «Метафізику» Аристотеля під керівництвом Анатолія Тихолаза; стараннями львівської класичної школи вийшли переклади Платона, зокрема навіть білінгви (!) «Бенкет» (Уляна Головач) і «Нікомахова етика» (Віктор Ставнюк); нещодавно вибухнули безпрецедентні (не лише в Україні!) перші 2 томи «Європейського словника філософій», значною мірою зосередженого саме на переосмисленні античної спадщини (робота над «Словником» організована Центром європейських гуманітарних досліджень НаУКМА і видавництвом «Дух і літера»); опубліковано масштабне дослідження візантійського неоплатонізму Юрія Чорноморця; Леся Звонська

**Античність — це незмінний «початок координат», стосовно якого визначається місце розташування кожного нового філософського явища.**

*Олексій Паніч*

щойно видала підручник «Давньогрецька мова для філософів»; готується до друку книга Андрія Баумейстера «Біля джерел мислення і буття», лівова частка якої присвячена античній філософії. Необхідність таких досліджень дедалі більше усвідомлюється українськими філософами і, сподіваюся, ширшими колами української спільноти, що дає надію на отримання фінансування на відповідні проекти вже у не(?)далекому майбутньому.

**Олексій Паніч:** Серйозне дослідження античної філософії неможливе без систематичного звернення до відповідних текстів в оригіналі. (На жаль,

і сьогодні цей постулат ігнорується багатьма українськими колегами, зокрема і здобувачами кандидатських, ба навіть докторських, наукових ступенів з філософії). На цьому рівні в нас поки що працюють одиниці, але, дякувати Богові, такі працюють (свідченням цього є й теперішнє число «Філософської думки»). Вважаю, що це і є наше головне «зрушення» порівняно із ситуацією двадцятирічної давнини. Утім, про «вітчизняні дослідження античної філософії» як єдиний феномен поки що, здається, взагалі говорити зарано. Наразі маємо лише окремі розвідки, зроблені радше на особистому ентузіазмі, ніж завдяки вже усталеній системі, спільноті чи філософській течії.

**Сергій Пролєсв:** Наскільки я обізнаний, існують хіба спорадичні звернення до сюжетів античної філософії, систематичних її досліджень в Україні не було і немає.

**Сергій Секундант:** На жаль, стан цих досліджень на сьогодні не можна визнати задовільним. Причину цього слід вбачати в тому, що марксистсько-ленінська історико-філософська методологія була орієнтована на дослідження світоглядів, на так звану боротьбу матеріалізму й ідеалізму. Оскільки ж ці дослідження велися з позицій послідовного матеріалізму, то

**Розум, який не пройшов вишкіл античною філософією, взагалі не здатен брати повноцінну участь у філософському дискурсі.**

не дивно, що філософія Платона та Аристотеля була представлена однобічно і поверхово. Цьому

*Сергій Пролєсв*

сприяло також і те, що марксист-

ленінізм запозичив у Гегеля погляд на історію філософії як лінійний прогресивний процес, вершину якого становила, зрозуміло, марксистська філософія, а початок — антична. За такого підходу антична філософія мусила виглядати як щось примітивне й пересічне. Тому потрібно насамперед позбутися цих двох забобонів марксистсько-ленінської історико-філософської методології, яка, власне, була не науковою, а суто ідеологічною доктриною, орієнтованою на рівень сприйняття пересічного радянського чиновника. Не набагато краще йшли справи і в західній історико-філософській думці. Адже погляд на історію філософії як історію світоглядів був запозичений у неокантіанців, а уявлення про її лінійний прогресивний розвиток — у Гегеля. Марксистська ідеологія з її класовим підходом лише довела ці точки зору до абсурду.

**Юрій Чорноморець:** Без коментарів.

**4. Якими, на Вашу думку, мають бути пріоритети історико-філософських досліджень в Україні? Яке місце серед них має посісти історія античної філософії?**

**Андрій Баумейстер:** Це дуже широке запитання. На нього треба відповідати довго й детально. Скажу лише про те, що мені видається найважливішим. Якщо говорити про пріоритети, то це, по-перше, академічне

видання класичних філософських творів із залученням провідних філософських інституцій нашої країни. По-друге, зміна підходів до викладання історії філософії на філософських факультетах. У багатьох місцях підходи до історико-філософських студій ще напіврадянські. Здається, що не всі мої колеги дають собі раду в головному питанні: з якою метою викладається сьогодні історія філософії? Що це за наука? Навіщо вона? Раніше все було зрозуміло: історико-філософський процес поступово готував прихід марксизму. А тепер? Мені здається, що сьогодні ми маємо спільно виробити нові стандарти і (якщо на це буде добра воля відповідних осіб) закріпити їх на інституціональному рівні. Ну а поки цього не сталося, кожен з нас може пропонувати свій посильний внесок у спільну справу.

**Юрій Вестель:** Здається, пріоритети мають бути пропорційні вазі відповідних філософських напрямів у всесвітній історії філософії з урахуванням вітчизняної філософії. Відповідно, пріоритетними галузями історико-філософських досліджень у нас я би зробив три: античну філософію разом з латинською схоластиком, німецький ідеалізм і українську філософську традицію.

**Леся Звонська:** Див. мою відповідь на перше запитання.

**Олексій Паніч:** Не думаю, що пріоритети історико-філософських досліджень взагалі можна визначити імперативно. Але певен, що в Україні рано чи пізно мають запрацювати — й усвідомити себе як ціле — національні спільноти дослідників античної філософії, філософії Середньовіччя, модерної філософії (та її національних відгалужень — англійського, німецького, французького тощо) і сучасної філософії (та її магистральних напрямів — аналітична філософія, «філософія діалогу»,

**Діалог з античними ідеями — один із продуктивних способів актуального філософського мислення.**

*Сергій Пролєв*

комунікативна філософія, феноменологія тощо). Деякі з цих спільнот уже встигли інституціалізуватися (Паскалівське товариство, Українське феноменологічне товариство); деякі перебувають у стані формування єдиного дослідницького дискурсу (зокрема, вітчизняна медієвістика). Певен, що сприяння поступовому оформленню таких спільнот є одним із найважливіших завдань тематичних випусків «Філософської думки», подібних до нинішнього

**Сергій Пролєв:** Першочергове значення має протидія підміні історико-філософських досліджень симуляціями та недоброякісними підробками. Кожне сумлінне та компетентне дослідження вже слід вітати. Що стосується царини світової історії філософії, акцент наразі доречно зробити не стільки на власних оригінальних дослідженнях, як на виробленні сталого й ефективного механізму інтеграції досягнень історико-філософських досліджень у світі до вітчизняного дискурсу. І навіть не так їхніх

«результатів» самих по собі, як методологічного інструментарію, практик організації та проведення дослідження — всього, що становить культуру історико-філософського пізнання. Безумовно, одним із чільних пріоритетів є дослідження вітчизняної інтелектуальної історії, тут цілий комплекс завдань методологічного, тематичного, концептуального, загальнокультурного гатунку. Мають сформуватися цілі напрями досліджень (зокрема, «радянської філософії»).

Що ж стосується української історії античної філософії, вона має хоча б розпочатися. Треба також врахувати, що історико-філософське дослідження є не єдиною формою звернення до античної філософської спад-

**Ніщо справжнє не вмирає. Ані проблеми, ані варіанти розв'язання їх.**

*Юрій Черноморець*

щини. Своє гідне місце має посісти теоретична рефлексія щодо античних ідей; діалог з ними — один із продуктивних способів

актуального філософського мислення. Така налаштованість активізує історико-філософські дослідження, які, своєю чергою, забезпечують і розширюють можливості звернень до вчень минулого як теоретичного ресурсу розв'язання сучасних проблем.

*Юрій Черноморець:* Хоч би якими були ці пріоритети, історія античної та середньовічної філософії має — хоча б тимчасово — стати самостійною галуззю українських історико-філософських студій. Потрібно дати новий базис для нашої історико-філософської науки, допомогти всім у пізнанні тих самих коренів нашої традиції, які були в античності, у Візантії, в західноєвропейському Середньовіччі.

**5. Якими, на Ваш погляд, мають бути першочергові завдання й головні пріоритети українських досліджень з історії античної філософії?**

*Андрій Баумейстер:* Передусім я запропонував би україномовну бібліотеку античної філософії. Ідеться про цілком реальний і не такий уже неосяжний проєкт (15—20 томів). Кожний том обов'язково має містити, окрім

Сучасна європейська антикознавча філософія далеко сягнула вперед саме тому, що стоїть на міцному ґрунті першоджерел. ... Св. Августин казав, що навіть нагнення Святим Духом не може замінити знання мов.

*Леся Звонська*

українського перекладу, грецький оригінал, фахові наукові коментарі й докладний термінологічний словник. Робота над таким виданням, зрештою, дасть змогу створити український «Словник античної філософії».

*Юрій Вестель:* Безумовно, насамперед — це створення і видання коментованих перекладів засадничих творів античної філософської класики, бажано саме так, як це подано у *Loeb Classical Library*, але з докладнішими коментарями: по-перше, історико-філологічними, а по-друге, змістовними, історико-філософськими.

**Леся Звонська:** Можу висловитися як філолог, що без знання мови оригіналу говорити про якісні зрушення у вивченні джерел античної філософії марно. Основою гуманітарної освіти XIX — середини XX сторіч було знання класичних мов, тому саме собою зрозумілим і апіорним для філософа-античника було володіння давньогрецькою і латинською мовами. Класичні переклади античної філософії виконували філологи або філософи з ґрунтовними знаннями класичних мов! Сучасна європейська антикознавча філософія, особливо німецькомовна, далеко сягнула вперед саме тому, що стоїть на міцному первинному ґрунті першоджерел. А для створення фахових перекладів античної філософії українською мовою потрібно не калькувати російськомовні переклади, які теж не бездоганні, а звертатись до оригіналів. Щодо цього нагадаю крилату тезу Св. Августина, який сказав, що навіть натхнення Святим Духом не може замінити знання мов.

**Олексій Панич:** І в цьому плані не вважаю за можливе встановлювати жодні імперативи. Можу лише вказати на кілька історико-філософських «ланцюжків», що їх уже певною мірою досліджують вітчизняні автори, але вони, безумовно, варті більш систематичної уваги. Це, звісно ж, Платон — неоплатонізм — патристика; Аристотель — схоластика — неотомізм; Аристотель — Бекон — аналітична філософія; стоїцизм — модерний емпіризм; скептицизм — феноменалізм/феноменологія; елліністична vs модерна і постмодерна етика тощо.

**Сергій Пролеєв:** До того, як систематично досліджувати, непогано було б вийти на пристойний рівень розуміння античної думки та обізнаності щодо неї. Мати достатній рівень мовної підготовки, щоб читати оригінали творів та аналізувати їхні лінгвістичні особливості. Має регулярно здійснюватися переклад античних текстів українською, щоби, зрештою, цей переклад доріс до можливості перекладу основних творів античної спадщини. Можна продовжувати перелік цих самоочевидних, азбучних завдань. Не буду цього робити, натомість зазначу деякі показові аспекти. По-перше, становлення практики досліджень античної філософії є надзвичайно тривалим процесом — на кілька десятиліть навіть за успішними сценаріями. Це потребує відповідної налаштованості свідомості, розмірності дій і неабиякої терплячості. По-друге, власне дослідження можуть відбуватися лише на ґрунті дедалі більш впевненого і систематичного опанування українською філософською свідомістю матеріалу античної філософії, передусім на ґрунті перекладів на українську, формування українських еквівалентів основних термінів etc. Антична філософія має заговорити українською, першим питомих дослідженням стане коментар до і по ходу перекладу. По-третє, увага до античного спадку й активізація у його опануванні не є суто історико-філософським завданням. Цей процес залежить від загальної креативності й потуги української філософської



роботи. Лише за умови активних творчих пошуків у наявній українській філософії може постати той змістовний теоретичний запит до античності, що стане каталізатором і власне історико-філософських досліджень.

**Сергій Секундант:** Потрібно подолати однобічність світоглядного підходу й усвідомити, що без глибокого дослідження методологічних і епістемологічних концепцій античної філософії важко зрозуміти не тільки середньовічну філософію, а й філософію Нового часу і так звану німецьку класичну філософію. Через цю однобічність, якщо при розгляді середньовічної філософії та філософії епохи Відродження вплив античної філософії ще враховується, то в курсах філософії Нового часу, німецької класичної філософії та сучасної філософії він практично повністю ігнорується. Вимога звернутися до детальнішого аналізу епістемології та методології античної філософії не означає, що ми маємо нехтувати метафізичними та соціально-етичними поглядами античних філософів. Однак соціально-етичну проблематику слід розглядати в комплексі всіх проблем, а не тільки світоглядних. Потрібно виходити з того, що погляд на світ античних філософів був більш цілісним і гармонійним, а отже, і глибшим. Це усвідомив М. Гайдегер, а ще раніше — неотомісти.

**Юрій Чорноморець:** Історія понять, історія ідей. І як ми входили в цю історію. Отже, потрібно вивчати античну філософію як традицію, в якій важливе все — аж до останніх підручників олександрійських неоплатоніків. Цікаво, що той же Максим — сучасник і учень цих останніх неоплатоніків. Відповідно, він є середньовічним мислителем цілком умовно. А його товариш, з яким він полемізував, — Стефан Александрійський — останній античний філософ, останній нехристиянський неоплатонік. І ця полеміка — не лише якийсь архівний факт. Від тих 620-х років минуло більш як тисячоліття, і до їхньої розмови приєднався Сковорода. Або на початку XX століття Шептицький приєднується до полеміки про чесноти людини, яка відбулася між Аристотелем і Платоном. Якщо ж нам здається, що це нецікаво, то потрібно згадати, що ця полеміка знову воскресла у творах Миколая Гартмана чи Чарльза Тейлора. І виявляється, що не все давнє відмерло. Навпаки — ніщо справжнє не вмирає. Ані проблеми, ані варіанти розв'язання їх.

**б. Як Ви оцінюєте стан дослідження в Україні філософії Платона і Аристотеля? Чи можна сказати, що філософія одного з них є для нас актуальнішою (та/або більш дослідженою) за філософію іншого? Якщо так, то чому саме?**

**Андрій Баумейстер:** Про стан дослідження філософії Платона й Аристотеля я вже сказав — без виданих книжок немає сенсу говорити і про стан дослідження. З'являться перші книжки — тоді обговорюватимемо цю проблему. Поки що маємо кілька десятків хороших статей. Це вже щось.

Існує поширена думка, що Платона в нашій традиції вивчали більше і засвоїли краще, а отже, аристотелівські студії актуальніші. Дозволю собі з цим не погодитись. Поширений образ Платона в наших університетах (звісно, за щасливими винятками) — це Платон першої половини XIX століття, який щось там казав про ідеї, про прекрасне і добре, а також про дивне правління філософів у державі і про спільність жінок і дітей у воїнів ідеального полісу. Якщо ж говорити про викладання Платона, то дуже часто йдеться радше про рівень коміксів або словникових статей у популярних енциклопедіях. Такий Платон не може зацікавити, бо скидається на якесь дивне продовження античних міфів про давніх богів з їхніми небесними й земними пригодами.

Більш «просунутий» образ Платона у нашій традиції — це Платон неокантіанців (наприклад, Вільгельма Віндельбанда, чию книжку про Платона було перекладено 1900 року, і Пауля Наторпа) у рецепції російських філософів початку XX століття та їхніх учнів. Таким є Платон Валентина Асмуса. Подивіться бібліографію до його книжки про Платона 1969 року! Дев'ять західних оглядових джерел, і тільки одне серйозне дослідження (згаданого Пауля Наторпа — причому помилково вказано дату другого видання його *Platos Ideenlehre* — замість 1921 року стоїть 1920-й).

Ситуацію змінив Олексій Лосєв (його книги 1920-х років, — безперечно, велике досягнення, але я тут кажу про образ академічного Платона в радянській історії філософії до 60-х років минулого століття). Статті «Платон» і «Платонізм» у «Філософській енциклопедії», а також другий і третій томи «Історії античної естетики» показали радянському читачеві зовсім іншого Платона (про це я ще скажу). Із 70-х років минулого століття в російськомовній традиції з'явилася ще низка цікавих праць із Платонової філософії. Це статті Сергія Аверинцева, книжки Тетяни Васильєвої, Юрія Шичаліна і нещодавно опублікована книжка Тетяни Бородай. Погодьтеся, це вже щось, але для двохсотрічної філософської традиції — не так уже й багато. З Аристотелем ще гірше: книжка В.П. Зубова, четвертий том «Історії античної естетики» Лосєва і кілька книжок з Аристотелевої логіки (Ахманова

...Що без знання витоків неможливе ніяке знання — це, до речі, одна з основоположних думок античності, що відбилася у суто еллінському понятті генези — виникнення, появлення.

Юрій Вестель

і Луканіна). Тільки минулого року з'явилось ґрунтовне й важливе дослідження Євгенія Орлова «Філософська мова Аристотеля» (Новосибірське відділення РАН, 2011). Ця книжка поки що — чи не єдине серйозне дослідження Аристотелевої філософії, написане російською мовою за 200 років.

Я навів російські приклади із двох причин. По-перше, до 1991 року існувала спільна гуманітарна традиція. Навіть у списку літератури наукових

дисертацій ці книжки проходили під рубрикою «вітчизняна література» (що сьогодні створює плутанину в цитуванні). А по-друге, наведені приклади мусять показати, що українські дослідження античної філософії мало що можуть взяти з російського досвіду. Останній є дуже бідним і в більшості випадків вторинним. Отже, краще брати з першоджерел і з «перших рук» — якісних західних досліджень античної філософії.

**Юрій Вестель:** Знов-таки, стан досліджень вельми низький (незважаючи на згадані вище успіхи окремих дослідників) — хоча б через відсутність наукових перекладів їхніх творів. Але сказати, хто із двох важливіший — хіба це можливо? Обидва найважливіші, а до них ще інші — стоїки, скептики, неоплатоніки...

**Олексій Панич:** Українська (як і російська) філософія не має у своєму підґрунті власної традиції аристотелізму (порівнянної, скажімо, з потужним аристотелізмом Томи Аквінського і всіх його подальших послідовників, аж до сучасних католицьких богословів на кшталт С.-Т. Пінкерса). Тому нам важче перейнятися такими філософськими питаннями, з приводу яких варто було б або обпертися на думку Аристотеля, або, навпаки, розглянути його як свого важливого та вагомого опонента. В цьому плані

Саме за розвиненістю досліджень з античної філософії можна оцінювати ступінь зрілості тої чи іншої філософської культури.

*Олексій Панич*

студії з філософії Аристотеля для нас і досі залишаються питанням «на виріст». З Платоном ситуація дещо краща, бо його, через неоплатонізм, багато що пов'язує з

грецькими Отцями Церкви, думка яких завжди відлунувала у вітчизняній духовній традиції. Отож, я сказав би, що за ступенем дослідженості дещо виграє Платон, але актуальними є вони обидва, хоча й із різних причин та в дещо різних інтелектуальних контекстах.

**Сергій Пролєв:** Як і з дослідженнями античної філософії загалом, суттєвої відмінності немає, хоча могла б бути. Продовження питання змушує пригадати відоме «кто больше матери-истории нам ценен? ...». І хто пояснить — чому? :)

**Сергій Секундант:** Філософія Платона та Аристотеля однаково актуальна для нас. Але нам важко усвідомити її актуальність з кількох причин.

По-перше, ми ще залишаємося носіями цінностей, сформованих комуністичною ідеологією, і нам чужі ідеали цих мислителів. Скажу, зокрема, про Аристотеля. Його філософія лежить в основі неотомізму, офіційної доктрини католицизму. Росія ж себе вважала спадкоємицею Візантії, власницею православної традиції. До того ж його філософія не відповідала стереотипам тоталітарної свідомості, культивованим і в Російській імперії, і в Радянському Союзі. Критика Аристотелем тиранії, олігархічної та демократичної форм правління, його вчення про сутність держави, про

середній клас — все це та багато іншого залишається актуальним і сьогодні, особливо для країн колишнього соціалістичного табору, яким притаманний суто більшовицький погляд на демократію. Найактуальнішим є твердження Аристотеля про те, що держава, в якій немає верховенства закону, не є державою в строгому сенсі.

По-друге, наш рівень знання європейської філософії недовісно високий, щоб ми відчували необхідність звернутися до витоків європейської культури. Третя причина — це загальний занепад всієї системи освіти, який характерний для перехідних періодів. (Правда, цей період дуже затягнувся.) Для поліпшення стану досліджень в галузі античної філософії слід прищеплювати інтерес до античної культури ще зі шкільної лави. Створювати гуманітарні гімназії, де діти могли б вивчати давньогрецьку та латину, історію стародавнього світу тощо. Треба знайти кошти для фінансування досліджень в царині античної філософії й залучати людей за допомоги грантів, зорганізувати конференції, засновувати спеціалізовані журнали, створювати співтовариства.

**Юрій Чорноморець:** Без коментарів, але з одним зауваженням: переклад «Метафізики» Аристотеля — цілком реальне завдання. Важке, але реальне.

#### **7. Як Ви оцінюєте внесок у дослідження античної філософії Олексія Лосєва?**

**Андрій Баумейстер:** На презентації підручника Лесі Звонської (25 січня 2012 року) директор Інституту св. Томи о. Войчех Сурувка згадав про особливе значення «Історії філософії» Владислава Татаркевича для польських студентів минулого століття. Думаю, що в нас саме Олексій Лосєв міг би претендувати на таке виняткове місце для попередніх поколінь вітчизняних гуманітаріїв. Принаймні для мене праці Лосєва були справжньою школою історико-філософських студій. Проте з часом, отримавши доступ до західних досліджень, я зміг по-іншому подивитися на творчість Олексія Федоровича — зокрема на його дослідження Платона і неоплатонізму (Аристотель, як на мене, — найслабше місце «Історії античної естетики»).

Зберігаючи почуття подяки до великого майстра, я все ж таки не раджу своїм студентам починати вивчення Платона з читання книжок Лосєва. Лосєвський образ Платона — досить важкий і занадто догматичний (попри відомі провокації про «філософію монашества и старчества» і фалічні аналогії в «Нарисах античного символізму й міфології» й попри провокації

**...Чи можна назвати філософом-антикознавцем дослідника, який не може читати Платона і Аристотеля в оригіналі? Такого фахівця можна порівняти з німим оратором чи сліпим художником.**

*Леся Звонська*

**Якщо говорити про викладання Платона, то часто йдеться радше про рівень коміксів або статей у популярних енциклопедіях. Такий Платон скидається на дивне продовження античних міфів про давніх богів з їхніми небесними й земними пригодами.**

*Андрій Баумейстер*

про відсутність у Платона вчення про ідеї). Уся ця «скульптурність», «матеріальність» й «аперсоналістичність» (відсутність інтуїції особи) у Платоновому духовному світові — усе це сьогодні може сприйматися принаймні як дуже екстравагантна теорія. А от справжнього філософського еросу («Ерос у Платона» — одна з перших опублікованих праць Лосєва) лосєвському Платонові іноді суттєво бракує. Живий потік Платонового мислення розпадається на численні «модифікації» («деструктурні», «структурно-числові», «синтетично-структурні», «зовнішньо-якісні», «загально-суб'єктивні», «спеціально-суб'єктивні», «предметно-сміслові», «творчожиттєві» й «міфологічні»), які так важко зібрати до купи у цілісний образ. Те, що може передати Гадамер або Кремер у невеличкій статті, Лосєву не до снаги навіть у великому томі. Підкреслюю, що це моя суб'єктивна думка (хоча вона спирається на тривалий досвід читання творів Лосєва і намагання їх «дешифрувати» з позиції релігійної філософії і «творчого переосмислення Отців»). Ось така моя відповідь на це запитання.

**Юрій Вестель:** Лосєв — велетенська фігура, але вкрай суперечлива. Вражаюча креативність і багатство його ідей дещо псується галасливим, навіть штукарським стилем і якимись космічними претензіями. Він насамперед філолог і естет, а вже потім філософ і богослов, але не історик філософії. Його переклади Аристотеля, Секста, Плотіна, Прокла — найвищі досягнення російської перекладацької техніки, а багатотомна «Історія античної естетики» за багатством матеріалу й оригінальністю погляду не має аналогів не лише в російській, а й у західній науці. Проте його вплив на молоду людину може бути дуже небезпечним, тож подавати його студентам треба вкрай обережно. Один публіцист писав, що коли він прочитав «Античний космос», у його мозку наче вибухнула граната, але осколки від цього вибуху він потім ще довго виколупував... Безперечно, Лосєва треба вивчати й осмислювати, але старанно зважаючи на оцю його амбівалентність.

**Лєся Звонська:** Класична філологія як фах має багатовимірні виходи в культуру європейського континууму. Тому філологи-класики уславилися не лише у філологічній царині, серед них були й серйозні дослідники античної філософії. Достатньо згадати імена Ю.А. Кулаковського, Л. Цвіклінського, С.О. Жебелева, М.Л. Гаспарова, А.І. Доватура. Цей перелік можна продовжувати. Зрештою, ідеальний приклад потужних філософських результатів завдяки роботі з давньогрецькими оригінальними текстами дав російський філолог-класик О.Ф. Лосєв.

**Олексій Панич:** Для мене ключем до розуміння Лосєва є теза про те, що для нього студії з історії античної філософії цілком вимушено, під страшним ідеологічним тиском, перетворилися на єдино доступну йому «перетворену форму» власного філософування (з дещо подібних

причин для Бахтіна «перетвореною формою» його філософування стали філологічні студії, зокрема з творчості Достоевського та Рабле). Це надало розвідкам Лосева надзвичайно потужний «драйв», але й спричинило подеколи істотне викривлення думки античних авторів у «силовому полі» його власних філософських інтересів. Тому читати Лосева (особливо раннього) завжди цікаво й повчально, але в оцінці античних авторів (а також у перекладах їхніх текстових фрагментів) йому ніколи не можна просто вірити «на слово». Конкретною ілюстрацією може бути принципово хибне, як на мене, тлумачення Лосевим Аристотелевого вислову  $\tau\acute{o} \tau\acute{i} \eta\nu \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , про що я писав у «Філософській думці» № 3 за 2010 рік. Крім того, драмою Лосева було те, що він був такий один і практично не мав поряд із собою гідних опонентів, голос яких міг би додатися до його власного голосу, тим самим формуючи якийсь більш зважене та поліфонічне історико-філософське ціле.

**Сергій Пролев:** За всієї поваги до цієї персоналії внесок видається вельми сумнівним. Корисно, що впродовж тривалого — кілька десятиліть — часу існував визнаний авторитет у антикознавстві, що була низка грубесних лосевських томів з авторським прочитанням античної інтелектуальної спадщини. Це явище спричиняло кілька позитивних ефектів присутності античної думки у філософських (і загалом інтелектуальних) контекстах радянської доби. Водночас евристичний потенціал лосевської інтерпретації й аналітики античних учень і загалом феномену античної філософії вельми обмежений, якщо не сказати більше. Він віддає данину всім ідеологемам радянського марксизму, некритично відтворює більшість штампів і стереотипів у розумінні багатьох ключових явищ історії філософії античності (досократики, софісти, пізньоантичні філософи тощо). Щоб у цьому переконатися, достатньо бодай побіжно звернутися до якогось із найбільш доступних лосевських текстів — наприклад, до коментарів у відомому чотиритомному виданні Платона. Упередженість та ідеологічна зашореність (інколи просто нестямність) більшості оцінок у них просто спантеличують. Лише там, де коментатор тримається в межах описовості й фактографії, виникає корисний ефект. Однак його знецінює власне герменевтика філософських ідей. Звісно, цей доволі сумний і драматичний підсумок слід віднести, ймовірно, не так на

**Критика Аристотелем тиранії, олігархічної та демократичної форм правління, його вчення про сутність держави, про середній клас та багато іншого залишаються актуальними й сьогодні. Найактуальнішим є твердження Аристотеля про те, що держава, в якій немає верховенства закону, не є державою в строгому сенсі.**

*Сергій Секундант*

рахунок особистості, як на рахунок часу в найширшому його розумінні (в якому особливо деструктивну роль відіграють надто специфічні радянські обставини інтелектуальної роботи). Ерудиція Лосева і його блискуче знання давньогрецької мови добре відомі, як і відчутно більша креативність

його ранніх робіт, коли ще залишався певний «люфт» для ідеологічно неупередженого мислення. Шкода, що цей непересічний творчий потенціал дав такі обмежені інтелектуальні результати.

**Юрій Чорноморець:** Хто не любить Лосєва в молодості, той не має серця. Хто любить його в зрілому віці — не читав самих античних текстів та взірцевих західних досліджень. Якщо людина стає професіоналом в історії античної філософії, вона починає дуже обережно ставитися до Лосєва і дуже рідко читає його взагалі.

### **8. Що, на Вашу думку, треба зробити для покращення рівня досліджень античної філософії в Україні?**

**Юрій Вестель:** Найважливіше — донести до широких кіл інтелектуальної спільноти, а отже, і відповідних керівників необхідність таких досліджень — навіть для самого існування культури взагалі, не те що тільки філософії. Не менш важливим є реформування вищої (принаймні, а ще краще — і середньої) освіти в галузі класичної філології: треба піднімати рівень вивчення класичних мов і літератур в Україні, відкривати класичні

Лосєв — велетенська фігура, але вкрай су-  
перечлива. Він насамперед філолог і естет,  
а вже потім філософ і богослов, але не істо-  
рик філософії.

кафедри в усіх великих універ-  
ситетах, приділяти більше уваги  
(коштів, годин тощо) класичним  
студіям, у різні способи заохочу-  
вати студентів вивчати класичну

*Юрій Вестель*

філологію. Обидва процеси взаємопов'язані: що більше усвідомлюватиметься важливість античних досліджень і відтак створюватиметься більше відповідних навчальних і наукових закладів, то більше буде охочих вивчати античну філологію загалом і філософію зокрема, бо яснішими і конкретнішими ставатимуть перспективи працевлаштування.

**Леся Звонська:** Вивчати класичні мови, оскільки дослідники мають опанувати предмет не за перекладами, а за оригіналами, тобто отримувати інформацію не через «треті руки». Склалася парадоксальна ситуація: ніхто б не дозволив собі називатися шекспірознавцем, не володіючи англійською мовою, то як же можна назвати філософом-антикознавцем дослідника, який не може читати Платона й Аристотеля в оригіналі? Такого фахівця можна порівняти з німим оратором чи сліпим художником.

Навіть атоми філософської думки — терміни — не існують ізольовано у дискурсі, знання їхньої етимології, спорідненості, синонімічних зв'язків уможливають проникнення в суть явища, що просто неможливо відтворити в перекладі. Знання мови дає змогу встановити не лише первинне значення слова, що перетворилося на термін, а й виявляти внутрішні закони розвитку філософської термінології. Для прикладу, давньогрецькою мовою поняття «мета», «досконалість», «граничність», «результат», «таїнства» — спільного кореня; інший приклад: однокореневі терміни (чого ми

не бачимо в перекладах!) «категорія», «присудок», «предикат/предикатив» у своїй етимології зводяться до поняття «агора». Етимологічно спорідненими із «нус» є «свідомість», «передбачення», «розмірковування» і «совість». Наскільки широкий діапазон витлумачення первинної семантики цих понять відкриває їхня етимологія! Не кажучи вже про надзвичайну місткість і певну етноментальну специфіку вираження різних з нашої точки зору етичних понять на кшталт *επίεκεία* — це і порядність, і відповідність, і справедливість, і доброта, і гуманність.

Для Лосєва студії з історії античної філософії під ідеологічним тиском перетворилися на єдино доступну «перетворену форму» власного філософування. Це надало розвідкам Лосєва надзвичайно потужний «драйв», але спричинило викривлення думки античних авторів у «силовому полі» його власних філософських інтересів.

*Олексій Панич*

І це лише слова-цеглинки філософської думки. А що вже казати про їхні взаємозв'язки у реченні, коли в морфо-синтаксичній системі давньогрецької мови значно більше граматичних категорій, ніж в українській і російській мовах, тому ми неспроможні передавати їх тотожними засобами, а лише опосередковано.

**Олексій Панич:** Потрібне добре знання мов і частіші зустрічі (загалом, систематичне спілкування) вітчизняних дослідників античної філософії. Власне, ми вже потроху рухаємося в цьому напрямі. Крім того, бажано було б розглядати роботу з оригінальними текстами як обов'язкову кваліфікаційну вимогу для всіх майбутніх дисертацій з історії філософії, а також і з інших філософських спеціальностей, коли відповідним філософським текстам (зокрема й античним) у них приділяється систематична увага.

Дві-три цитати з класики ще можна подати в «готових» українських (або навіть іншомовних — російських чи англійських) перекладах; коли ж класичному тексту в кваліфікаційній роботі приділяють, скажімо, окремий підрозділ (або цілий розділ), роботу з оригіналом і його цитування у власному перекладі слід розглядати як кваліфікаційну *condicio sine qua non*.

**Хто не любив Лосєва в молодості, той не має серця. Хто любить його в зрілому віці — не читав самих античних текстів та взірцевих західних досліджень.**

*Юрій Чорноморець*

Ще дуже допомогла б система вітчизняних — бодай невеликих за обсягом — індивідуальних дослідницьких грантів, насамперед для молодих учених. Можливо, у якомусь сенсі це був би навіть ефективніший каталізатор розвитку філософської думки, ніж встановлені два роки тому премії за вже виконані та оприлюднені роботи (концепції, монографії молодих учених тощо). Уявімо собі, що Українським філософським фондом спільно з редакцією «Філософської думки» оголошується щорічний конкурс на здобуття гранту (скажімо, 2000 гривень) на дослідження з античної філософії — але з вельми жорсткими вимогами до рівня виконання і



ретельною експертизою поданих здобувачами проектів. Ніхто не подає (або серед претендентів не знаходиться гідних кандидатур) — на наступний рік розмір гранту подвоюється (як джек-пот у лотереї). Результати профінансованої роботи гарантовано публікуються — щонайменше у вигляді статті у «Філософській думці». Якщо ж подивитися на ситуацію дещо ширше, то п'ять-шість таких щорічних грантів з різних напрямів історико-філософських досліджень взагалі могли б щорічно постачати матеріал для окремого випуску або «Філософської думки», або, скажімо, тих же «Сентенцій». Принагідно я готовий обговорити цю ідею на рівні конкретних процедур і механізмів її реалізації.

**Сергій Пролев:** Питання «про покращення рівня» нагадує компартійні з'їзди радянських часів, з їхнім закликком «ще вище підняти» добробут, саме

Одне з чільних значень античності — бути своєрідним осердям осмисленості, навіювати переконання, що дійсність взагалі має сенс. Вона, як баласт у трюмі філософського корабля, забезпечує йому стійкість у боротьбі з хвилями, впевненість руху і рятує від перевертання догори дном.

*Сергій Пролев*

існування якого було вельми сумнівним. Не можна «покращити рівень» того, що фактично не існує. Тому треба вести мову про умови та чинники, які стимулювали б (по суті, започатковували) українські дослідження античної думки (навіть не виокремлюючи

попервах власне філософії). Корисно обговорити те, яка стратегія в цьому плані була б доречною й ефективною та хто і як міг би цю стратегію реалізувати.

**Сергій Секундант:** Для створення нормальних умов науково-дослідницької роботи у вищих навчальних закладах необхідно:

1) ліквідувати адміністративно-командну систему освіти, яка дісталася нам у спадок від колишнього радянського режиму;

2) скоротити кількість чиновників у Міністерстві освіти щонайменше в 10 разів, а в ідеалі — до середнього рівня числа чиновників у європейських країнах і наділити їх такими самими функціями. Створюється враження, що чиновники в Міністерстві освіти все роблять, щоб викладачі не могли займатися своїми безпосередніми обов'язками — викладанням і науково-дослідницькою роботою. Заощаджені гроші направити на фінансування наукових проектів;

3) очистити систему освіти від численної армії чиновників і забезпечити правовий захист викладачам і вченим від зазіхань корумпованих чиновників;

4) відновити справді конкурсну систему здобуття ступенів, звань і посад;

5) надати студентам гуманітарних спеціальностей право вибору викладача і предмета;

б) здійснювати фінансування освіти та науково-дослідницької роботи не за залишковим принципом, а в тих розмірах і на підставі тих принципів, які притаманні європейським вишам;

7) створити спілку дослідників античної філософії та забезпечити її фінансування;

8) створити всі умови для вивчення давньогрецької та латинської мов у гімназіях та гуманітарних вишах.

**Юрій Чорноморець:** Потрібне відповідне замовлення, сформульоване зі знанням справи. Під замовлення — колектив. Під колектив — ресурси. Якщо немає чогось одного в цьому трикутнику — нічого не буде.

---

*Андрій Баумейстер* — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

*Юрій Вестель* — науковий редактор науково-видавничого об'єднання «Дух і літера». Сфера наукових інтересів — антична філософія, релігійна філософія і богослів'я, біблеїстика.

*Леся Звонська* — доктор філологічних наук, професор кафедри загального мовознавства і класичної філології Інституту філології Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — давньогрецька філологія, функціональна лінгвістика, концептологія, ранньохристиянська література.

*Олексій Панич* — доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, професор кафедри філософії Донецького національного технічного університету. Сфера наукових інтересів — історія західноєвропейської філософії та культури, епістемологія, історія російської літератури XIX сторіччя.

*Сергій Пролесв* — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії НАН України, президент Українського філософського фонду.

*Сергій Секундант* — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання, філософський факультет Одеського національного університету ім. І. Мечникова. Царина наукових інтересів — історія філософії.

*Юрій Чорноморець* — доктор філософських наук, професор Національного університету державної податкової служби України. Сфера дослідницьких інтересів — історія теологічної думки, антична і середньовічна філософія, проблема співвідношення філософії й теології у XX—XXI століттях.

---

*Юрій Вестель,  
Ірина Листопад,  
Олексій Панич*

## «КАТЕГОРІЇ» 1–5: ОРИГІНАЛ І ТРИ ПЕРЕКЛАДИ

---

Чи можливо поставити науковий експеримент у галузі перекладу філософських текстів? Так, можливо — і результати одного такого експерименту нині пропонуються читачам ФД.

Експеримент було замислено восени 2010 року й надалі виконано таким чином. На першому його етапі двоє різних перекладачів, працюючи паралельно та не консультуючись один з одним, здійснили два переклади перших п'яти розділів Аристотелевих «Категорій» — один з грецького оригіналу (перекладав Юрій Вестель), а другий — з латинського перекладу Боеція (перекладала Ірина Листопад). Отже, на цьому етапі було застосовано відому методику «сліпого» експерименту — тобто зумисного обмеження інформації для його безпосередніх учасників. На другому етапі третій учасник і організатор експерименту (Олексій Панич) «звів» ці переклади й піддав їх паралельному редагуванню (але не уніфікації), узгоджуючи свої редакторські правки з обома перекладачами. Після завершення процесу редагування він же написав та узгодив із колегами цей вступний коментар.

Примітки до обох перекладів є плодом колективних зусиль усіх трьох співавторів публікації.

*Головною метою експерименту* було виявити й активізувати лексичні ресурси української мови, придатні для відтворення різниці термінологічних устроїв античної філософської греки та латини.

*Гіпотеза експерименту* полягала в тому, що в українській мові історично склалися такі мовні шаблі, що дозволяють адекватно, але принципово по-різному відтворювати філософські міркування, викладені мовою античних греків та мовою латинської патристики (і, в майбутньому, схоластики).

Перший шабель становить питома українська лексика слов'янського походження, лише частково залучена сьогодні до активу україномовного філософування. Утім, саме ця її властивість і дала змогу в перекладі з греки відтворити українською те поступове *перетворення лексем повсякденної говірки на філософські терміни*, яке активно здійснювала антична філософія майже на всьому шляху її історичного поступу.

Другий шабель складається з латинізмів, що увійшли в українську мову починаючи з XVI—XVII століть під впливом полонізованої схоластики, у зв'язку з розвитком на території сучасної України спершу католицьких, а згодом і православно-орієнтованих освітніх закладів. Відповідна термінологія була покладена в основу перекладу «Категорій» з перекладу Боеція, через що ця українська версія набула значно більш «технічного» звучання (попри те, що антична латина на всій історичній відстані «від Цицерона до Боеція» так само переживала процес поступової «філософізації» багатьох лексем побутової говірки, як це трохи раніше відбувалося і з грекою).

За допомоги такої стратегії перекладів учасникам експерименту вдалося частково відтворити українською: (1) відстань між «нетехнічною» мовою, що перебуває в процесі її філософізації, і «технічною» філософською мовою, лексеми якої, як правило, вже приховують від сучасних мовців свою «внутрішню форму» (О. Потебня)\*; (2) принципову різницю звучання одного й того самого тексту філософською грекою та латиною (притому, що лексичні клаптики обох мов певною мірою увійшли як запозичення до сучасного українського лексикону); (3) взаємну неперекладність окремих смислових відтінків між філософською латиною та грекою, яка ще раз підтверджує принципову неповторність кожного мовного устрою в плані його придатності до вираження тих чи інших (зокрема й унікальних для цієї мови) філософських смислів.

Одним з побічних, але важливих результатів експерименту стало унаочнення для українських читачів того факту, що «латинський Аристотель» — Aristoteles Latinus — є самоцінним філософським явищем, значущість якого полягає у глибинній та системній мовно-поняттевій трансформації оригінальних текстів Аристотеля (що, зрештою, є неминучим результатом всякого взагалі філософського перекладу) й зовсім не зводиться до простого «донесення ідей Аристотеля» до філософів і богословів романського світу.

\* Тобто своє найближче етимологічне походження.

Наведений нижче коментар до окремих перекладацьких рішень (як українських перекладачів, так і Боеція) жодною мірою не претендує бути коментарем до самих згаданих у ньому філософських термінів Аристотеля та їхніх латинських відповідників. Такий змістовний коментар можна було б писати роками — що, власне, і роблять постійно деякі наші колеги... за кордоном (головним чином, звісно ж, у країнах західного світу). Наш коментар у цьому плані є свідомо мінімалістським: він зачіпає питання змісту окремих термінів лише настільки, наскільки це необхідно для пояснення чи короткого вмотивування тих перекладацьких рішень, на які читачам цієї публікації слід звернути особливу увагу.

**1. категорія.** Основне значення цього іменника — «звинувачення»; він походить від дієслова *κατηγορέω* — «дорікати, сварити, звинувачувати; показувати, виявляти, свідчити; висловлюватися, стверджувати». Семантика суду/осуду дотична до логіко-онтологічної проблематики твору Аристотеля приблизно в такий спосіб: пізнаючи речі, ми про них «судимо» і, судячи, «присуджуємо» щось чомусь (скажімо, певній речі певну ознаку). Віддаючи данину традиції, ми в перекладі з греки залишили як відповідник *κατηγορία* українське запозичення «категорія»; віддаючи ж данину завданням теперішнього експерименту, ми паралельно з ним навели також питомий український еквівалент «присудження», який у цьому контексті звучатиме для українського читача приблизно так само незвично, як для філософськи неосвічених сучасників Аристотеля мало звучати слово *κατηγορία* в контексті його філософських розвідок.

Зі свого боку, Боецій у цих розділах «Категорій» ставить на місці *κατηγορία* або *praedicamentum* (в українському перекладі «те, що предикується»), або *praedicatio* (в українському перекладі «предикація»), тобто два похідних від дієслова *praedico* — «проголошувати, виголошувати, схвалювати, називати, передрікати, проповідувати». При цьому семантичне тло «суду/осуду» для латиномовного читача повністю зникає, поступившись місцем різноманітним (від нейтральних до позитивних) відтінкам семантики публічного говоріння.

Похідні від дієслова *κατηγορέω* ми в перекладі з греки, керуючись тією ж логікою, відтворюємо похідними від дієслова «присуджувати», а похідні від *praedico* в перекладі Боеція — похідними від введеного нами неологізму «предикувати (про...)» (тобто «приписувати /щось чомусь/ як предикат»). При цьому ми усвідомлюємо, що в останньому рішенні є елемент свідомої модернізації та навіть «технізації» мови Боеція, оскільки за часів Боеція слово *praedico* асоціювалося насамперед не з технічним сенсом логічної «предикації», а зі вже згаданими вище побутовими значеннями (з цієї точки зору, природнішим був би переклад «проголошувати» або «стверджувати» /щось про дещо/ і, відповідно, переклад *praedicatum* як «ствержене»).

**2. κατηγορούμενον.** Це похідне від κατηγορέω буквально перекладається як «присуджене» (пор. з рос. «сказуемое»). Функціонально, в граматичному контексті, йому цілковито відповідає українське «присудок». Поєднуючи, за прикладом Аристотеля, граматичний контекст із логічним та онтологічним, ми в українському перекладі з греки скрізь вживаємо на місці κατηγορούμενον слово «присудок», наділяючи його водночас граматичним, логічним та онтологічним значеннями («логічний присудок» = те, що приписується предмету логічного судження; «онтологічний присудок» — те існує, що ми «присуджуємо» предмету нашого міркування як його властивість чи ознаку).

Боецій перекладає κατηγορούμενον як praedicato чи praedicantur (в українському перекладі «предикат» / «те, що предикуються»), тобто утворюючи граматичні похідні від дієслова praedico, аналогічні κατηγορούμενον як похідному від κατηγορέω.

**3. ὑποκειμενον.** Цей іменник походить від дієслова ὑποκειμαι — «лежати внизу; прилягати; бути призначеним / наявним / встановленим / підвладним». Буквальне значення ὑποκειμενον («те, що лежить під») точно калькується російським «подлежащее». Латиною загалом і з боку Боеція зокрема цей грецький термін стабільно відтворюється словом subjectum — буквально, «вкинута під» (від дієслова sub-jicio — «кидати, підкладати, підставляти; підкорювати, піддавати; підмінювати, підводити, підсовувати»), точною калькою якого є українське «під-мет». Наше перекладацьке рішення зумовлено загальною стратегією цього експерименту: в перекладі з греки ми відтворюємо ὑποκειμενον питомим українським словом «підмет», а в перекладі з латини на місці subjectum скрізь ставимо запозичене «суб'єкт».

Таким чином, термінологічній парі «підмет/присудок» у перекладі з греки відповідає пара «суб'єкт/предикат» у перекладі з латини; однак обидві пари наразі є функціонально тотожними, бо знов-таки обидві суміщають у собі граматичні, логічні та онтологічні аспекти значення. Носіям сучасної української мови, зі зрозумілих причин, такий слововжиток може видатися дещо контрінтуїтивним; але в цьому разі свідоме долання своєї мовної інтуїції якраз і дасть змогу читачеві возз'єднати у своєму розумі три вказані контексти, що є необхідним моментом адаптації його сучасної свідомості до пізнавального статусу Аристотелевої філософської думки.

Як варіант перекладу ὑποκειμενον ми розглядали ще неологізм «підлежне»; але в деяких контекстах переклад «підмет» був явно природнішим, тому введення цього неологізму призвело б до порушення принципу одноманітної термінологічної відповідності — що в даному випадку було би вкрай небажаним кроком.

**4. οὐσία.** Первинне значення цього іменника — «майно, статки, маєток». Його сучасними філософськими нащадками є насамперед два тер-

міни — «сутність» і «субстанція», хоча сама ця подвійність негайно наводить на думку, що οὐσία в Аристотеля насправді є чимось більш глибинним, ніж те і те взяті окремо чи навіть обидва разом. На глибинність та багатозначність οὐσία в Аристотеля вказує також той відомий факт, що Аристотель неодноразово звертається до розшарування декількох філософських сенсів οὐσία: зокрема, в «Категоріях» 2.11-19, а також в «Метафізиці» 1028b 32-37 — 1029a 1-7, де серед можливих значень οὐσία (точніше, можливих «кандидатів на роль» οὐσία) вказуються, зокрема, чимбутність (τὸ τί ἦν εἶναι), загальне (τὸ καθόλου), рід (τὸ γένος) та ὑποκειμενον і, зокрема, як «найбільш відповідне», «перше» ὑποκειμενον (τὸ ὑποκειμενον πρῶτον)\*\*.

Враховуючи таку багатозначність, у перекладі текстів Аристотеля українською загалом, можливо, варто було б вдатися до радикального кроку й відтворити грецьке οὐσία простою транслітерацією («усія») за прикладом вже давно усталеного «логос». Але в межах цього експериментального перекладу, враховуючи наявність ще двох «паралельних» текстів (переклади латиною та з латини), ми вирішили відтворити οὐσία вже вказаним лексичним «дуплетом»: у перекладі з греки на місці οὐσία скрізь поставлено «сутність», а в перекладі з латини — «субстанцію», що одноманітно відповідає перекладу самого Боеція (substantia).

**5. λόγος.** Серед надзвичайного розмаїття значень старогрецького λόγος у контексті перших розділів «Категорій» актуальним є насамперед його словесно-логічно-онтологічний комплекс: «визначення», «формулювання», «вислів», а також логічна та онтологічна «підстава». Боецій у цьому фрагменті «Категорій» розв'язує проблему перекладу λόγος дуже елегантно, використовуючи для цього латинський дуплет «ratio/oratio», де перше, ratio, відбиває логіко-онтологічні аспекти λόγος (в українському перекладі «підстава»), а друге, oratio, відбиває його вербальні аспекти (в українському перекладі «висловлювання»), але при цьому їхня співзвучність підтримує в читачів Боеція відчуття певної семантичної спорідненості того й іншого. На превеликий жаль, українська мова не має у своєму розпорядженні аналогічних лексичних ресурсів, через що будь-яка спроба українського перекладу λόγος неминуче тягне за собою «розбивання» цієї грецької лексеми (і семеми) на декілька жодним чином не споріднених мовних відповідників. Перепробувавши різні варіанти перекладу («визначення», «вислів», «основа», «формулювання», «словесний опис», «висловлена суть» тощо), ми переконалися, що жоден з них не може одноманітно заступити місце λόγος навіть у межах обраного нами відносно невеликого фрагмен-

\*\* Докладніше про це див., зокрема, у статтях «Сутність», «Sujet» і «To ti en einai» в першому томі «Європейського словника філософії» (К.: Дух і літера, 2009).

та Аристотелевого тексту; але сполучати в перекладі два або більше з цих відповідників означало б фактично знищити цей докорінно важливий «фокус» Аристотелевої думки. Тому в перекладі з греки ми пішли на одноманітне відтворення вказаного терміна вже усталеною в українській мові транслітерацією «логос», надаючи читачеві можливість актуалізувати у своїй свідомості різні аспекти цього поняття залежно від конкретного контексту (дуже показовим в цьому плані є, зокрема, фрагмент 2а 19-27). Крім того, ми і в цьому разі поклалися на те, що латина й переклад з латини послужать читачеві добрим додатковим коментарем для розуміння греки й перекладу з греки.

**6. ἄτομον.** Український переклад τὸ ἄτομον як «неподільне» не викликає особливих складнощів. Але слід звернути увагу, що в латинському перекладі Боеція на місці ἄτομον з'являється його точна калька *individuum*, що в перекладі з латини ми також, без зайвих мудрувань, передаємо як «індивід». На тлі смислової та функціональної (принаймні в цьому контексті) тотожності термінів «індивід» і «неподільне» — це особливо добра нагода відчути, наскільки різняться за звучанням філософські терміни залежно від того, унаочнюють вони чи, навпаки, затемнюють для читачів свою «внутрішню форму». Поряд із тим вживання терміна «індивід» у перекладі з латини вможливило вихід на красиву гру термінів «види та індивіди» (подібно до Боецієвої гри з «ratio/oratio»), якої позбавлений як власний текст Аристотеля (τὰ τε εἶδη καὶ τὰ ἄτομα), так, відповідно, і наш переклад з греки («види та неподільні»).

Більш дрібні нюанси обраних нами перекладацьких рішень прокоментовано у примітках до текстів обох українських перекладів. Там же наведено й деякі найбільш доконечні смислові пояснення, що мають допомогти читачеві увійти у смислову структуру Аристотелевого тексту.

---

**Юрій Вестель** — науковий редактор науково-видавничого об'єднання «Дух і літера». Сфера наукових інтересів — антична філософія, релігійна філософія і богослів'я, біблеїстика.

**Ірина Листопад** — магістр філософії, аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Києво-Могилянська академія» та Вищої Практичної Школи (Париж, Франція). Сфера наукових інтересів — історія західноєвропейської філософії, логіки й теології, переклад і термінознавство.

**Олексій Панич** — доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, професор кафедри філософії Донецького національного технічного університету. Сфера наукових інтересів — історія західноєвропейської філософії та культури, епістемологія, історія російської літератури XIX сторіччя.

---



## КАТЕГОРІЇ (ПРИСУДЖЕННЯ) 1—5

Грека	Переклад з греки	Латина	Переклад з латини
<p>Cat 1a.1 to Cat 1a.6          Ὀμώνυμα λέγεται ὡν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῶον ὁ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον· τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· ἐάν γάρ ἀποδιδῶ τις τί ἐστὶν αὐτῶν ἐκατέρῳ τὸ ζῶν εἶναι, ἴδιον ἐκατέρου λόγον ἀποδώσει.</p>	<p>Одноіменними [= омонімічними] називаються ті [речі]<sup>1</sup>, які мають спільним лише ім'я, а відповідний до імені логос [іхньої] сутності<sup>2</sup> різний, як-от «жива істота» — це і людина, і зображення<sup>3</sup>; адже у них спільне лише ім'я, а відповідний до імені логос [іхньої] сутності різний. Бо якщо пояснювати, що таке для кожного з них бути «живою істотою», треба дати для кожного свій логос.</p>	<p>Aequiosa dicuntur quorum nomen solum commune est, secundum nomen uero substantiae ratio diuersa, ut animal homo et quod pingitur. Norum enim solum nomen commune est, secundum nomen uero substantiae ratio diuersa; si enim quis assignet quid est utrique eorum quo sint animalia, propriam assignabit utriusque rationem.</p>	<p>Еквівокальними називаються ті [речі], у яких тільки ім'я є спільним, а відповідна до імені підстава<sup>4</sup> субстанції різна, як-от істотою<sup>5</sup> є і людина, і те, що намальоване. У них є спільним тільки ім'я, а відповідна до імені підстава субстанції різна; якщо ж хтось визначатиме, чим є для кожного з них бути істотою, то надасть властиву підставу кожному<sup>6</sup>.</p>
<p>Cat 1a.6 to Cat 1a.12          συνώνυμα δὲ λέγεται ὡν τὸ τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῶον ὁ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς; τούτων γὰρ ἐκάτερον κοινῶ ὀνόματι προσαγορεύεται ζῶον, καὶ ὁ λόγος δὲ τῆς οὐσίας ὁ αὐτός· ἐάν γάρ ἀποδιδῶ τις τὸν</p>	<p>Співіменними [= синонімічними] називаються ті [речі], що мають як спільне ім'я, так і той самий відповідний до імені логос [іхньої] сутності, як-от і людина, і бик — це «жива істота», бо кожне з них зветься спільним ім'ям «жива істота» і логос [іхньої] сутності той самий. Бо якщо давати логос</p>	<p>Uniuosa uero dicuntur quorum et nomen commune est et secundum nomen eadem substantiae ratio, ut animal homo atque bos. Communi enim nomine utrique animalia nuncupantur, et est ratio substantiae eadem; si quis enim assignet utriusque rationem, quid utrique sit</p>	<p>Унівокальними називаються ті [речі], у яких є спільним і ім'я, і відповідна до імені підстава субстанції, як-от істотою є і людина, і бик. Отже, спільним ім'ям іменується кожна істота, і тією ж є підстава субстанції; якщо ж хтось надаватиме підставу кожному [з цих], чим</p>

κατέρων λόγον τί ἐστίν αὐτῶν ἐκατέρῳ τὸ ζῶν εἶναι, τὸν αὐτὸν λόγον ἀποδώσει.	[того], що таке для кожного з них бути живою істотою, тре- ба дати той самий логос.	t quo sint animalia, eandem assignabit rationem.	є для кожного бути істо- тою, то надасть ту саму під- ставу.
Cat 1a.12 to Cat 1a.15 παρώνυμα δὲ λέγεται ὅσα ἀπό- τινος διαφέροντα τῇ πτώσει	Відмінними [= паронімічни- ми] називаються ті [речі], що мають назву від чогось відпо-	Denominativa uero dicuntur quae cumque ab aliquo, solo differentia casu, secundum	Деномінативними назива- ються будь-які [речі], котрі, відрізняючись лише закін-

<sup>1</sup> Одноіменними (омонімічними), співіменними (синонімічними) і відіменними (паронімічними) Аристотель називає не слова, а «речі» у найширшому смислі — тобто все, що можна вважати певними «одинамими реальності». Отже, йдеться не про омоніми, синоніми та пароніми у сучасному розумінні, а про «омонімічні», «синонімічні» та «паронімічні» реалії (речі, об'єкти і групи таких речей/об'єктів), і до того ж ще в особливому, незвичному для нас сенсі, який і розтлумачено у цьому розділі «Категорій». Це розуміння унаочнюється поданими далі прикладами «синонімічних» речей (зокрема, «людина» і «бик»).

<sup>2</sup> ὁ λόγος τῆς οὐσίας — важкий для перекладу вираз через вже зазначену нами багатозначність терміна λόγος. У цьому виразі, як і в багатьох інших, λόγος одночасно утримує значення «слово, вислів, формулювання, словесний опис», «визначення», «смісл», а також «підстава» та «основа» (цей останній аспект підкреслює у своєму перекладі Боецій). Об'єднуючи те й інше, можна було б сказати, що ὁ λόγος τῆς οὐσίας — це щось на кшталт «висловленої смислової основи сутності речі». Крім цього фрагмента «Категорій», Аристотель вживає вислів ὁ λόγος τῆς οὐσίας ще у кількох місцях (GA 715a.5, 731b.19, Met 998b.12, 1018a.10, APo 97a.19, PA 685b.15). В одному з цих випадків (GA 715a.5) можна зрозуміти, що цей вислів позначає цільову причину.

<sup>3</sup> У старогрецькій мові ζῶν має два значення, це і «жива істота» (отже, зокрема й людина), і «зображення» (малюнок, статуя тощо), себто слово ζῶν — типовий омонім у звичному для нас сенсі. (Звичайна помилка у сприйнятті цих слів — думати, що йдеться про людину живу і людину намальовану: ζῶν — це будь-який малюнок чи зображення, не обов'язково людини). Але звернімо увагу, що відлуння цієї двозначності наявне і в сучасній українській мові: адже слово «живопис» буквально означає, що зображення (не обов'язково живої істоти) написане наче «живе».

<sup>4</sup> Боецій перекладає один технічний термін (λόγος) іншим технічним терміном (ratio), але в коментарях до «Категорій» Аристотеля він по-різному пояснює цей термін. Зокрема, в цьому випадку, згідно з Боецієм, йдеться про визначення (definitio).

<sup>5</sup> В українській мові слово «істота» означає щось живе, тож вжитий у перекладі з греки вислів «жива істота» можна було б вважати плеоназмом. Але в перекладі ми хотіли відбити різницю етимологій: адже грецьке ζῶν буквально означає саме «живе», тоді як латинське «animal» — «наділене душею».

<sup>6</sup> Переклад assigno наперемін як «визначати» і «надавати» зумовлений прагненням відтворити обидва відтінки значення латинського дієслова, актуальні для даного контексту.

Грека	Переклад з греки	Латина	Переклад з латини
<p>τὴν κατὰ τοῦνομα προσηγορίαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος.</p>	<p>відно до його імені, відрізняю- чись словформою, як-от від граматики — граматик і від мужності — мужній.</p>	<p>pomen habent appellatio- nem, ut a grammatica gram- maticus et a fortitudine for- tis.</p>	<p>ченням [слова], мають на- зву від чогось відповідно до [його] імені, як від грамати- ки — граматик і від сили — сильний.</p>
<p>Cat 1a.16 to Cat 1a.19 Τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς. τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν, οἷον ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ· τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς, οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ.</p>	<p>З того, що мовиться, одне мо- виться у зв'язку, а інше без зв'язку. Тож у зв'язку [мовить- ся], наприклад, «людина бі- жить», «людина перемагає»; а без зв'язку — «людина», «бик», «біжить», «перемагає».</p>	<p>Eorum quae dicuntur alia quidem secundum comple- xionem dicuntur, alia uero sine complexione. Et ea quae secundum complexio- nem dicuntur sunt ut homo currit, homo uincit; ea uero quae sine complexione, ut homo, bos, currit, uincit.</p>	<p>З того, що промовляється, одне промовляється відпо- відно до зв'язку, а інше без зв'язку. І те, що промовля- ється у зв'язку, є таким як «людина біжить», «людина перемагає»; те ж, що без зв'язку, [промовляється] як «людина», «бик», «біжить», «перемагає».</p>
<p>Cat 1a.19 to Cat 1a.28 Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἔστιν, οἷον ἄνθρωπος καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἔστιν.</p>	<p>З існуючих [речей] одні хоча й мовляться про підмет, але в жодному підметі не існують, як-от «людина [взагалі]», хоча й мовиться [як] про підмет про деяку людину, але не існує в жодному підметі<sup>7</sup>. А інші [речі] хоча й існують у підметі, але</p>	<p>Eorum quae sunt alia de subiecto quodam dicuntur, in subiecto uero nullo sunt, ut homo de subiecto quidem dicitur aliquo homine, in subiecto uero nullo est; alia autem in subiecto quidem sunt, de subiecto uero nullo</p>	<p>З тих [ознак], які є, одні мовляться про деякий су- б'єкт, але в жодному суб'єк- ті [вони] не є, як-от «люди- на» [як] про суб'єкт мовить- ся саме про деяку людину, але не є в жодному суб'єкті; інші ж є в суб'єкті, але про</p>

<p>τὰ δὲ ἐν ὑλοκεμένῳ μὲν ἔστι, καθ' ὑλοκεμένῳ δὲ οὐδενὸς λέγεται, ἐν ὑλοκεμένῳ δὲ λέγω ὃ ἐν τινὶ μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν, οἷον ἡ τίς γραμματικῆ ἐν ὑλοκεμένῳ μὲν ἔστι τῆ ψυχῆ, καθ' ὑλοκεμένῳ δὲ οὐδενὸς λέγεται, καὶ τὸ τί λευκὸν ἐν ὑλοκεμένῳ μὲν ἔστι τῷ σώματι, ἅπαν γὰρ χρῶμα ἐν σώματι, καθ' ὑλοκεμένῳ δὲ οὐδενὸς λέγεται.</p>	<p>про жодний підмет не мовлять-ся. ([Говорячи] «у підметі», маю на увазі те, що, перебуваючи в чомусь не як частина, не може існувати окремо від того, в чому є). Приміром, деяка грамотність хоча й існує у підметі — в певній душі, — але про жодний підмет не мовиться; і деяке біле, хоча й існує [як] в підметі в певному тілі (адже кожен колір в тілі), але про жодний підмет не мовиться<sup>8</sup>.</p>	<p>dicuntur (in subiecto autem esse dico quod, cum in ali-quo sit non sicut quaedam pars, impossibile est esse si-neo in quo est), ut quaedam grammatica in subiecto qui-dem est in anima, de subiec-to uero nullo dicitur, et quoddam album in subiecto est in corpore (omnis enim color in corpore est);</p>	<p>жоден суб'єкт не мовляться (кажу, що щось є в суб'єкті, якщо воно є в чомусь не як якась частина, буття якої неможливе без того, в чому вона є), як деяка граматика [= письменність, освіче-ність] в суб'єкті є саме в душі, але про жоден суб'єкт не мовиться, і дещо біле в суб'єкті є в тілі (адже кожен колір є в тілі);</p>
<p>Cat 1a.29 to Cat 1b.9 τὰ δὲ καθ' ὑλοκεμένῳ τε λέγεται καὶ ἐν ὑλοκεμένῳ ἔστιν, οἷον ἡ ἐπιστήμη ἐν ὑλοκεμένῳ μὲν ἔστι τῆ ψυχῆ, καθ' ὑλοκεμένῳ δὲ λέγεται</p>	<p>А ще інші [речі] і мовляться про підмет, і в підметі існують, як-от певне знання хоча й і-снує [як] в підметі в душі, але і мовиться про підмет — про певну грамотність<sup>9</sup>. Нарешті,</p>	<p>alia uero et de subiecto di-cuntur et in subiecto sunt, ut scientia in subiecto quidem est in anima, de subiecto uero dicitur de grammatica; alia uero neque in subiecto</p>	<p>[ще] інші і мовляться про суб'єкт, і в суб'єкті є, як-от наука (вченість) в суб'єкті справді є в душі, а [як] про суб'єкт мовиться про грама-тику; [ще] інші ж і в суб'єкті</p>

<sup>7</sup> Іншими словами, «поняття людини» не існує в якійсь конкретній людині (припустимо, в Сократі) як своєму «онтологічному підметі», хоча ми й кажемо «Сократ є людиною».

<sup>8</sup> Інакше кажучи, неможливо вигадати підмет Х таких речень як «Х є грамотністю / Сократа /», «Х є білістю / Сократа /» тощо.

<sup>9</sup> Себто можливе речення про грамотність як підмет, на кшталт «грамотність є знанням».

Грека	Переклад з греки	Латина	Переклад з латини
<p>τῆς γραμματικῆς· τὰ δὲ οὕτε ἐν ὑλοκεμένῳ ἔστιν οὕτε καθ' ὑλοκεμένου λέγεται, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἴπλος, οὐδὲν γὰρ τῶν τοιούτων οὕτε ἐν ὑλοκεμένῳ ἔστιν οὕτε καθ' ὑλοκεμένου λέγεται· ἀπλῶς δὲ τὰ άτομα καὶ ἐν ἀριθμῷ κατ' οὐδενὸς ὑλοκεμένου λέγεται, ἐν ὑλοκεμένῳ δὲ ἐνια οὐδὲν κωλύει εἶναι· ἢ γὰρ τῆς γραμματικῆς τῶν ἐν ὑλοκεμένῳ ἔστιν.</p>	<p>ще інші [речі] ані в підметі не існують, ані про підмет не мовляться, як-от деяка людина або деякий кінь; бо жодне з такого ані в підметі не існує, ані про підмет не мовиться<sup>10</sup>. Взагалі ж неподільні та чисельно одичні [речі] не мовляться про жодний підмет, проте лечому [з них] ніщо не заважає бути в підметі, адже деяка грамотність існує в підметі.</p>	<p>sunt neque de subiecto dicuntur, ut aliquis homo uel aliquis equus; nihil enim hominum neque in subiecto est neque de subiecto dicitur. Simpliciter autem quae sunt indiuidua et numero singularia nullo de subiecto dicuntur, in subiecto autem nihil ea prohibet esse; quaedam enim grammatica in subiecto est.</p>	<p>не є, і про нього не мовляться, як-от деяка людина, чи деякий кінь: жоден з них не є в суб'єкті і не мовиться про суб'єкт. Простіше кажучи, ті [ознаки], що є неподільними та одиничними, не мовляться про жоден суб'єкт, в суб'єкті ж їм нічого не заважає бути, адже деяка грамати́ка є в суб'єкті.</p>
<p>Cat 1b.10 to Cat 1b.15          Ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορηται ὡς καθ' ὑλοκεμένου, ὅσα κατὰ τὸ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑλοκεμένου ῥηθήσεται· οἷον ἄνθρωπος κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορεῖται, τὸ δὲ ζῶον κατὰ</p>	<p>Коли одне присуджується іншому як підмету, все, що мовиться про присудок, буде сказане і про підмет, як-от «людина» присуджується деякій людині, а «жива істота» — людині [взагалі], тож і деякій людині будуть присуджувати [рід] «жива істота». Адже деяка</p>	<p>Quando alterum de altero praedicatur ut de subiecto, quaecumque de eo quod praedicatur dicuntur, omnia etiam de subiecto dicentur, ut homo de quodam homine praedicatur, animal uero de homine, ergo et de quodam homine animal praedicabitur.</p>	<p>Коли одне про інше предикуються як про суб'єкт, будь-що, що мовиться про предикат, все буде мовитись і про суб'єкт, як-от «людина» предикуються про деяку людину, а «істота» — про людину, опож «істота» буде предикуються про деяку люди-</p>

<p>τὸ ἀνθρώπου· οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου τὸ ζῶον κατηγορηθήσεται· ὁ γὰρ τις ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος ἔστι καὶ ζῶον.</p>	<p>людина є і людиною [взагалі], і живою істотою.</p>	<p>tur; quidam enim homo et homo est et animal.</p>	<p>ну; деяка ж бо людина є і людиною, і істотою.</p>
<p>Cat 1b.16 to Cat 1b.24 τῶν ἑτερογενῶν καὶ μὴ ὑπ’ ἄλλα τεταγμένων ἕτεραι τῷ εἶδει καὶ αἱ διαφοραὶ, ὅσον ζῶου καὶ ἐπιστήμης· ζῶου μὲν γὰρ διαφοραὶ τὸ τε πεζὸν καὶ τὸ πτηνὸν καὶ τὸ ἐνυδρον καὶ τὸ δίπουν, ἐπιστήμης δὲ οὐδεμία τούτων· οὐ γὰρ διαφέρει ἐπιστήμη ἐπιστήμης τῷ δίτῳ εἶναι. τῶν δὲ γε ὑπ’ ἄλλα γενῶν οὐδὲν κωλύει τὰς αὐτὰς διαφορὰς εἶναι· τὰ γὰρ ἐπάνω τῶν ὑπ’ αὐτὰ γενῶν κατηγορεῖται, ὥστε ὅσα τοῦ κατηγορουμένου διαφοραὶ εἰσι τοσαῦτα καὶ τοῦ ὑλοκεμένου ἔσονται.</p>	<p>У різних і не підпорядкованих одне одному родів і відмінності є різними за видом, як-от у живої істоти і знання. Бо відмінності живої істоти — це [наприклад] «сухопутна», «крилата», «водна», «двонога», а у знання немає жодної з цих [відмінностей], адже одне знання від іншого відрізняється не тим, що воно є двоногим. Навіть у підпорядкованих один одному родів ніщо не заважає бути одним і тим самим відмінностям. Адже вищі [роди] при суджуються нижчим [за них] родам, тому скільки є відмінностей у присудка, стільки ж буде й у підмета.</p>	<p>Diversorum generum et non subalternatim positorum diversae secundum speciem et differentiae sunt, ut animalis malis et scientiae; animalis quidem differentiae sunt ut gressibile et volatile et bipes, scientiae vero nulla harum est; neque enim scientia ab scientia differt in eo quod bipes est. Subalternorum vero generum nihil prohibet easdem esse differentias; superiora enim de subalternis generibus praedicantur, quare quaecumque praedicati differentiae fuerint, eadem erunt etiam subiecti.</p>	<p>У різних родів, що перебувають не в підпорядкуванні [одне в одного], видові відмінності також будуть різними, як-от [відмінності] істоти і науки; адже відмінностями і науки є «ходяче», «крилате», чи «двоноге», у науки ж нічого з цього немає, адже не відрізняється одна наука від іншої тим, що є двоногою. Підпорядкованим же одне одному родам, ніщо не заважає наявності тих самих [видових] ознак; вищі [роди] предикуються про нижчі роди, і тому всі [видові] відмінності, які будуть у предиката, ті самі будуть і в суб'єкта.</p>

<sup>10</sup> «Деяка людина» не є ознакою чогось, і про жоден підмет не можна сказати «Х є деякою людиною».

Грека	Переклад з греки	Латина	Переклад з латини
<p>Ca t 1b.25 to Cat 2a.4                  Τῶν κατὰ μηδεμίαν                  συμπλοκὴν λεγομένων                  ἕκαστον ἴτοι οὐσίαν σημαίνει                  ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ                  ποὺ ἢ ποτὲ ἢ κείσθαι ἢ ἔχειν ἢ                  ποιεῖν ἢ πάσχειν. ἔστι δὲ                  οὐσία μὲν ὡς τύπῳ εἰπεῖν οἶον                  ἀνθρώπος, ἴππος· ποσὸν δὲ                  οἶον δίτηρχυ, τρίτηρχυ· ποιὸν                  δὲ οἶον λευκόν, γραμματικόν·                  πρὸς τι δὲ οἶον διπλάσιον,                  ἦμισυ, μείζον· ποὺ δὲ οἶον ἐν                  Λυκείῳ· ἐν ἀγορᾷ· ποτὲ δὲ                  οἶον χθές, πέρυσιν· κείσθαι δὲ                  οἶον ἀνάκειται, κάρηται· ἔχειν                  δὲ οἶον ὑποδέδεται, ὠπλισταί·                  ποιεῖν δὲ οἶον τέμνειν, καίειν·                  πάσχειν δὲ οἶον τέμνεσθαι,                  καίεσθαι.</p>	<p>З того, що мовиться без жодного зв'язку, кожне означає або «сутність», або «скільки», або «яке», або «стосовно чого», або «де», або «коли», або «бути розташованим», або «мати [стан]», або «діяти», або «знавати» [ді]. «Сутність», загалом кажучи, — це, приміром, людина, кінь; «скільки» — приміром, [довжиною] у два лікті, у три лікті; «яке» — наприклад, біле, грамотне; «стосовно чого» — наприклад, подвійне, половинне, більше; «де» — скажімо, в Лікеї, на площі; «коли» — наприклад, вчора, торік; «бути розташованим» — приміром, лежить, сидить; «мати [стан]» — наприклад, взутий, озброєний; «діяти» — скажімо, різати, спалювати; «знавати» [ді] — приміром, бути різаним, бути спаленим.</p>	<p>Eorum quae secundum nullam complexionem dicuntur singulum aut substantiam significat aut quantitatem aut qualitatem aut ad aliquid aut ubi aut quando aut situm aut habitum aut facere aut pati. Est autem substantia quidem ut figuratim dicatur ut homo, equus; quantitas ut bicubitum, tricubitum; qualitas ut album; ad aliquid ut duplum, maius; ubi uero ut in Lycio; quando autem ut heri; situs uero ut sedet, iacet; habere autem ut calciatus, armatus; facere uero ut secare, urere; pati uero ut secari, uri.</p>	<p>З того, що мовиться без жодного зв'язку, окреме по-значає або субстанцію, або кількість, або якість, або «стосовно чого», або «де», або «коли», або «положен-ня», або «стан», або «діяти», або «знавати дії»<sup>11</sup>. Є, отже, субстанція, фігурально говорячи — як-от людина, кінь; кількість, як [довжиною] в два чи три лікті; якість, як біле; «стосовно чого», як подвійне, більше; «де», як в Лікеї; «коли», як вчора; «положення», як «сидить», «лежить»; «мати [дещо]», як взутий, озброєний, «діяти», як різати, па-лити; «знавати дії», як бути різаним, паленим.</p>

<p>Cat 2a.5 to Cat 2a.10          ἕκαστον δὲ τῶν εἰρημένων          αὐτὸ μὲν καθ' αὐτὸ ἐν          οὐδεμιᾷ καταφάσσει λέγεται,          τῇ δὲ πρὸς ἄλλα τούτων          συμπλοκῇ καταφάσσει γίγνεται·          ἅπαντα γὰρ δοκεῖ κατάφασσις          ἢ τοι ἀληθῆς ἢ ψευδῆς εἶναι,          τῶν δὲ κατὰ μηδεμίαν          συμπλοκὴν λεγόμενων οὐδὲν          οὔτε ἀληθές οὔτε ψευδὸς          ἐστίν, οἷον ἀνθρωπος, λευκόν,          τρέχει, νικᾷ.</p>	<p>Кожне ж зі сказаного хоч саме по собі не мовиться як певне ствердження, але ствердження виникає через зв'язок одного з іншим. Адже, здається, кожне ствердження є або істинним, або хибним, а з того, що мовиться без жодного зв'язку, ніщо не є ані істинним, ані хибним, як-от «людина», «біле», «біжить», «перемагає».</p>	<p>Singula igitur eorum quae dicta sunt ipsa quidem secundum se in nulla affirmatione dicuntur, horum autem ad se inuicem complexione affirmatio fit. Videtur enim omnis affirmatio uel falsa esse uel uera; eorum autem quae secundum nullam complexionem dicuntur neque uerum quicquam neque falsum est, ut homo, album, currit.</p>	<p>Ці окремі [категорії] самі не мовляться щодо себе в жодному ствердженні, але з їхнього взаємного зв'язку виникає ствердження. Очевидно, що кожне ствердження є або істинним, або хибним; а з тих [категорій], що мовляться без жодного зв'язку, ніщо не є ані істинним, ані хибним, як-от «людина», «білий», «біжить»<sup>12</sup>.</p>
<p>Cat 2a.11 to Cat 2a.19          Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατα          τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα          λεγόμενη, ἢ μήτε καθ'          ὑλοκεμένου τινὸς λέγεται</p>	<p>Сутність, коли мовиться як найголовніше і перше і найвище, не мовиться про жодний підмет і не перебуває у жодному підметі — як, скажімо, дея-</p>	<p>DE SUBSTANTIA.          Substantia autem est, quae proprie et principaliter et maxime dicitur, quae neque de subiecto praedicatur ne-</p>	<p>Про субстанцію<sup>13</sup>.          Субстанція є такою, яка, коли мовиться в найбільш властивому, головному і переважному значенні, не пре-</p>

<sup>11</sup> Варто звернути увагу, що Боецій субстантивує частину цих категорій («кількість», «якість»), але залишає решту в тій же граматичній формі, що й у Аристотеля («де», «коли»). З подальшим розвитком філософської термінології субстантивації було піддано всі десять зазначених категорій («сутність/субстанція, кількість, якість, стосунок, місце, час, знаходження, стан, дія, потерпання»), тож саме кризь призму цих субстантивів більшість сучасних дослідників тепер сприймають і відповідні міркування самого Аристотеля — звично ж, припускаючись при цьому істотної модернізації його думки.

<sup>12</sup> Здаважимо, що Боецій вже не вперше скорочує кількість Аристотелевих ілюстративних прикладів.

<sup>13</sup> В цьому фрагменті особливо добре видно, наскільки два традиційні альтернативні переклади грецького οὐσία — «сутність» і «субстанція» — насправді доповнюють одне одного, хоча й все одно не вичерпують при цьому всього спектру філософських смислів Аристотелевого терміна.



Грека	Переклад з греки	Латина	Переклад з латини
<p>μήτε ἐν ὑλοκεμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τις ἀνθρώπος ἢ ὁ τις ἴππος. δεύτερα δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεναι αἰ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἷον ὁ τις ἀνθρώπος ἐν εἶδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῶον· δεύτερα οὖν αὐται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὁ τε ἀνθρώπος καὶ τὸ ζῶον.</p>	<p>ка людина або деякий кінь. Другими ж сутностями називаються [такі], в котрих як у видах перебувають сказані перше сутності, [включаючи] і оці [види], і роди цих видів; як от деяка людина перебуває у виді «людина», а родом цього виду є жива істога. Тому вони й називаються другими сутностями, як-от «людина» і «жива істога».</p>	<p>que in subiecto est, ut aliqui homo uel aliqui equus. Secundae autem substantiae dicuntur, in quibus speciebus illae quae principaliter substantiae dicuntur insunt, haec et harum specierum genera; ut aliquis homo in specie quidem est in homine, genero uero speciei animal est; secundae ergo substantiae dicuntur, ut est homo atque animal.</p>	<p>дикується про суб'єкт, і не є в суб'єкті, як-от деяка людина чи деякий кінь. Другими ж субстанціями називаються види, в яких є ті, що називаються субстанціями в головному значенні, а також і роди цих видів; як-от деяка людина у виді є саме в «людині», родом же [цього] виду є «істога»; таким чином, вони називаються другими субстанціями, як-от «людина» чи «істога».</p>
<p>Cat 2a.19 to Cat 2a.27 φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τῶν καθ' ὑλοκεμένου λεγομένων ἀναγκαῖον καὶ τοῦνομα καὶ τὸν λόγον κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑλοκεμένου· οἷον ἀνθρώπος καθ' ὑλοκεμένου λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, καὶ</p>	<p>Зі сказаного ясно, що з того, що мовиться про підмет, з необхідністю присуджується підмету і ім'я, і логос, як-от «людина» кажуть як про підмет про деяку людину і присуджують [їй] зазначене ім'я (адже [ім'я] «людина» ти присуджуватимеш деякій людині). І логос</p>	<p>Manifestum est autem ex his quae dicta sunt quoniam eorum quae de subiecto dicuntur necesse est et nomen et rationem de subiecto praedicari, ut homo de subiecto dicitur aliquo homine, et praedicatur nomen; namque hominem de aliquo homine</p>	<p>Зі сказаного очевидно, що з того, що мовиться про суб'єкт, необхідно, щоб і ім'я і підстава предикувалися про суб'єкт, як «людина» мовиться про суб'єкт стосовно деякої людини і предикуються [про неї як її] ім'я, бо «людина» предикуватимеш</p>

<p>κατηγορεῖται γὰρ τοῦνομα, τὸν γὰρ ἄνθρωπον κατὰ τοῦ τινὸς ἄνθρωπου κατηγοροῦσι· καὶ ὁ λόγος δὲ τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορηθεῖται, ὁ γὰρ τίς ἄνθρωπος καὶ ἀνθρώπος ἐστίν· [καὶ ζῶον] ὥστε καὶ τοῦνομα καὶ ὁ λόγος κατὰ τοῦ ὑποκειμένου κατηγορηθεῖται</p>	<p>людини буде також присуджений деякій людині, адже деяка людина є і людиною [взагалі]. Отже, підмету присуджується і ім'я, і логос.</p>	<p>praedicabis. Ratio quoque hominis de aliquo homine praedicabitur; quidam enim homo et homo est. Quare et nomen et ratio praedicabitur de subiecto.</p>	<p>про деяку людину. Підстава «людини» також предикуватиметься про деяку людину, адже деяка людина є і «людиною» [взагалі]. Тому і ім'я і підстава предикуватимуться про суб'єкт.</p>
<p>Cat 2a.28 to Cat 2a.34 τῶν δ' ἐν ὑποκειμένῳ ὄντων ἐπὶ μὲν τῶν πλείστων οὕτε τοῦνομα οὕτε ὁ λόγος κατηγορεῖται τοῦ ὑποκειμένου· ἐπ' ἐνίων δὲ τοῦνομα μὲν οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον· οἶον τὸ λευκὸν ἐν ὑποκειμένῳ ὄν τῷ</p>	<p>Стовсно більшості [речей], що існують у підметі, ні ім'я, ні логос не присуджуються підмету. Хоча стосовно деяких [речей] ніщо не заважає присуджувати ім'я підмету, але [їхній] логос [присуджувати] неможливо; як-от «біле», що є в тілі як у підметі, присуджують підмету (бо говорять, що тіло</p>	<p>Eorum uero quae sunt in subiecto, in pluribus quidem neque nomen de subiecto neque ratio praedicatur, in quibusdam uero nomen quidem nihil prohibet praedicari, rationem uero impossibile est; ut album, cum in subiecto sit corpore, praedicatur de subiecto (dicitur</p>	<p>З тих [речей], що є в суб'єкті, в багатьох ні ім'я, ні підстава не предикуватимуться про суб'єкт, в деяких же [речах] імені ніщо не заважає бути предикованим, але для підстави це є неможливим; як біле, якщо є [як<sup>14</sup>] в суб'єкті в тілі, предикуються про суб'єкт (ад-</p>

<sup>14</sup> Прислівник «як» з'являється в перекладі дієслів: esse in, praedicare de, dicere de, коли вони керують двома додатками. В такому випадку перекладаємо: «бути в чомусь як у...», «предикуватись про щось як про...» та «мовитись про щось як про...». «Як» в даному випадку вжито радше з міркувань синтаксису, воно не має конотацій «ніби» і не вводить порівняння. Задля зручності далі ми будемо опускати квадратні дужки, але слід пам'ятати про умовність вживання «як» в цих виразах. Адже у вислові «album, cum in subiecto sit corpore» («біле, якщо є [як] в суб'єкті в тілі») «як» має інше значення, ніж пізніше у «substantiarum partes quae ita sunt in toto quasi in subiecto sint» («частини субстанцій, які є в цілому так, як в суб'єкті»), де «як» є перекладом «quasi» і використовується для порівняння.

Грека	Переклад з греки	Латина	Переклад з латини
<p>σώματι κατηγορεῖται τοῦ ὑλοκεμένου, λευκὸν γὰρ σώμα λέγεται, ὃ δὲ λόγος τοῦ λευκοῦ οὐδέποτε κατὰ τοῦ σώματος κατηγορηθήσεται.</p>	<p>біле), проте тілу ніколи не присуджуватимуть логос білого.</p>	<p>enim corpus album), ratio vero albi nunquam de cogitare praedicabitur.</p>	<p>же говорять «біле тіло»), але підстава білого жодним чином не предикуються про тіло.</p>
<p>Cat 2a.34 to Cat 2b.6      τὰ δ' ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑλοκεμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσίων ἢ ἐν ὑλοκεμέναις αὐταῖς ἐστίν. τοῦτο δὲ φανερόν ἐκ τῶν καθ' ἕκαστα προχειρίζομένων· οἷον τὸ ζῶον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου κατηγορεῖται, οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, εἰ γὰρ κατὰ μηδενὸς τῶν τινῶν ἀνθρώπων, οὐδὲ κατὰ ἀνθρώπου ὅλως· πάλιν τὸ χρώμα ἐν σώματι, οὐκοῦν καὶ ἐν τινὶ σώματι· εἰ γὰρ μὴ ἐν τινὶ τῶν καθ' ἕκαστα, οὐδὲ ἐν σώματι ὅλως· ὥστε τὰ ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑλοκεμένων</p>	<p>Все інше або мовиться про перші сутності як про підмети, або існує в них як у підметах. І це ясно з кожного [прикладу], що наведені вище; приміром, «жива істота» присуджується людині [взагалі], тож і деякій людині [присуджується «жива істота»], бо якщо не [можна] жодній людині [присуджувати таке], то і людині взагалі не [можна]. Знов-таки, фарба — в тілі, а отже і в деякому тілі, бо якщо не в жодному з цих [тіл] як окремому, то і не в тілі загалом. Отже, все інше або мовиться про перші сутності як про підмети, або існує в них</p>	<p>Caetera vero omnia aut de subjectis dicuntur primis substantiis aut in eisdem subjectis sunt. Hoc autem manifestum est ex his quae singulatim profertur; ut animal de homine praedicatur, quare et de aliquo homine praedicabitur; nam si de nullo aliquorum hominum diceretur, nec de ipso homine praedicaretur omnino. Rursus color in cogitare est; ergo et in aliquo corpore; nam si in nullo esset color, nec in corpore esset omnino. Quocirca caetera omnia aut</p>	<p>Все інше або мовиться як про суб'єкти про перші субстанції, або є в них же як в суб'єктах. Це стає очевидним з кожного [вже] наведеного [прикладу]: коли «істота» предикуються про «людину» [взагалі], то предикуюватиметься і про окрему людину, адже якби істота не мовилася про жодну окрему людину, то не предикувалась б і про саму людину загалом. Знов-таки, колір є в тілі [загалом], а отже, і в окремому тілі, бо якби його не було в жодному з тіл, взятих поодиноці, то не було б і</p>

<p>τῶν πρώτων οὐσιῶν λέγεται ἢ ἐν ὑλοκεμέναις αὐταῖς ἐστίν. μὴ οὐσιῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι πάντα γὰρ τὰ ἄλλα ἴτοι καθ' ὑλοκεμένων τούτων λέγεται ἢ ἐντοκεμέναις αὐταῖς ἐστίν· ὥστε μὴ οὐσιῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι.</p>	<p>як у підметах. Таким чином, якщо немає перших сутностей, ніщо інше не може бути. Бо все інше або мовиться про ці підмети, або є у самих підметах, а тому якби не було перших сутностей, то й неможливо було бути іншому<sup>15</sup>.</p>	<p>de subiectis primis substantiis dicuntur aut in subiectis ipsis sunt. Si ergo primae substantiae non sunt, impossibile est aliquid esse caeterorum. Omnia enim alia aut de ipsis subiectis dicuntur aut in subiectis ipsis sunt; quare, si primae substantiae non sunt, impossibile est aliquid esse caeterorum.</p>	<p>в тілі загалом. Саме тому все інше або мовиться про перші субстанції як про суб'єкти, або є в самих суб'єктах. Отже, коли немає перших субстанцій, то неможливо, щоб було щось іще. Адже все інше або мовиться про самі суб'єкти, або є в самих суб'єктах, через що, якби не було перших субстанцій, то неможливо, щоб було щось іще.</p>
<p>Cat 2b.7 to Cat 2b.14 Τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους· ἔργον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν. ἐὰν γὰρ ἀποδιῶ τις τὴν πρώτην οὐσίαν τί ἐστὶ, γνωριμώτερον καὶ οικειότερον ἀποδώσει τὸ εἶδος ἀποδοῦς ἢ τὸ γένος· οἶον τὸν τινὰ ἀνθρώπων γνωριμώτερον ἢν ἀποδοίη</p>	<p>З других же сутностей сутністю є більше вид, ніж рід, адже він [вид] ближчий до першої сутності. Бо якщо пояснювати, чим є деяка перша сутність, зрозуміліше і придатніше назвати вид, ніж рід. Приміром, деяку людину зрозуміліше пояснити як «людину», ніж як «живу істоту», бо перше більш властиве деякій людині, а друге</p>	<p>Secundarum uero substantiarum magis est species substantia quam genus; propinquior enim est primae substantiae. Si enim quis primam substantiam quid sit assignet, euidentius et conuenientius assignabit speciem profrens quam genus, ut de aliquo homine euidentius assignabit hominem pro-</p>	<p>З других субстанцій рід є більше субстанцією, ніж вид, бо є ближчим до першої субстанції. Якби хтось визначав, чим є перша субстанція, то очевидніше і до речніше приписав би як визначник вид, ніж рід, як от щодо окремої людини очевидніше він назве як визначник «людину», ніж «іс-</p>

<sup>15</sup> Дві останні фрази цього фрагмента майже дослівно повторюють дві фрази перед ними; цей повтор старанно відтворено у Босеція.

Грека	Переклад з греки	Латина	Переклад з латини
<p>ἄνθρωπον ἀποδιδούς ἢ ζῶον, τὸ μὲν γὰρ ἴδιον μᾶλλον τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, τὸ δὲ κοινότερον, καὶ τὸ τὶ δένδρον ἀποδιδούς γινωριώτερον ἀποδώσει δένδρον ἀποδιδούς ἢ φυτόν.</p>	<p>загальніше. І той, хто пояснює, що таке дерево, зрозуміліше пояснить його як «дерево», ніж як «рослину».</p>	<p>ferens quam animal; illud enim magis est proprium alicuius hominis, hoc uero communius. Et aliquam arborem assignans, euidentius assignabit arborem nominans quam plantam.</p>	<p>тоту», бо цей [визначник] є більш властивим деякій людині, а той більш загальним. Визначаючи ж деяке дерево, очевидніше буде [його] визначити, іменуючи «дерево», ніж «рослиною».</p>
<p>Cat 2b.15 to Cat 2b.22  ἐτι αἱ πρῶται οὐσαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκείσθαι καὶ πάντα τὰ ἄλλα κατὰ τούτων κατηγορεῖσθαι ἢ ἐν ταύταις εἶναι διὰ τοῦτο μάλιστα οὐσαι λέγονται· ὡς δέ γε αἱ πρῶται οὐσαι πρὸς τὰ ἄλλα ἔχουσιν, οὕτω καὶ τὸ εἶδος πρὸς τὸ γένος ἔχει· ὑποκείται γὰρ τὸ εἶδος τῷ γένει· τὰ μὲν γὰρ γένη κατὰ τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται, τὰ δὲ εἶδη κατὰ τῶν γενῶν οὐκ ἀντιστρέφει· ὥστε καὶ ἐκ τούτων τὸ εἶδος τοῦ γένους μᾶλλον οὐσα.</p>	<p>Крім того, оскільки перші сутності є підметами<sup>16</sup> всім іншим [речам] і всі інші [речі] присуджуються їм чи існують в них, то через те вони називаються найвищими сутностями. А як перші сутності стосуються [всього] іншого, так вид стосується роду, адже вид є підметом роду; бо якщо роди присуджуються видам, то навпаки — види родам — ні. Отже, з цього також [випливає], що вид є більше сутністю, ніж рід.</p>	<p>Amplius primae substantiae, propterea quod aliis omnibus subiacent et omnia caetera uel de ipsis praedicantur uel in ipsis sunt, idcirco maxime substantiae dicuntur. Quae modicum autem primae substantiae ad omnia caetera se habent, ita sese species habet ad genus; subiacet enim species generi; etenim genera de speciebus praedicantur, species uero de generibus non conuertuntur. Quocirca etiam ex his species genere magis est substantia.</p>	<p>Далі, перші субстанції, через те, що [вони] є суб'єктами для всіх інших, і речта або про них предикуються, або в них є, саме тому переважно називаються субстанціями. В той спосіб, в який перші субстанції тримаються стосовно всього іншого, так і види тримаються стосовно родів; адже види є суб'єктами для родів; тож роди предикуються про види, а навпаки — види про роди — ні. Ось чому з цих двох вид є більше субстанцією, ніж рід<sup>17</sup>.</p>

<p>Cat 2b.22 to Cat 2b.28  αὐτῶν δὲ τῶν εἰδῶν ὅσα μὴ  ἔστι γένη, οὐδὲν μᾶλλον  ἔτερον ἔτερον οὐσία ἐστίν·  οὐδὲν γάρ οἰκειότερον  ἀποδώσει κατὰ τοῦ τινὸς  ἀνθρώπου τὸν ἀνθρώπου  ἀποδοῦς ἢ κατὰ τοῦ τινὸς  ἵπλου τὸν ἵπλου. ὡσαύτως δὲ  καὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν οὐδὲν  μᾶλλον ἔτερον ἔτερον οὐσία  ἐστίν· οὐδὲν γάρ μᾶλλον ὁ τις  ἀνθρώπος οὐσία ἢ ὁ τις βοῦς.</p>	<p>Що ж до самих видів, наскільки вони не є родами, один є не більшою мірою сутністю за інший; алже нітрохи не придатніше пояснити деяку людину як «людину», ніж деякого коня як «коня». Так само і з перших сутностей жодна не є більшою мірою сутністю за іншу, алже деяка людина не більшою мірою є сутністю, ніж деякий бик.</p>	<p>Ipsarum uero specierum quae genera non sunt, nihilo plus alia ab alia substantia est; nihil enim conuenientius profereatur si quis de aliquo homine hominem reddat quam si de aliquo equo proferat equum. Similiter autem et in primis substantiis nihilo plus alia ab alia substantia est; nihil enim magis aliquis homo quam aliquis bos substantia est.</p>	<p>З тих видів, які не є родами, жоден не є більше субстанцією за інший; бо не видається доречнішим, коли деякій людині надається [вид] «людина», ніж коли деякій кінь визначається як «кінь». Так само і в перших субстанціях одна нічим не є більше субстанцією за іншу, бо деяка людина не є більше субстанцією, ніж деякий бик.</p>
<p>Cat 2b.29 to Cat 2b.37  Εἰκότως δὲ μετὰ τὰς πρώτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσῖαι λέγονται· μόνα γάρ</p>	<p>З інших же [речей] після перших сутностей слушно називаються другими сутностями лише види і роди, бо з присудків лише вони розкривають</p>	<p>Recte autem post primas substantias solae omnium caeterorum species et genera dicuntur secundae esse substantiae; eorum enim quae</p>	<p>Правильно, отже, що після перших субстанцій з решти лише про види і роди мовиться, що вони є другими субстанціями, бо з того, що</p>

<sup>16</sup> ὑποκείμεθα — буквально, «підлежать». Переклад «є підметами» змінює граматичну конструкцію (субстантивований присудок замість дієслівного), але зберігає переклад, обраний нами для відповідного іменника ὑποκειμένου. Можна було б умовно утворити і відповідне українське дієслово («підлежать, підметують»), але це виглядало б надто штучно, й до того ж перше з них передбачало б переклад ὑποκειμένου іншим штучним неологізмом «підлежне» (такий варіант обговорювався під час підготовки перекладу). Аналогічне рішення (субстантивация присудка) застосоване і для перекладу з латини, де так само проблемним для перекладу є дієслово subiacere («лежати під, бути підданим»).

<sup>17</sup> В цьому місці вибір перекладу для οὐσία — «субстанція» чи «сутність» — набуває особливої концептуальної ваги. Алже за тезами «вид є більш сутнісним / чи суттєвим? / за рід» і «вид більше, ніж рід, наблизений до субстанції» («вид є більш субстанційним, ніж рід») явно стоять різні — ймовірно, навіть взаємно несумісні — концептуалізації устрою навколишнього світу.

Продовження

Грека	Переклад з греки	Латина	Переклад з латини
<p>δηλοῖ τὴν πρώτην οὐσίαν τῶν κατηγορουμένων· τὸν γὰρ τινὰ ἄνθρωπον ἐὰν ἀποδιδῶ τις τί ἐστιν, τὸ μὲν εἶδος ἢ τὸ γένος ἀποδίδους οικείως ἀποδώσει, καὶ γυνωμιώτερον ποιήσει ἄνθρωπον ἢ ζῶον ἀποδίδους· τῶν δ' ἄλλων ὁ τι ἂν ἀποδιδῶ τις, ἀλλοτρίως ἔσται ἀποδεδωκώς, οἷον λευκὸν ἢ τρέχει ἢ ὀτιοῦν τῶν τοιούτων ἀποδίδους· ὥστε εἰκότως ταῦτα μόνα τῶν ἄλλων οὐσίαι λέγονται.</p>	<p>першу сутність. Адже якщо пояснювати, чим є деяка людина, пояснення видом чи родом буде придатним, і більш зрозумілим зробить [пояснення] той, хто пояснить це як «людину», а не як «живу істоту». Все ж інше, хто б що не пояснював, буде недоречним поясненням, як-от «біле» чи «біжить», або щось таке. Отже, слушно з [усього] іншого лише вони [види і роди] називаються сутностями.</p>	<p>praedicantur primas substantias solae significant. Aliquem enim hominem si quis assignet quid sit, si species quam genus protulerit, convenienter proferet, et manifestum faciet hominem quam animal proferens; caeterorum uero quicquid protulerit, aliena erit illa prolatio, ut album uel currit uel quodlibet huiusmodi si redat. Quare recte haec solae praeter caetera substantiae dicuntur.</p>	<p>предикуються, тільки вони позначають перші субстанції. Якби хтось визначав, чим є деяка людина, то вказав би на це доречніше, якби визначив радше вид, ніж рід, і очевидно зробив би визначальною «людину», а не «істоту». Якщо він виділить щось інше, те визначення буде чужорідним, якот «біле», чи «біжить», чи будь-що інше надане в такому дусі. Саме тому тільки ці [види та роди] серед решти правильно називаються субстанціями.</p>
<p>Cat 2b.37 to Cat 3a.6                  ἔτι αἱ πρώται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκείσθαι κυριώτατα οὐσίαι λέγονται· ὡς δέ γε αἱ πρώται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν, οὕτω τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη τῶν</p>	<p>Крім того, перші сутності називаються сутностями у найбільш властивому [значенні] через те, що [вони] є підметами для всього іншого<sup>18</sup>. А як перші сутності стосуються [всього] іншого, так види і роди перших</p>	<p>Amplius primae substantiae, propterea quod aliis omnibus subsiant, idcirco propriae substantiae dicuntur; quemadmodum autem primae substantiae ad omnia caetera sese habent, ita pr-</p>	<p>Далі, перші субстанції, оскільки є суб'єктами для всіх інших, саме тому називаються власне першими субстанціями. І таким же чином, яким перші субстанції тримаються стосовно всьо-</p>

<p>πρώτων οὐσιῶν πρὸς τὰ λοιπὰ πάντα ἔχει· κατὰ τούτων γὰρ πάντα τὰ λοιπὰ κατηγορεῖται· τὸν γὰρ τινὰ ἄνθρωπον ἔρεῖς γραμματικόν, οὐκοῦν καὶ ἄνθρωπον καὶ ζῶον γραμματικόν ἔρεῖς· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.</p>	<p>сутностей стосуються всіх речей, адже їм [= видам і родам] присуджуються всі речшта. Бо [якщо] деяку людину назвеш грамотною, то і людину [взагалі] і живу істоту назвеш грамотною. Так само і в інших випадках.</p>	<p>marum substantiarum genera et species ad omnia genera sese habent; de istis enim omnibus caetera praedicantur: aliquem enim hominem dices grammaticum, ergo et hominem et animal grammaticum praedicabis; similiter autem et in aliis.</p>	<p>го іншого, так і роди та види перших субстанцій тримаються стосовно решти. Про них усіх предикуються все інше: якщо назвеш якусь людину граматиком [освіченим], то, отже, «граматик» предикуватимеш і про «людину» і про «істоту». Так само і в інших випадках.</p>
<p>Cat 3a.7 to Cat 3a.14 Κοινὸν δὲ κατὰ πάσης οὐσίας τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι· ἢ μὲν γὰρ πρώτῃ οὐσία οὐτε καθ' ὑποκειμένου λέγεται οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν· τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν φανερόν μὲν καὶ οὕτως ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐν ὑποκειμένῳ· ὁ γὰρ ἄνθρωπος καθ' ὑποκειμένου μὲν τοῦ τινὸς ἀνθρώπου λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐκ ἔστιν, οὐ γὰρ ἐν τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ ὁ</p>	<p>Спільне ж для всякої сутності — не бути у підметі. Адже перша сутність ані мовиться про підмет, ані перебуває у підметі. Стосовно ж других сутностей, також очевидно, що вони не існують у підметі. Бо хоча «людина» кажуть як про підмет про деяку людину, вона [людина загалом] не існує в підметі; адже людина [взагалі] не є в деякій людині. Так само і «жива істота», хоч і кажуть як</p>	<p>Commune est autem omni substantiae in subiecto non esse. Prima enim substantia nec de subiecto dicitur nec in subiecto est; secundae vero substantiae sic quoque manifestum est quoniam non sunt in subiecto. Etenim homo de subiecto quidem aliquo homine dicitur, in subiecto uero nullo est; neque enim in aliquo homine homo est. Similiter autem et</p>	<p>Отже, для всіх субстанцій є спільним не бути в суб'єкті. Перша ж бо субстанція не мовиться про суб'єкт, і не є в суб'єкті; для других субстанцій також очевидно, чому вони не є в суб'єкті. Адже «людина» про суб'єкт мовиться саме про деяку людину, в жодному ж суб'єкті вона не є, і також в деякій людині немає «людини» [загалом]. Подібно до цього і</p>

<sup>18</sup> Ще раз звернемо увагу читачів, що Аристотелю йдеться насамперед про «онтологічні підмети» і вже як похідні від цього — також і про підмети логічні та граматичні.



Грека	Переклад з греки	Латина	Переклад з латини
<p>ἄνθρωπος ἐστίν· ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ ζῶον καθ' ὑλοκεμένον μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἄνθρώπου, οὐκ ἔστι δὲ τὸ ζῶον ἐν τῷ τινὶ ἄνθρώπῳ.</p>	<p>про підмет про деяку людину, але жива істота не існує в деякій людині.</p>	<p>animal de subiecto quidem dicitur de aliquo homine, non est autem animal in aliquo homine.</p>	<p>«істота» про суб'єкт мовиться саме про деяку людину, але не є в деякій людині.</p>
<p>Cat 3a.15 to Cat 3a.21                  ἐτι δὲ τῶν ἐν ὑλοκεμένῳ ὄντων τὸ μὲν ὄνομα οὐδὲν κωλύει κατηγορεῖσθαι ποτε τοῦ ὑλοκεμένου, τὸν δὲ λόγον ἀδύνατον· τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν κατηγορεῖται καὶ ὁ λόγος κατὰ τοῦ ὑλοκεμένου καὶ τοῦνομα, τὸν γάρ τοῦ ἀνθρώπου λόγον κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου κατηγορήεις καὶ τὸν τοῦ ζῴου· ὥστε οὐκ ἄν εἴη οὐσία τῶν ἐν ὑλοκεμένῳ.</p>	<p>До того ж, хоча ніщо не заважає іноді ім'я якоїсь із тих [речей], що існують у підметі, присуджувати цьому підмету, але [її] логос [присуджувати] неможливо. А з других сутностей і логос, і ім'я присуджуються підмету; адже логос людини ти присуджуватимеш деякій людині, і так само [логос] живої істоти. Отже, сутності не буде серед тих [речей], що [існують] у підметі.</p>	<p>Amplius eorum quae sunt in subiecto nomen quidem de subiecto aliquotiens nihil prohibet praedicari, rationem uero impossibile est. Secundarum uero substantiarum de subiectis ratio praedicatur et nomen; rationem enim hominis et animalis de aliquo homine praedicabis. Quare non erit eorum substantia quae sunt in subiecto.</p>	<p>Далі, з тих, які є в суб'єкті, імені нічого не заважає іноді бути предикованим про суб'єкта, для підстави ж це є неможливим. З других субстанцій про суб'єкти предикуються і підстава, і ім'я, адже предикуватимеш підставу і «людини» і «істоти» про окрему людину. Тому субстанція не буде серед тих, які є в суб'єкті.</p>
<p>Cat 3a.21 to Cat 3a.28                  οὐκ ἴδιον δὲ οὐσίας τοῦτο, ἀλλὰ καὶ ἡ διαφορά τῶν μὴ ἐν ὑλοκεμένῳ ἐστίν· τὸ γὰρ</p>	<p>Це [= не бути у підметі] власливо не лише сутності; [видова] відмінність також є серед тих [речей], що не існують у</p>	<p>Non est autem proprium substantiae hoc; sed differentia eorum est quae in subiecto non sunt; bipes enim</p>	<p>Отже, це властиве не лише субстанції, але й [видова] відмінність є з тих, які не є в суб'єкті; «двоноге» та «хо-</p>

<p>πεζὼν καὶ τὸ δίπουν καθ' ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ ἀνθρώπου, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐκ ἔστιν, οὐ γὰρ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐστὶ τὸ δίπουν οὐδὲ τὸ πεζόν. καὶ ὁ λόγος δὲ κατηγορεῖται ὁ τῆς διαφορᾶς καθ' οὗ ἂν λέγηται ἡ διαφορὰ οἷον εἰ τὸ πεζὸν κατὰ ἀνθρώπου λέγεται, καὶ ὁ λόγος τοῦ πεζοῦ κατηγορηθῆσεται τοῦ ἀνθρώπου, πεζὸν γὰρ ἔστιν ὁ ἄνθρωπος.</p>	<p>підметі. Бо хоча про людину як підмет і кажуть «сухопутна» і «двонога», але у підметі [ці речі] не існують, адже ні «сухопутна», ні «двонога» не існують у людині. Також і логос [видової] відмінності присуджується тому, про що могла би мовитися [видова] відмінність; приміром, якщо про людину кажуть «сухопутна», то і логос «сухопутного» буде присуджений людині, адже людина і є «сухопутною».</p>	<p>et gressibile de subiecto quidem de homine praedicatur, in subiecto uero nullo est; non enim in homine est bipes neque gressibile. Et ratio quoque differentiae de illo dicitur de quo ipsa differentia praedicatur, ut si gressibile de homine dicatur, et ratio gressibilis de homine praedicabitur; est enim homo gressibile.</p>	<p>дяче» предикуються про людину як про суб'єкта, в жодному ж суб'єкті [те та інше] не є, бо не є в людині ні «двоноге», ні «ходяче». І також підстава відмінності мовиться про те, про що предикуються сама відмінність. Так, якщо «ходяча» мовиться про людину, то і підстава «ходячого» предикуюватиметься про людину, адже людина і є ходячою.</p>
<p>Cat 3a.29 to Cat 3a.32 μὴ παραττέω δὲ ἡμᾶς τὰ μέρη τῶν οὐσιῶν ὡς ἐν ὑποκειμένοις ὄντα τοῖς ὄλοις, μή ποτε ἀναγκασθῶμεν οὐκ οὐσίας αὐτὰ φάσκειν εἶναι· οὐ γὰρ οὕτω τὰ ἐν ὑποκειμένῳ ἐλέγετο τὰ ὡς μέρη ὑπάρχοντα ἐν τινι.</p>	<p>Нехай не бентежить нас те, що частини сутностей існують як у підметах у цілих [речах], ніби це може змусити нас коли-небудь не вважати їх сутностями; адже не було сказано, що [речі] у підметі існують так, як частини в чомусь.</p>	<p>Non nos uero conturbent substantiarum partes quae ita sunt in toto quasi in subiecto sint, ne forte cogamur dicere non eas esse substantias; non enim sic dicebatur esse ea quae sunt in subiecto ut quasi partes essent.</p>	<p>Нехай не плутають нас частини субстанцій, які є в цілому так, як в суб'єкті; ми не збираємось [через це] сказати, що вони не є субстанціями, бо і не було сказано, що вони є в суб'єкті як [його] частини.</p>
<p>Cat 3a.33 to Cat 3b.3 Ἐπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ ταῖς διαφοραῖς τὸ πάντα</p>	<p>Сутностям же і [видовим] відмінностям притаманне те, що все з них [складене] мовиться</p>	<p>Inest autem substantiis et differentiis ab his omnia uniuose praedicari. Omnia</p>	<p>Субстанціям та похідним від них [видовим] відмінностям притаманно предикуються</p>

Грека	Переклад з греки	Латина	Переклад з латини
<p>συνωνύμως ἀπ' αὐτῶν λέγεσθαι· πάσαι γὰρ αἱ ἀπὸ τούτων κατηγορίαι ἴσαι κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται ἢ κατὰ τῶν εἰδῶν. ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας οὐδεμία ἐστὶ κατηγορία, κατ' οὐδενὸς γὰρ ὑλοκεμένου λέγεται· τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν τὸ μὲν εἶδος κατὰ τοῦ ἀτόμου κατηγορεῖται, τὸ δὲ γένος καὶ κατὰ τοῦ εἶδους καὶ κατὰ τοῦ ἀτόμου· ὡσαύτως δὲ καὶ αἱ διαφοραὶ καὶ κατὰ τῶν εἰδῶν καὶ κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται.</p>	<p>співіменно [синонімічно]. Адже всі з них [складені] категорії [= присудження] присуджуються або неподільним, або видам. Бо хоча з першої сутності немає жодної категорії [= жодного присудження] — адже вона не мовиться про жодний підмет, — але з других сутностей вид присуджують неподільному, а рід — і виду, і неподільному. Так само і [видові] відмінності присуджуються і видам, і неподільним.</p>	<p>enim quae ab his praedicamenta sunt aut de indiuiduis praedicantur aut de speciebus. Et a prima quidem substantia nulla est praedicatio (de nullo enim subiecto dicitur), secundarum uero substantiarum species quidem de indiuiduo praedicatur, genus autem et de specie et de indiuiduo; similiter autem et differentiae et de speciebus et de indiuiduis praedicantur.</p>	<p>куватися унівокально. Все, що предикуюється від них, предикуюється або про індивіди, або про види. І від першої субстанції немає жодної предикації (оскільки вона не мовиться про жоден суб'єкт), з других же субстанцій саме вид предикуюється про індивід, рід же про вид та індивід; так само і [видові] відмінності предикуються про види та індивіди.</p>
<p>Cat 3b.3 to Cat 3b.9 καὶ τὸν λόγον δὲ ἐπιδέχονται αἱ πρῶται οὐσίαι τὸν τῶν εἰδῶν καὶ τὸν τῶν γενῶν, καὶ τὸ εἶδος δὲ τὸν τοῦ γένους, ὅσα γὰρ κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, καὶ κατὰ τοῦ ὑλοκεμένου ῥηθήσεται.</p>	<p>Також перші сутності приймають логос видів і родів, а вид — [логос] роду. Адже все, що мовиться про присудок, буде мовитись і про підмет. Так само і види та неподільні приймають логос [видових] відмінностей. Співіменними же [у нас] були</p>	<p>Rationem quoque suscipiunt primae substantiae species et generum, et species generis (quaesumque enim de praedicato dicuntur, eadem et de subiecto dicentur); similiter autem et differentiarum rationem</p>	<p>Перші субстанції приймають також підставу видів та родів, а вид — [підставу] роду (будь-що, що мовиться про предикаг, те саме мовитиметься і про суб'єкт); подібним же чином види та індивіди приймають підста-</p>

<p>ἡσάυτως δὲ καὶ τὸν τῶν διαφορῶν λόγον ἐπιδέχεται τὰ τε εἶδη καὶ τὰ άτομα· συνώνυμα δὲ γὰρ ἦν ὧν καὶ τοῦνομα κοινὸν καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός· ὥστε πάντα τὰ ἀπὸ τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν διαφορῶν συνωνύμως λέγεται.</p>	<p>ті [речі], в яких і ім'я спільне, і логос той самий. Отже, все, що [складене] з сутностей і [видових] відмінностей, мовиться співіменно.</p>	<p>suscipiunt species et individua; uniuosa autem erant quorum et nomen commune est et ratio. Quare omnia a substantiis et differentiis uniuose praedicantur.</p>	<p>ву видової відмінності; адже були унівокальними їхнє спільне ім'я та підстава. Тому все, що є від субстанції та видової відмінності, предикається унівокально.</p>
<p>Cat 3b.10 to Cat 3b.17          Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τὸδε τι σημαίνει. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστιν ὅτι τὸδε τι σημαίνει· ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῷ τὸ δηλούμενόν ἐστιν. ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τὸδε τι σημαίνει, ὅταν εἴπη ἄνθρωπον ἢ ζῶον· οὐ μὴν ἀληθές γαί, ἀλλὰ μάλλον ποιὸν τι σημαίνει, οὐ γὰρ ἐν ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ὡστερ ἡ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῶον.</p>	<p>Будь-яка ж сутність, здається, означає деяке «оце». Щодо перших сутностей, безперечно та істинно, що вони позначають деяке «оце», бо виражене [ними] є неподільним і чисельно одним. А щодо других сутностей, то хоча й видається, що вони позначають деяке «оце» через подібність способу називання, коли [хтось] скаже «людина» чи «жива істота», але це не істинно; радше [друга сутність] позначає деяке «яке». Адже [тут] підметом є не [щось] одне, як перша сутність, але «людина» і «жива істота» мовляться про багато [речей].</p>	<p>Omnis autem substantia uidetur hoc aliquid significare. Et in primis quidem substantiis indubitabile et uerum est quoniam hoc aliquid significat; indiuiduum enim et unum numero est quod significatur. In secundis uero substantiis uidetur quidem similiter ad appellationis figuram hoc aliquid significare, quando quis dixerit hominem uel animal; non tamen uerum est sed quale aliquid significat (neque enim unum est quod subiectum est quemadmodum prima substantia sed de pluribus homo dicitur et animal);</p>	<p>Виглядає так, що кожна субстанція позначає «дещо». І в перших субстанціях безсумнівно та істинно, що вони позначають «дещо»; адже тим, що позначається, є неподільне та чисельно одичичне. В других же субстанціях видається, що [також] позначається це «дещо» через спосіб називання, як коли хтось сказав би «людина» чи «істота»; але насправд [воно] є не так, бо він позначає певну якість (адже суб'єкт [тут] не є одним в той самий спосіб, що й перша субстанція, а «людина» та «істота» мовляться про багато);</p>

Грека	Переклад з греки	Латина	Переклад з латини
<p>Sat 3b.18 to Sat 3b.23 οὐχ ἀπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὡσπερ τὸ λευκόν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκὸν ἀλλ' ἢ ποιόν, τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιὸν ἀφορίζει, ποῖαν γὰρ τινα οὐσίαν σημαίνει. ἐπὶ πλείον δὲ τῷ γένει ἢ τῷ εἶδει τὸν ἀφορισμὸν ποιεῖται· ὁ γὰρ ζῶον εἰπὼν ἐπὶ πλείον περιλαμβάνει ἢ ὁ τὸν ἀνθρώπων.</p>	<p>[Друга сутність] же не позначає просто деяке «яке», як-от «біле», бо біле не позначає нічого іншого, ніж «яке», а вид і рід визначають «яке» стосовно сутності, бо позначають, якою є деяка сутність. Визначення, утворене родом, [поширюється] на більше, ніж [утворене] видом. Бо той, хто сказав «жива істота», охоплює більше, ніж той, хто [сказав] «людина».</p>	<p>non autem simpliciter qualitatem significat, quematmodum album (nihil enim aliud significat album quam qualitatem), genus autem et species circa substantiam qualitatem determinant (qualem enim quandam substantiam significant). Plus autem genere quam specie determinatio fit: dicens enim animal plus complectitur quam hominem.</p>	<p>але не просто позначає якість, як-от «біле» (адже «біле» не позначає нічого іншого крім якості), бо рід і вид визначають якість щодо субстанції (бо позначають конкретну субстанцію як «якусь-то»). Визначення є ширшим у роду, ніж у виду: коли кажемо «істота», охоплюється більше, ніж коли [кажемо] «людина».</p>
<p>Sat 3b.24 to Sat 3b.32 Ἐπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι. τῇ γὰρ πρώτῃ οὐσία τί ἂν εἴη ἐναντίον; οἷον τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ οὐδὲν ἐστὶν ἐναντίον, οὐδὲ γε τῷ ἀνθρώπῳ ἢ τῷ ζῴῳ οὐδὲν ἐστὶν ἐναντίον. οὐκ ἴδιον δὲ τῆς οὐσίας τοῦτο, ἀλλὰ καὶ ἐπ' ἄλλων πολλῶν οἷον ἐπὶ</p>	<p>Сутностям притаманне і те, що немає нічого їм протилежного. Бо що може бути протилежним першій сутності? Причому, деякій людині ніщо не протилежне, і так само «людина» [взагалі] чи «живий істоти» ніщо не протилежне. Це особливність не [лише] сутності, а й багатьох інших [категорій/присуджень], наприклад [кате-</p>	<p>Inest autem substantiis et nihil illis esse contrarium. Primae enim substantiae quid erit contrarium? Ut alicui homini; nihil enim est contrarium; at uero nec homini nec animali nihil est contrarium. Non est autem hoc substantiae proprium sed etiam multorum aliorum, ut quantitatis; bicubito enim.</p>	<p>Субстанціям притаманне і те, що їм ніщо не протилежне. Що буде протилежним першій субстанції? Як деякій людині нічого немає протилежного, і також ані «людина», ані «істоти» ніщо не протилежне. Але це є властивістю не [лише] субстанції, а й багатьох інших [предикатів], наприклад, кіль-</p>

<p>τοῦ ποσοῦ τῷ γάρ ἐναντίον, οὐδὲ οὐδὲν ἐστὶν ἐναντίον, οὐδὲ τοῖς δέκα, οὐδὲ τῶν τοιοῦτων οὐδενί, εἰ μὴ τις τὸ πολὺ τῷ ὀλίγῳ φαίη ἐναντίον εἶναι ἢ τὸ μέγα τῷ μικρῷ· τῶν δὲ ἀφωρισμένων ποσῶν οὐδὲν οὐδενί ἐναντίον ἐστίν.</p>	<p>горії/присудження] «скільки», бо [довжині] у два лікті ніщо не протилежне, як і [довжині] у десять, і жодному з такого, хіба що хтось назве «багато» протилежністю до «трохи» чи «велике» [протилежністю] до «малого». А з визначених кількостей ніщо нічому не протилежне.</p>	<p>nihil est contrarium, at uero nec decem nec alicui talium, nisi quis multa paucis dicat esse contraria uel magnum paruo; determinatorum uero nullum nulli est contrarium</p>	<p>кості. Нічого нема протилежного до «бути довжиною в два лікті», або в «десять [ліктів]» і до інших таких же, хіба що хтось скаже, що «багато» протилежне до «небагато», або «велике» до «малого»; але до визначеного немає нічого протилежного.</p>
<p>Cat 3b.33 to Cat 4a.1          Δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία οὐκ ἐπιδέχασθαι τὸ μάλλον καὶ τὸ ἥττον· λέγω δὲ οὐχ ὅτι οὐσία οὐσίας οὐκ ἐστὶ μάλλον οὐσία, τοῦτο μὲν γάρ εἴρηται ὅτι ἐστὶν, ἀλλ' ὅτι ἐκάστη οὐσία τοῦθ' ὅπερ ἐστὶν οὐ λέγεται μάλλον καὶ ἥττον· οἷον εἰ ἐστὶν αὐτῇ ἡ οὐσία ἀνθρωπος, οὐκ ἔσται μάλλον καὶ ἥττον ἀνθρωπος, οὔτε αὐτὸς αὐτοῦ οὔτε ἕτερος ἕτερου. οὐ γάρ ἐστὶν ἕτερος ἕτερου μάλλον ἀνθρωπος, ὥσπερ τὸ λευκὸν ἐστὶν ἕτερον ἕτερου μάλλον λευκόν, καὶ καλὸν ἕτερον ἕτερου μάλλον.</p>	<p>Видається, що сутність не припускає «більше» і «менше». Маю на увазі не те, що одна сутність не є більшою сутністю, ніж інша — бо вже сказано, що таке існує, — але що про кожну сутність як таку не кажуть «більше» і «менше». Наприклад, якщо ця сутність є людиною, то вона не буде більше і менше людиною — ні сама [людина] для себе, ні одна [людина] за іншу. Бо одна [людина] не більше людини за іншу, як одне біле більш біле за інше, і одне гарне більш [гарне] за інше.</p>	<p>Videtur autem substantia non suscipere magis et minus; dico autem non quoniam substantia non est a substantia magis substantia (hoc enim dictum est quoniam est) sed quoniam unaquaque substantia hoc ipsum quod est non dicitur magis et minus; ut, si est ipsa substantia homo, non erit magis et minus homo, nec ipse a se ipso nec ab altero. Neque enim est alter altero magis homo, quemadmodum album est alterum altero magis album, et bonum alterum altero magis bonum;</p>	<p>Видається, що субстанція не приймає «більше» чи «менше»; кажу так не тому, що [одна] субстанція не є більше субстанцією за [іншу] субстанцію (вже було сказано, чому так є), але оскільки жодна субстанція не мовиться більше чи менше про те, чим вона є; так, якщо субстанція є людиною, то вона не буде більше чи менше людиною ані сама від себе, ані від іншої. Не буде, отже, один більше людиною, ніж інший, як буває, коли одне біле більше за інше, чи одне більше є більшим за інше благо;</p>

Грека	Переклад з греки	Латина	Переклад з латини
<p>Cat 4a.2 to Cat 4a.9                  καὶ αὐτὸ δὲ αὐτοῦ μάλλον καὶ ἤττον λέγεται, οἷον τὸ σῶμα λευκὸν ὄν μάλλον λευκὸν λέγεται νῦν ἢ πρότερον, καὶ θερμὸν ὄν μάλλον θερμὸν καὶ ἤττον λέγεται· ἢ δὲ γε οὐσά οὐδὲν λέγεται, οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπος μάλλον νῦν ἄνθρωπος ἢ πρότερον λέγεται, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν, ὅσα ἐστὶν οὐσά· ὅστε οὐκ ἂν ἐπιδέχοιτο ἢ οὐσά τὸ μάλλον καὶ ἤττον.</p>	<p>А [про одне й те саме] кажуть, що воно більше і менше за саме себе, як-от про біле тіло — що воно більш біле тепер, ніж раніше, і про тепле — що воно більш і менш тепле. Але про сутність нічого [такого] не кажуть, бо не кажуть ані про людину, що вона більше людина тепер, ніж раніше, ані про все інше, що є сутністю. Отже, сутність не припускає «більше» і «менше».</p>	<p>et ipsum se ipso magis et minus dicitur, ut corpus, alium cum sit, magis dicitur nunc quam primo, et calidum magis et minus dicitur substantia uero non dicitur (neque homo magis dicitur nunc homo quam antea dicitur, nec saetorum aliquid quae sunt substantia); quare non suscipiet substantia magis et minus.</p>	<p>і саме про себе мовиться як більше чи менше, як-от тіло, якщо воно біле, то мовиться, що нині більше, ніж спочатку, і тепле мовиться як більше і менше; субстанція ж так не мовиться (і людина не мовиться про людину більше тепер, ніж раніше, і не мовиться [так] ні про що інше з того, що є субстанцією), ось чому субстанція не приймає «більше» чи «менше».</p>
<p>Cat 4a.10 to Cat 4a.17                  Μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταῦτόν καὶ ἐν ἀριθμῷ ὄν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν· οἷον ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων οὐδενὸς ἂν ἔχοι τις προεργκεῖν ὅσα μὴ ἐστὶν οὐσά, ὃ ἐν ἀριθμῷ ὄν τῶν ἐναντίων δεκτικόν ἐστίν· οἷον τὸ χρώμα, ὃ ἐστὶν ἐν καὶ</p>	<p>А найбільш властиве сутності, здається, те, що, будучи тою самою і чисельно одною, вона здатна приймати протилежності. Таке не можна навести стосовно будь-чого іншого, що не є сутністю, — шоби щось, будучи чисельно одним, було здатне приймати протилежності. Наприклад, колір, який</p>	<p>Maxime autem proprium substantiae uidetur esse quod, cum sit idem et unum numero, contrarium susceptible est. Et in aliis quidem nullis hoc quisquam habeat proferre quae non sunt substantiae, quod unum numerum contrarium erit susceptible; ut color, quod est</p>	<p>Видається, що головною властивістю субстанції є те, що вона, будучи та сама і чисельно одна, здатна до прийняття протилежностей. Адже в жодних інших, які не є субстанціями, немає такої особливості, що щось, [будучи] одне числом, буде здатне до прийняття</p>

<p>ταῦτον ἀριθμῷ, οὐκ ἔσται λευκὸν καὶ μέλαν, οὐδὲ ἡ αὐτὴ πρᾶξις καὶ μία τῶ ἀριθμῷ οὐκ ἔσται φαύλη καὶ σπουδαία, ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὅσα μὴ ἔστιν οὐσία.</p>	<p>чисельно є одним і тим самим, не буде білим і чорним, і також та сама і чисельно одна дія не буде негідною і гідною, і так само щодо всього іншого, що не є сутністью.</p>	<p>ipsum et idem numero, non erit album et nigrum, nec eadem actio et una numero erit mala et bona; similiter autem et in aliis quaecumque substantiae non sunt.</p>	<p>протиленностей; приміром, чисельно один і той самий колір не буде і білим і чорним, і та сама й чисельно одна дія не буде і поганою і доброю; подібно і в усіх інших, які не є субстанціями.</p>
<p>Cat 4a.17 to Cat 4a.28 ἡ δὲ γε οὐσία ἐν καὶ ταῦτὸν ἀριθμῷ ὄν δεκτικὸν τῶν ἐναντίων ἐστὶν· οἷον ὁ τις ἄνθρωπος, εἰς καὶ ὁ αὐτὸς ἄν, ὅτε μὲν λευκὸς ὅτε δὲ μέλας γίγνεται, καὶ θερμὸς καὶ ψυχρὸς, καὶ φαῦλος καὶ σπουδαίος. ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων οὐδενὸς φαίνεται τὸ τοιοῦτον, εἰ μὴ τις ἐνίσταται τὸν λόγον καὶ τὴν δόξαν φάσκων τῶν τοιούτων εἶναι· ὁ γὰρ αὐτὸς λόγος ἀληθὴς τε καὶ ψευδὴς εἶναι δοκεῖ, οἷον εἰ ἀληθὴς εἴη ὁ λόγος τὸ καθήσθαι τινα, ἀναστάντος αὐτοῦ ὁ αὐτὸς οὗτος ψευδὴς ἔσται· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς δόξης· εἰ γὰρ τις ἀληθῶς δοξάζοι τὸ</p>	<p>Сутність же, будучи чисельно одною і тою самою, здатна приймати протиленності; як, приміром, деяка певна людина, будучи одною і тою самою, стає іноді білою, а іноді чорною, і теплою, і холодною, і негідною, і гідною. Ніщо інше, як видається, [не здатне на] таке, хіба що хтось заперечить, кажучи, що чимось таким є логос і гадка. Адже той самий логос здається істинним і хибним; наприклад, якщо логос, що хтось сидить, є істинним, то, коли він підведеться, той самий [логос] буде хибним. І те саме з гадкою: якщо хтось правильно вважає, що такий-то сидить, то, коли той підве-</p>	<p>Ipsa uero substantia, cum sit una et eadem numero, contra rationem susceptibilis est; ut quidam homo, unus et idem cum sit, aliquando albus aliquando niger fit, et calidus et frigidus, et improbus et probus. In aliis uero nullis tale aliquid uidetur, nisi quis opponat orationem et opinionem dicens huiusmodi esse; eadem enim oratio et uera et falsa esse uideatur, ut, si uera oratio est aliquem sedere, cum ipse surrexerit eadem ipsa erit falsa; similiter autem et in opinione; si quis enim uere opinabitur sedere aliquem, cum ipse surrexerit false opi-</p>	<p>Сама ж субстанція, коли є одна і та сама числом, згідно до прийняття протиленностей; як окрема людина, будучи одна і та сама, іноді стає біла, а іноді смаглява, і тепла і холодна, і негідна і гідна. Здається, що це не притаманне нічому іншому, хіба що хтось заперечить, кажучи, що таке можливо для висловлювання та гадки. Адже виглядає, що те саме висловлювання може бути і істинним і хибним, як-от коли істинним є висловлювання, що хтось сидить, то коли він встане, те саме [висловлювання] буде хибним; і так само у випадку</p>



Грека	Переклад з греки	Латина	Переклад з латини
<p>καθησθαι τινα, ἀναστάντος αὐτοῦ ψευδῶς δοξάσει τὴν αὐτὴν ἔχων περὶ αὐτοῦ δοξάν.</p>	<p>деться, цей, тримаючи ту саму гадку про те саме, буде вважати хибно.</p>	<p>pabitur, eandem de eo retinens opinionem.</p>	<p>гадки, якщо один істинно вважає, що інший сидить, то коли той встане, цей, дотримуючись тієї самої гадки, буде помилятися.</p>
<p>Cat 4a.28 to Cat 4b.2                  εἰ δέ τις καὶ τοῦτο παραδέχοτο, ἀλλὰ τῷ γε τρόπῳ διαφέρει· τὰ μὲν γὰρ ἐπὶ τῶν οὐσιῶν αὐτὰ μεταβάλλοντα δεκτικὰ τῶν ἐναντιῶν ἐστίν, ψυχρὸν γὰρ ἐκ θερμοῦ γενόμενον μετέβαλεν (ἡλλοίωται γάρ), καὶ μέλαν ἐκ λευκοῦ καὶ σπουδαῖον ἐκ φαύλου, ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον αὐτὸ μεταβολὴν δεχόμενον τῶν ἐναντιῶν δεκτικόν ἐστιν· ὁ δὲ λόγος καὶ ἡ δοξα αὐτὰ μὲν ἀκίνητα πάντη πάντως διαμένει, τοῦ δὲ πράγματος κινουμένου τὸ ἐναντίον περὶ αὐτὰ γίγνεται· ὁ μὲν γὰρ λόγος διαμένει ὁ</p>	<p>Але якщо і це прийняти, [ці випадки] розрізняються спосібом [прийняття протилежностей]. Адаже щодо сутностей, [вони] самі здатні приймати протилежності, змінюючись: ставши холодним із теплого, [сутність] змінилася (бо стала іншою), і [ставши] чорною з білої, і гідною з негідної, і так само в інших [випадках] кожна [сутність], сама приймаючи зміну, здатна прийняти протилежності. Натомість логос і гадка самі залишаються в усіх відношеннях нерухомими, зміна ж на протилежне з ними трапляється, коли змінюються відповідні обставини; адже ло-</p>	<p>Quod si quis etiam hoc recipiat, at modo ipso differt; eadem enim quae sunt in substantiis ipsa permutata contrariorum sunt susceptibilia (frigidum enim ex calido factum permutatatum est, et nigrum ex albo et probum ex improbo, similiter autem et in aliis singula ipsa permutationem suscipientia contrariorum susceptibilia sunt), oratio uero et opinio ipsa quidem immobilia omnino semperque permanent, tunc uero mota contrarietas circa ea fit; oratio enim permanet eadem sedere aliquem, tunc uero mota ali</p>	<p>Але якщо прийняти і це [= цей закид], то [варто зауважити, що] відрізняється самий спосіб [прийняття протилежностей]. Адаже «ті самі», що є як субстанції, стають здатними до прийняття протилежностей тим, що самі змінюються (утворене ж через зміну холодне з теплого, смагляве з білого, гідне з негідного, і подібно в інших єдиних [субстанціях], що, змінюючи себе, мають змогу приймати протилежності). Випадки протилежності ж і гадка словлювання ж і гадка лишаются цілком і завжди незмінними, протилежність</p>

<p>αὐτὸς τὸ καθῆσθαι τινα, τοῦ δὲ πράγματος κινήσεως ὅτι μὲν ἀληθὴς ὅτι δὲ ψευδὴς γίνεται· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς δόξης.</p>	<p>гос залишається тим самим — що хтось сидить, а коли обставини змінюються, він стає то істинним, то хибним; так само і з гадкою.</p>	<p>quotiens quidem uera fit aliquotiens falsa; similiter autem et in opinione.</p>	<p>же утворює зміна навколишнього [стану речей]; адже те саме висловлювання, що хтось сидить, лишається, але зі зміною [стану речей] воно стає іноді істинним, іноді хибним. Подібно і гадка.</p>
<p>Cat 4b.2 to Cat 4b.9          ὥστε τῷ τρόπῳ γε ἴδιον ἂν εἴη τῆς οὐσίας τὸ κατὰ τὴν αὐτῆς μεταβολὴν δεκτικὴν τῶν ἐναντίων εἶναι. εἰ δὴ τις καὶ ταῦτα παραδέχοιτο, τὴν δόξαν καὶ τὸν λόγον δεκτικὰ τῶν ἐναντίων εἶναι, οὐκ ἔστι δὲ ἀληθὲς τοῦτο· ὁ γὰρ λόγος καὶ ἡ δόξα οὐ τῷ αὐτὰ δέχεσθαι τι τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικὰ λέγεται, ἀλλὰ τῷ περὶ ἕτερόν τι τὸ πάθος γεγενῆσθαι· τῷ γὰρ τὸ πρᾶγμα εἶναι ἢ μὴ εἶναι, τοῦτῃ καὶ ὁ λόγος ἀληθὴς ἢ ψευδὴς εἶναι λέγεται, οὐ τῷ αὐτὸν δεκτικὸν εἶναι τῶν ἐναντίων.</p>	<p>Отже, певним чином сутності властиве те, що, відповідно до зміни її самої, вона здатна приймати протилежності. Якщо ж хтось припустить те [що було сказано вище] — що гадка і логос [також] здатні приймати протилежності, — воно не є істинним. Адже про логос і гадку кажуть, що вони здатні приймати протилежності не завдяки прийняттю чогось, але завдяки тому, що дещо траплялось із чимось іншим. Бо завдяки тому, що певна обставина є чи не є, і про логос кажуть, що він є істинним чи хибним, а не завдяки тому, що він самий здатний приймати протилежності.</p>	<p>Quapropter hoc modo proprium erit substantiae ut secundum propriam permutationem susceptibilis contrarium sit — si quis etiam hoc suscipiat, opinionem et orationem contrariorum esse susceptibiles; non est autem hoc uerum; etenim oratio et opinio non quod ea suscipiant aliquid contrarium esse susceptibilia dicuntur sed quod circa alteram quandam passionem sint. Eo enim quo res est uel non est, eo oratio uel uera uel falsa dicitur, non eo quod ipsa susceptibilis est contrarii.</p>	<p>Ось чому властивістю субстанції буде [існування в] такий спосіб, коли завдяки власній зміні вона отримує здатність до прийняття протилежностей. Якщо ж хтось визнає те [що було сказано вище], то вийде, що гадка та висловлювання [також] здатні до прийняття протилежностей. Але це не є істинним; адже про висловлювання та гадку кажуть, що вони є здатними до прийняття протилежностей, не тому, що вони зазнають якоїсь зміни, а тому, що вони стосуються чогось іншого, що зазнає зміни. Отож, висловлювання, що якась річ</p>

Грека	Переклад з греки	Латина	Переклад з латини
<p>Cat 4b.10 to Cat 4b.19  ἀπλῶς γὰρ οὐδὲν ὑπ' οὐδενὸς  οὔτε ὁ λόγος κινεῖται οὔτε ἡ  δόξα, ὥστε οὐκ ἂν εἴη δεκτικὰ  τῶν ἐναντίων μηδενὸς ἐν  αὐτοῖς γιγνομένου· ἡ δὲ γὰρ  οὐσία τῷ αὐτῇ τὰ ἐναντία  δέχεται, τούτῳ δεκτικῆ τῶν  ἐναντίων λέγεται· νόσον γὰρ  καὶ ὑγίαιαν δέχεται, καὶ  λευκότητα καὶ μελανίαν, καὶ  ἕκαστον τῶν τοιούτων αὐτῇ  δεχομένη τῶν ἐναντίων εἶναι  δεκτικῆ λέγεται. ὥστε ἴδιον  ἂν οὐσίας εἴη τὸ ταῦτον καὶ ἐν  ἀριθμῷ ὃν δεκτικὸν εἶναι τῶν  ἐναντίων. περὶ μὲν οὖν οὐσίας  τοσαῦτα εἰρήσθω.</p>	<p>Адже просто[= напряму] ніщо з цього не змінюється — ані логос, ані гадка; тож вони не здатні приймати протилежності, коли в них нічого не трапляється. А от про сутність кажуть, що вона приймає протилежності, бо [вона] сама здатна приймати протилежності. Адже вона приймає хворобу і здоров'я, біле і чорне, і називається здатною приймати протилежності, приймаючи кожне з такого сама. Отже, сутності властиве, що те саме і чисельно одне здатне приймати протилежності. Таким чином, протилежності сказано достатньо.</p>	<p>Simpliciter enim nihil neque oratio mouetur neque opinio, quare non erunt susceptivae contrariorum nullo in eis facto. Substantia uero, quod ipsa suscipiat contraria, eo dicitur contrariorum susceptibilis. Aegritudinem enim et sanitatem suscipit, et albedinem et nigredinem; et unumquodque talium ipsa suscipiens contrariorum esse dicitur susceptibilis. Quare proprium erit substantiae, cum sit idem et unum numero, susceptibilem contrariorum esse. Et de substantia quidem haec dicta sint.</p>	<p>є чи її немає, називається істинним чи хибним не то-му, що [вона] саме здатне до прийняття протилежностей. Бо напрямку ні висловлювання, ні гадка не змінюються, і саме тому [вони їй] не набуватимуть здатності прийняття протилежностей, що з ними нічого не стається. Субстанція ж, оскільки сама приймає протилежності, через це і називається здатною до прийняття протилежностей. Адже [вона] приймає хворобу та здоров'я, білість та смалгівість, і, приймаючи все таке, називається здатною до прийняття протилежностей. Тому субстанції властиве, що вона, одна і та сама числом, є здатною до прийняття протилежностей. І саме це можна сказати про субстанцію.</p>

*Володимир  
Прокопенко*

## ДІАЛОГ «ФЕАГ» І ЙОГО МІСЦЕ В ОСВІТНІЙ ФІЛОСОФІЇ ПЛАТОНА

---

«Феаг» ніколи не належав до тих діалогів Платона, що привертають особливо пильну увагу дослідників чи користуються популярністю в широких читацьких колах. Між тим, цей невеликий за обсягом текст містить цілу низку ідей, які мають велике значення як для самого Платона, так і для дослідників Платонового вчення. «Феаг», за очевидними намірами автора, присвячений обговоренню теми навчання мудрості. Це питання Платон заторкує у більшості так званих сократичних діалогів, але саме у «Феазі» (до назви якого ще в давнину додавали підзаголовки *Περὶ σοφίας* «Про мудрість» або *Περὶ φιλοσοφίας* «Про філософію») ця тема є головною та єдиною, яка повністю визначає собою структуру, поетику та драматургію діалогу<sup>1</sup>. Ми вважаємо за необхідне розглянути в нашій статті питання стосовно сутності, призначення та співвідношення тез, висловлених Платоном у цьому діалозі. Наша мета полягає в тому, щоб показати, як ці тези складаються у певний проект, що, в свою чергу, стає важливою складовою загальної платонівської теорії виховання та освітньої практики в Академії.

---

<sup>1</sup> Відповісти на питання, який саме з названих підзаголовків є «істинним», мабуть, неможливо, їх обидва згадують у стародавніх джерелах, зокрема у Діогена Лаєрського і в каноні Трасила. З цього приводу див. детальний коментар Марка Джоєла [Joyal, 2000: p.195].

Слід сказати, що дослідження платонівської теорії виховання загалом досить численні: за бібліографічними показниками Люка Брисона, які охоплюють платонознавчі дослідження 2000—2010 років, видані головними європейськими мовами, налічується 56 праць, які так чи так заторкують теми виховання у Платона (див.: <<http://www.platosociety.org/newbibliography.html>>). Водночас більшість цих праць залишається у концептуальних рамках, встановлених ще класичним дослідженням Ричарда Нетлшипа [Nettleship, 1880], який обмежив платонівську теорію виховання діалогами «Політея» та «Закони». Навіть Вернер Єгер, що у другому й третьому томах своєї «Пайдейї» [Jaeger, 1943; Jaeger, 1944] загалом слушно оцінив педагогічний потенціал більшості платонівських діалогів, про «Феаг» не згадує зовсім. На сьогодні склався список тих діалогів, до яких найчастіше звертаються дослідники педагогічної спадщини Платона: крім уже названих «Політеї» та «Законів», це «Протагор», «Горгій», «Евтидем», «Менон», інколи — «Теетет» та «Бенкет» [Lodge, 2000; Scolnicov, 1988; Varrow, 2010]. «Феаг» у цьому списку відсутній.

Можливою причиною такого нехтування є впевненість переважної більшості сучасних платонознавців у тому, що цей діалог — не автентичний твір Платона. Цікаво, що за часів античності належність «Феага» до творів Платона не викликала сумнівів: його називає серед платонівських творів Діоген Лаертський, Трасил включає його до складу п'ятої тетралогії платонівського канону, Аристофан-граматик також вважає «Феаг» твором Платона. Сумніви щодо автентичності «Феага» з'явилися на початку XIX сторіччя, коли Ф.Шляермахер, готуючи видання Платона німецькою, виключив його з-поміж Платонових творів. У наступному сторіччі Альфред Тайлор уже впевнено стверджує: «не так багато існує сумнівів щодо неплатонічного характеру таких діалогів, як <...> «Феаг» [Taylor, 1926: p. 12], а Джон Бьорнет прямо називає цей діалог «псевдоплатонічним» [Burnet, 1950: p. 130].

Ми не наводитимемо аргументи критиків, які загалом повторюють один одного (див. їх у лаконічному викладі Джона Риста [Rist, 1963: p. 17—22]), але зазначимо, що деякі з відомих дослідників платонівської творчості (Джордж Грот, Пауль Фридендер), навпаки, обстоювали версію авторства Платона стосовно цього твору і знаходили не менш переконливі аргументи на користь своєї точки зору. Блискучу систему доказів платонівського походження «Феага» побудував у своєму коментарі до цього діалогу В.С. Соловійов [Соловьев, 1899: с. 47—62]. Детальний розбір питання про автентичність «Феага» з оцінкою аргументів обох сторін проводить у своєму коментованому перекладі діалогу Марк Джоел [Joyal, 2000: p. 121—134], який, природно, є захисником тези про платонівське автор-

ство цього діалогу<sup>2</sup>. Він доходить висновку, що серед учасників ранньої Академії просто не було філософів, спроможних самостійно створити працю такого рівня.

Ми вважаємо, що дискусія про автентичність діалогу «Феаг» має суто історичну природу і жодним чином не повинна вирішувати долю *філософського* дослідження ідей, які в ньому висловлені. Навіть якщо критики мають рацію й діалог не було написано самим Платоном, це не має відвертати від нього нашу увагу. Про який з платонівських діалогів можна категорично стверджувати, що він написаний рукою Платона? Німецький гіперкритицизм другої половини XIX — початку XX сторіччя не зупинився навіть перед «Законами» та «Парменідом». До того ж слід визнати, що навіть у випадку своєї неавтентичності «Феаг» був швидко асимільований платонічною традицією, а його гіпотетичний автор був, безперечно, одним з учнів Платона. Відповідно, походження цього діалогу з Академії не викликає жодних сумнівів. Попри кількість посередників між думкою Платона і нашою, цей діалог слід беззастережно визнати втіленням платонічного філософського духу.

На користь цього твердження, крім усього іншого, свідчать як численні аналогії, алюзії й перегуки між «Феагом» та іншими платонівськими діалогами, так і використання в тексті засобів художньої виразності та драматургічних прийомів, характерних саме для Платона. Коли ми залишаємо осторонь дискусію навколо автентичності «Феага», на повен зріст постає питання про його філософський зміст, драматичну структуру та художню виразність, а також про його значення у творчості Платона. І з цих питань серед дослідників також панує досить стримана оцінка цього діалогу, який відносять до ранніх і незрілих, де Платон ще нібито повністю перебуває під впливом Сократа. Єдине, мовляв, чим цей діалог може бути цікавим, — це згадка про сократівський *δαίμωνιον* (даймоніон). Як каже А.А. Тахо-Годі у своїх примітках до діалогу, «“Феаг” є цікавим насамперед як наївна спроба розібратися в “даймонічному” феномені Сократа як основі його теорії ідей та філософії життя» [Платон, 1986: с. 506]. А.М. Джоел іронічно каже про «тенденцію стверджувати, що Феаг — це щось про “знак”, отриманий Сократом від божества» («a tendency to claim or imply that *Thg.* is somehow “about” Socrates’ divine sign») [Joyal, 2000: p. 10].

Якщо цілковито стати на точку зору, згідно з якою у повідомленні Сократа про «даймонічний» феномен і полягає головний зміст діалогу, то

<sup>2</sup> Публікація цього перекладу стала значною подією в історії вивчення «Феага», визвавши велику кількість відгуків у світовій науковій періодиці («*Gnomon*», «*The Classical World*», «*The Classical Review*» та ін.), а статтю-коментар М. Джоела на сьогодні можна вважати, разом зі статтею Томаса Пенгла [Pangle, 1987] та дисертацією відомого нині антикознавця Сета Бенардета [Benardete, 1953], найбільш ґрунтовним дослідженням діалогу.

вийде, що більша частина (Thg. 121—128.d)<sup>3</sup> цього і так невеликого твору відіграє роль занадто затягнутого вступу і самостійного значення не має. Досить дивне судження, якщо зважити на те, що в цьому вступі немає жодних попередніх роз'яснень того, чим же, власне, є *δαμόνιον*. Ми вважаємо, що перша частина діалогу істотно важлива сама з себе. Йдеться про загальний контекст проблеми навчання мудрості — у ній Платон ознайомлює нас з апоріями, які виникають, коли ми намагаємось відповісти на питання «Хто повинен навчатися?», «У кого треба навчатися?» і, нарешті, «Як треба навчатися?».

Першу з апорій [Thg. 121—123] зустрічаємо і в інших діалогах Платона (див., напр.: [Euthd. 275.d—277.d]): з чого потрібно починати навчання мудрості? Адже якщо учень не знає, чого саме він хоче навчитися, то його неможливо чогось навчити. Щоб навчатися, вже необхідно бути тим, хто знає. Але ж тому, хто вже знає, немає чого навчатися. У згаданому діалозі «Евтидем» Евтидем і Діонісодор нічого не збиралися навчити Клінія, тому й залишили його у скруті, з якої його вивів Сократ, розрізвивши значення слова «навчатися». У «Феазі» ж Сократ діє інакше. Він дає Феагові можливість самому визначити, як називається та мудрість, якої прагне юнак, і одержує відповідь, що це «керування людьми»: «Ну, а чим є та мудрість, якої ти прагнеш? Чим саме вміти керувати? — Мені здається, що людьми» («*Ἡς δὲ δὴ οὐ ἐπιθυμείς ἢ σοφία τίς ἐστίν; ἢ τίνοσ ἐπιστάμεθα ἀρχειν; Ἐμοὶ μὲν δοκεῖ ἢ τῶν ἀνθρώπων*» [Thg. 123.e]). Характерно, що Феаг не обґрунтовує, чому він саме так розуміє мудрість, і його відповідь також не викликає подиву ні у Сократа, ні у Демодока. Після цього Сократ легко доводить, що Феаг, коли прагне керування людьми, прагне стати тираном [Thg. 124.e]. Феаг не зрікається свого визначення мудрості як уміння керувати людьми, але додає, що він хоче навчитися робити це не силою, як правлять тирани, а з добровільної згоди громадян [Thg. 126.a]. На цьому розмова про те, як розуміє мудрість Феаг, що шукає вчителя, припиняється, змінюючись наступним питанням: «Яким повинен бути сам учитель?» Це питання є одним з важливих для Платона, а тема вибору вчителя й розбір необхідних його якостей проходить через цілу низку діалогів («Алківіад I», «Евтидем», «Протагор», «Горгій», «Кратил»).

І тут знову виникає апорія: перша якість вчителя — досвідченість у своїй справі. Але, як показує життя, вимога досвідченості несумісна з очевид-

<sup>3</sup> Цитати і вказівки на тексти Платона тут і далі наведено із зазначенням пагінації Стефануса у виданнях Платона в серії Loeb Classical Library (давньогрецькою і в перекладі англійською) [Plato, 1925; Plato, 1927; Plato, 1931], у перекладах українською мовою Й. Кобіва і Ю. Мушака [Платон, 2008], У. Головач (давньогрецькою і в перекладі українською) [Платон, 2005] та в перекладах російською мовою за редакцією В.Ф. Асмуса та О.Ф. Лосєва [Платон, 1986; Платон, 2007].

ною нездатністю тих, хто мудрий у якійсь справі, передати свою мудрість. Саме тому, наприклад, сини державних мужів нічим не кращі за синів шевців і було б дивно й нерозумно навчатися у тих, хто не зміг передати свою мудрість власним дітям [Thg. 126.d]. Так само ті, хто вихваляє свою обізнаність у різноманітних справах (у «Політеї» [Resp. 480] Платон назве таку псевдомудрість любов'ю до поверхових думок — *φίλοδοξία*), не здатні будь-кого навчити. Політики й платні вчителі — софісти (тут названо імена Продика, Горгія й Пола) не можуть бути наставниками: хоч вони й обізнані у своїй справі, але навчатися мудрості треба не стільки у того, хто знає, й обізнаного, скільки у *гідного*. Феаг і Демодок після такого висновку вважають, що питання розв'язане, оскільки Сократ, безсумнівно, належить до найгідніших людей і міг би стати вчителем Феага.

Якщо розуміти навчання у софістичний спосіб як угоду між учителем і учнем щодо надання освітніх послуг, за зразком укладеної між Протагором і його учнем у відомому софізмі «Еватл», то можна було б сказати, що всі необхідні умови для навчання досягнуті. Адже софістична освіта передбачає, що учень отримує певну кількість знань, які стають йому в пригоді в буденному житті та в політичній кар'єрі — так каже про свою діяльність Протагор в однойменному діалозі («той, хто до мене приходить, вивчатиме те, заради чого й прийшов. А наука ця стосується того, як давати собі раду в домашніх справах, як завдяки їй найкраще керувати власним господарством, знатися на громадських питаннях, а також як вправно діяти й говорити у справах, що стосуються держави» [Prot. 318.e—319.a]). Мудрість у такому розумінні ототожнено з умінням приймати розумні практичні рішення (*εὐβουλία*) в приватних та державних справах.

Але Платон має на увазі зовсім не таку мету навчання. Мудрість, якої навчає філософ, не має нічого спільного з практичною розсудливістю та обізнаністю. Цим і спричинена заява Сократа про те, що він є суцільним неуком у всіх науках, за винятком однієї, зовсім невеликої науки — науки любові (*μάθημα ἐρωτικόν*), але в цій науці він обізнаний більше за будь-кого [Thg. 128.b]. Першу частину цієї заяви Феаг із Демодоком зрозуміли як відмову від того, щоб стати вчителем Феага, а другій начебто зовсім не надали ніякого значення. Як зазначив Томас Пенгл, «надзвичайна, хоча й темна заява Сократа про його еротичне знання для Феага є повністю незрозумілим «жартом». Вона нічого не пояснює і не виправдовує; вона навіть не викликає питань або думок. Ця заява просто передає впертість Сократа та його нерозумну відмову від того, щоб допомогти Феагові»<sup>4</sup>.

4 «To Theages, however, Socrates' extraordinary, if obscure, declaration of his erotic knowledge is a totally incomprehensible sort of "jesting". It explains and justifies nothing; it does not even provoke questions or thought. It simply conveys Socrates' stubborn and unreasonable refusal to help Theages» [Pangle, 1985: p.130].



Це — характерний для платонівської драматургії прийом, коли Платон примушує своїх персонажів не розуміти та ігнорувати чи не найважливіші в тексті слова, відсувати їх на другий план, відволікаючи від них увагу необізнаного читача. Мотиви такої авторської поведінки самі по собі є частиною великої і складної проблеми, яка виходить за межі нашого дослідження, але саме тому, що ми помітили у «Феазі» таке маскування, ми повинні звернути особливу увагу на тезу про «любовну науку». По-перше, Платон ніяким чином не роз'яснює, що це за наука і в чому вона має стосунок саме до Ероса. Очевидно, що ті читачі (а радше — слухачі), яким був безпосередньо адресований діалог, уже знали, де шукати відповідь на ці питання. Коли Сократ обіцяє Феагові роз'яснити, у чому справа, він починає розповідати про свого даймоніона, який начебто не має жодного стосунку до загадкової «науки любові» [Thg. 128.d]. Розрив між питанням і відповіддю є настільки різким, що немовби поділяє його на дві частини, які начебто належать двом різним авторам (саме так вважає, наприклад, Єроним Мюлер).

Такі лакуни та своєрідні збої в обговоренні зустрічаємо і в інших діалогах Платона — найчастіше в тих, які прийнято називати сократичними. Роль, яку відіграють такі розриви тканини тексту, не є цілком ясною, але майже завжди вони вказують на те, що відповідь на питання слід шукати за межами діалогу. Такий пошук стосовно *μάθημα ἐρωτικός* приводить нас до діалогу «Бенкет», в якому Платон знову стверджує те ж саме, що і в «Феазі»: «Хто ж би то взявся заперечувати тобі, Ериксимаху, — підхопив останнього Сократ. — Тільки не я — кажу ж бо, — я ні на чому іншому не знаюся, хіба на тому, що стосується любові» [Symp. 177.d]. І вже в «Бенкеті» Платон розгортає свою еротософію, у якій знаходяться відповіді на ті питання, з якими ми раніше зустрілись в «Феазі» та інших «ранніх» діалогах<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Визначення «ранні» ми беремо в лапки з огляду на те, що схема поділу платонівських діалогів, яка походить ще від К.Ф. Германа, на ранні, зрілі та пізні впродовж останніх десятиріч зазнавала настільки переконливої критики, що її (цю схему) нині ніяк не можна вважати безперечною. Найретельніші стиліметричні дослідження довели тільки те, що діалоги справді поділяються на три великі групи, поєднані спільними стилістичними та лексичними особливостями, але нічого не можна сказати про точну хронологічну послідовність їхнього створення. Тому ми загалом поділяємо позицію Амелії Оксенберг Рорті: «Хоча я переконана, що ми не знаємо й ніколи не дізнаємося про дійсну послідовність написання Платоном своїх діалогів, я заради зручності посилятимуся на конвенційно прийнятий поділ діалогів на ранні, середні й пізні» [Rorty, 1998: p. 157]. І коли ми кажемо, що якісь питання ми «зустріли раніше», то маємо на увазі не послідовність створення, а послідовність прочитання діалогів: згідно з античною традицією, першими належить вивчати діалоги пропедевтичні — повчальні (*ὑφηγητικός*) та маевтичні (*μαευτικός* — до таких належить і «Феаг»), а вже потім етичні (*ἠθικός* — таким є «Бенкет»). Див.: [Диоген Лаэртский, 1986: с. 152—153].

Зокрема, апорія стосовно початку навчання мудрості, яка у «Феазі» залишилась нерозв'язаною, тут досить легко долається залученням до суперечності мудрості та невігластва третього, проміжного, стану душі: «А що не мудре, то конче й дурне? Хіба ти не помічав, що існує щось посередині між мудрістю й, скажімо, невіглаством?»

— Що саме?

— Ти знаєш, що правильну гадку, якщо для неї немає слова, не можна назвати знанням, бо що то за знання, якщо його не можна висловити. Але це й невіглаством не назвеш, бо як можна вважати невіглаством спробу осягнути те, що є насправді. Мабуть, правильна гадка — це щось середнє між розумінням та невіглаством» [Symp. 202.a]. Таким чином, саме той, хто має правильну гадку (ή ὀρθή δόξα) про обмеженість свого розуму, посідає проміжне місце між невігласом і мудрецем і повинен навчатися, щоб стати мудрим.

Другою проблемою, що не може бути розв'язана у «Феазі», є, як ми пам'ятаємо, проблема вибору вчителя: люди обізнані виявляються неспроможними навчити. І хоча деякі з таких знавців обіцяють зробити це за гроші, неможливо чогось навчитися у людини нешляхетної, не сповненої доблесті (ἀρετή). З іншого боку, людина, яку Феаг і Демодок вважають найгіднішою, відмовляється від ролі вчителя (так само, як у «Політеї» найгідніші аж ніяк не бажають ставати політиками) і розказує про якийсь δαίμονιον.

Повідомлення Сократа про даймоніон [Thg. 128.d — 129.e] заслуговує на пильну увагу не тільки через свій загадковий зміст, але й завдяки самій платонівській драматургії — після численних реплік, які не мали ніякого позитивного змісту (це були або питання, або заперечення), Сократ, нарешті, починає щось повідомляти. У першій своїй частині, про науку любові, це повідомлення, завдяки своїй лапідарності, виглядає дещо незрозумілим. Читач сподівається на те, що розповідь про даймоніон зробить зрозумілим усе те, що було сказано до його появи в діалозі. Але він сподівається марно. Ба саме вчення про сократівський даймоніон є одним із найтемніших місць платонівського філософування.

Чим або ким був загадковий сократівський даймоніон? Дуже непросто відповісти на це питання. Грегорі Властос, один із найзначніших у XX сторіччі фахівців з філософії Сократа і Платона, казав, що сократівський даймоніон — найсерйозніша перешкода, з якою ми стикаємося, прагнучи осмислити постать Сократа [Vlastos, 1989]. Спроби осмислення того, чим саме є сократівський даймоніон, почалися вже за часів Платона та Ксенофонта і не припинялись упродовж багатьох сторіч, тож історія вивчення цього питання і література з нього є майже неосяжними. Інтенсивність зацікавлення цією проблемою з часом не зменшилась, про що свідчать публікації останніх років.

Не можна сказати, що ми знаходимо зовсім мало згадок про даймоніон: у платонівських діалогах про нього, крім «Феага», говориться також в «Апології Сократа» [Apol. 31.d], «Федрі» [Phaedr 242.b], «Евтидемі» [Euthd. 272.e], «Теететі» [Theaet. 151.a] та «Алківіаді» [Alcib. I 103.a], наявні також повідомлення Ксенофонта [Ксенофонт, 1993: с. 5—6] та деяких пізніших авторів (Плутарх, Цицерон). Але всі ці повідомлення (крім хіба Плутархового «De Genio Socratis») є надзвичайно стислими. У «Феазі» на розповідь про даймоніон припадає лише кілька рядків: «Такою вже є [моя] доля від бога, що мене від раннього дитинства супроводжує даймоній. Це такий голос, який, щоразу як він постає, вказує мені, хоч би що я збирався робити, цього уникнути, але ніколи [ні до чого] не примушує. І якщо хтось із моїх друзів радиться зі мною, знову постає цей голос, так само задля того, аби [його] відвернути і [йому] цього не робити»<sup>6</sup>. Таким чином, все, сказане Платоном прямо, обмежується визначенням того, що даймоніон — це голос (φωνή), який застерігає від певних вчинків. Те ж саме про даймоніон Платон говорить і в інших згадках про нього (найбільш відома — в «Апології Сократа», де даймоніон забороняє Сократові займатися державними справами [Apol. 31.d.5]). Ми вважаємо, що для розуміння слів Платона про сократівського даймоніона треба звернути увагу на те, як саме він їх сказав. Платон не дає єдиного імені на позначення даймоніона: крім δαιμόνιον та φωνή, він використовує як синоніми також слова «божественне» (θείον) [Apol. 31. с. 8] та «знак» (σημείον) [Apol. 41.b.2], а інколи навіть «бог» (θεός) [Theaet. 150. с. 8]. Жодне з імен не вичерпує суті даймоніона, а сама розповідь про нього у Платона нагадує радше художню алегорію, ніж раціонально побудовану теорію чи концепцію. До речі, цю образність і невизначеність даймоніона Сократ доволі ефективно використав для свого захисту під час судового процесу [Apol. 27.d — 28.a].

Щоб зрозуміти, яку роль відіграє у «Феазі» тема даймоніона у розв'язанні проблем навчання мудрості, нам знову необхідно вийти за межі зазначеного діалогу. Напрямок виходу вже визначений раніше — до засад платонівської еротософії, викладених у «Бенкеті», з тими суттєвими доповненнями узагальнювального характеру, які ми зустрінемо в «Теететі». Щоб розглядати ці тексти як позитивне розширення змісту «Феага», необхідно впевнитись, що предмет обговорення в них один і той самий. Перш за все розглянемо питання про співвідношення сократівського даймоніона (узятого принаймні у контексті навчання мудрості, запропоновано-

<sup>6</sup> ἔστι γάρ τι θεία μοῖρα παρεπόμενον ἐμοὶ ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον δαιμόνιον. ἔστι δὲ τοῦτο φωνή, ἢ ὅταν γένηται αἰεὶ μοι σημαίνει, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, τούτου ἀποτροπήν, προτρέπει δὲ οὐδέποτε: καὶ ἂν τίς μοι τῶν φίλων ἀνακοινῶται καὶ γένηται ἡ φωνή, ταῦτόν τοῦτο, ἀποτρέπει καὶ οὐκ ἔα πράττειν [Thg. 128 d.2—128 d.8].

му Платоном у «Феазі») з Еротом у «Бенкеті» і безіменним богом у «Теететі» [Theaet. 150. с. 7]<sup>7</sup>.

Ясно, що даймоніон, голос якого чує Сократ, не лише феномен його індивідуальної психіки, і немає жодного свідчення про те, що хтось із сучасників Сократа сприймав би його розповіді про даймоніон як симптом психічної хвороби. До того ж випадок Сократа був далеко не унікальним. Сократового даймоніона слід розглядати у контексті грецьких релігійних вірувань, в яких він причетний до певного класу надприродних істот, «даймонів». Δαίμων — це божество нижчого розряду, «дещо середнє між θεός і ἦρας» [Греческо-руський словарь, 1899: с. 282]. Віра у даймонів була поширеною у народній грецькій релігії ще за часів архаїки; цей термін часто зустрічаємо у Гомера, Софокла, Есхіла, Феогніда, причому аналіз його використання дає нам дуже мало спільних рис, які можна було б віднести до всього класу цих істот. Взагалі, даймоном називали будь-яке втручання надлюдської сили в індивідуальну психіку. При цьому дуже часто даймони постають як утілення злої ірраціональної сили, ворожої людині. Вальтер Буркерт у своїй класичній праці характеризує даймона як невідому силу, те, що рухає людиною, коли не вдається назвати реальну причину її дій. Людина усвідомлює, що її немовби несе за течією — дії відбуваються «з даймоном», *syn daimōni*, іншим разом усе повертається проти неї — вона стоїть «проти даймона», *pros daimōna*, особливо якщо супротивника любить якийсь «бог». Так само можна описувати і хворобу: на людину «накинувся» «ненависний даймон», «боги», *theoi*, в цьому випадку — ті, хто її рятує. Будь-який бог може діяти як *daimon*; не в кожній дії можливо розпізнати бога. *Daimon* — приховане обличчя божественної дії. Ані зображень, ані культу даймона не існує (див.: [Буркерт, 2004: с. 312]). І хоча Буркерт вважає, що даймона і бога не можна поміняти місцями, необхідно визнати, що чітких ознак, які дають змогу відрізнити одного від іншого, не існує. Оскільки даймони посідають середину між смертними і безсмертними, людьми і богами, добром і злом, то вони можуть зближуватись як з першими, так і з другими.

Ця подвійна природа даймона у випадку Сократа відіграє вирішальну роль у зближенні сократівського даймоніона з богами. Сократівський

<sup>7</sup> О.Ф. Лосев у своєму коментарі [Платон, 1986: с. 575] одразу і рішуче заперечує зв'язок між даймонієм і невідомим богом у «Теететі» на тій підставі, що сократівський даймоній тільки застерігає від дій, натомість у «Теететі» бог спонукає до них. Нам цей аргумент не видається переконливим: наприклад, у тому самому «Феазі» Платон каже, що даймоній інколи не чинить перешкод для спілкування молоді із Сократом, а декому з них навіть допомагає спілкуватися з ним [Thg. 129.e.7]. Цікаво відзначити: коли у «Феазі» йдеться про силу даймонія [Thg. 130], а у «Теететі» — про те саме стосовно анонімного бога [Theaet. 150.e], Платон наводить ті самі приклади: обидва рази він згадує про Аристида, сина Лісимаха.

даймоніон, завдяки зусиллям Платона, віддаляється від архаїчних даймонів з їхньою темною природою і нестримною жагою до руйнації та смерті (мабуть, найяскравіші та найвідоміші з даймонів — Ἐρινύες /Еринії/, духи помсти) та зближується з богами, які є джерелом самого лише блага. Ще один класик антикознавства ХХ сторіччя, Ерик Додс, пише, що, можливо, саме Платон підніс і повністю трансформував цю ідею, як він це зазвичай робив також з іншими елементами народної віри: даймон стає якимось величним духом-керівником (у стилі Фрейдового Супер-Его), який у «Тимей» ототожнено з чистим людським розумом. У цьому блискучому вбранні, яке зробило його морально і філософськи пристойним, даймон отримав новий імпульс до життя на сторінках творів стоїків, неоплатоніків і навіть середньовічних християнських письменників (див.: [Додс, 2000: с. 71]). Зауважимо, що Додс вказує на тотожність даймона із «чистим людським розумом» стосовно «Тимея», який у платонівській спадщині посідає особливе місце. Проте деякі автори, коли йдеться про Сократа, рішуче тлумачать його даймоніон як уособлення божественного вищого розуму, що дає Сократові знання [Brickhouse, Smith, 1989]. Це дуже спокуслива ідея, вона приваблює тим, що робить платонівську думку значно простішою для нашого розуміння, надає їй звичної для нас системності й завершеності. Саме так наприкінці ХІХ сторіччя класики німецького антикознавства (зокрема, Е. Целер) зробили побудоване ними ж вчення про ейдоси синонімом платонівської філософії.

Але таку інтелектуалізацію сократівського даймоніона спростовує сам Платон. Сократ наполягає на автономності свого розуму: «Такий вже я завжди, а не тільки тепер: я не здатний коритися нічому з усього, що в мені є, крім того розумного переконання, яке після ретельного розгляду видається мені найкращим» (ὡς ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἱ τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ φαίνεται) [Crito 46.b.4—46.c.1]). Даймоніон подає Сократові знак (σημεῖον), а не надає знання. Сократ саме тому не вважає себе мудрим, що істинним знанням володіють лише боги, сам же він не отримав від них мудрості й каже, що сам він ніякої мудрості не відає. Від богів, які заборонили Сократові народжувати мудрість, але зобов'язали приймати пологи у тих, хто її народжує, Сократ отримав *потяг до мудрості, а не її саму* (див.: [Theaet. 150.c—d]). Бог, в особі якого втілене саме жадання — Ерос. Жадання, жага до оволодіння предметом свого бажання є засадовим для будь-якої любові, незалежно від того, чи йдеться про тілесні насолоди чи то про духовні втіхи.

Даймоніон у драматургії «Феага» та Ерос відповідно у драматургії «Бенкету» відіграють одну й ту саму роль. Це роль посередника між вчителем і учнями, з одного боку, і між людиною і богами — з іншого. Даймоніон, коли забороняє Сократові займатися навчанням одних і не заперечує

проти навчання інших, стає важливою середньою ланкою в процесі виховання. Він же поєднує Сократа з наймудрішими богами: бог разом із Сократом стає вихователем учнів останнього. Про це платонівський Сократ говорить відверто: «пологів же цих винуватці — бог і я — τῆς μέντοι μαίειας ὁ θεός καὶ ἐγὼ αἴτιος» [Theaet. 150.d.8 — 150.e.1].

Посередницька роль даймоніона породжена його власною подвійною природою, на яку ми вже вказували, але таку ж подвійність ми бачимо і в природі Ероса, того бога, до якого звертається Сократ у пошуках мудрості і який разом із Сократом розкриває мудрість, приховану в душах його учнів. Тема подвійності Ероса проходить червоною ниткою крізь усю оповідь «Бенкету», і хоча взагалі казати щось про недосконалість богів було б хибним (саме це є однією з причин усунення поетів від справи виховання у платонівській «Політеї» [Resp. 377.d — 379]), Ерос є доволі дивним богом, якого Платон інколи прямо називає зовсім не богом (Θεός), а «духом» (δαίμων): «То що ж він, врешті, таке, Діотимо? — Великий дух (δαίμων μέγας), Сократе. Оскільки будь-який дух — це щось середнє між богом і смертним. <...> Таких духів багато, і Ерос — один з них» [Sympr. 202e, 203.a.8]. Цей бог-даймон відіграє вирішальну роль у долученні людей до мудрості; саме в його діяльності знаходять розв'язання апорії навчання, які в першій частині «Феага» виявилися нездоланими для смертних. Так, стосовно того, хто саме повинен навчатися, мудрий чи не мудрий, у «Бенкеті» Платон прямо вказує на Ероса як на приклад саме тому, що той посідає середину: «мудрість вабить тих, хто посередині. І з-поміж них ось Ерос. Бо мудрість — одне з найпрекрасніших благ, натомість Ерос — прагнення до прекрасного, тож Ерос — неминуче філософ [буквально «любомудр»], філософові ж належить бути між мудрецем і невігласом» [Sympr. 204.b].

Друга апорія стосовно того, хто саме має навчати, також знаходить розв'язання у зверненні до фігури Ероса. Істинний вчитель, подібно до Ероса, не є транслятором власних знань, він чує голос всезнаючих богів і передає їхню мудрість тим, хто у нього навчається: «Лише через Ероса боги звертаються до людей з повчальним словом, розмовляють з ними, — уві сні й у неспанні. Хто з людей обізнаний у цих справах, той одухотворений, хто ж знається на чомусь іншому, хто досвідчений у всіляких ремеслах чи мистецтвах, той просто ремісник» [Sympr. 203.a.4—a.7]. Таким чином, подвійна природа Ероса, його посередницька роль у спілкуванні світу богів і світу людей, його участь у прилученні юнаків до мудрості — все це свідчить про тотожність Ероса з даймоніоном Сократа і з тим богом, про якого Платон говорить в «Теететі»<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Такого ж висновку доходить у своїй праці Сет Бенардет, але робить він це зовсім іншим шляхом, спираючись на сам лише аналіз драматургії «Феага» [Benardete, 1953: p. 31—  
ISSN 0235-7941. Філософська думка, 2012, № 1

У вступній статті до видання українського перекладу діалогу «Бенкет» Джованні Реале пропонує звернути увагу на ще одну важливу рису платонівського Ероса. За словами Реале, «Платон уявляє Ероса як *corula mundi* (єдність світу, світовий зв'язок. — *В.П.*), що єднає речі і надає всьому цілості. <...> Тому це начало повинне мати подвійну функцію. З одного боку, функцію в “горизонтальному” напрямку, оскільки воно поєднує протилежності у фізичному вимірі. З іншого боку, функцію у “вертикальному” напрямку, оскільки воно поєднує два протилежні типи буття — вічне та змінне, безсмертне та смертне» [Платон, 2005: XXXII].

Про діяльність Ероса, яку Реале називає «вертикальною функцією», вже багато сказано дослідниками, коментаторами та інтерпретаторами Платона. Як нам здається, аж занадто багато, бо гіперболізація ролі Ероса як провідника до божественного світу призвела до забуття тієї живої чуттєвості, без якої антична культура немислима. Ми можемо нагадати про популярний химерний конструкт «платонівської любові» як про приклад такого спрощення платонівської думки. На жаль, подібні забобони зустрічаємо навіть у працях деяких фахівців з історії філософії. Ось характерний приклад одного з таких суджень: «Ерос перетворює людину. <...> платонівська філософія виявляється вже не стільки гармонією людської думки з усім сушим, скільки прагненням до гармонії — “еротософією”. Це означає, що ідея вищого блага, будучи осередком незмінного буття, відкривається тільки в еросному умоспогляданні, яке очищає від тілесних потягів і дає душі змогу знайти втрачену гармонію й повноту, даючи людині змогу відновити свою здатність сприймати світ в єдиному і цілісному бутті. У прагненні до мудрості людина здатна перетворюватися так, що її мислення стає вільним від усього чуттєвого, <...> і, таким чином, завжди здатним досягати чистого умоспоглядання» [Толстенко, 2010: с. 85]. Така впевненість в існуванні у Платона «чистого», нечуттєвого Ероса може бути наслідком двох причин: некритичного сприйняття тих інтерпретацій Платона, які з'являлись під суворим контролем з боку християнської моралі, та/або застарілої звички до позаконтекстного прочитання платонівських творів.

Якщо вище ми з'ясували, що проблеми розуміння «Феага» знаходять своє розв'язання у контексті «Бенкету» та «Теетета», то маємо також визнати, що і «Феаг», своєю чергою, є своєрідним ключем до розуміння вчення про Ерос, як воно викладене у «Бенкеті». Завдяки саме «Феагові» стає визначеним і краще зрозумілим для нас характер тих стосунків, що складаються між вчителем і учнем у процесі навчання. У «Бенкеті» чуттєвий

---

33]. Ще раніше гіпотезу про тотожність даймоніона й Ероса висловив Герхард Крюгер у своїй дисертації, захищеній 1935 року в університеті Грейфсвальда. На жаль, текст цієї роботи на сьогодні виявився для нас недоступним.

характер цих стосунків, завдяки постійним розмовам про божественну природу Ероса, знаходиться на другому плані, тож навіть промову Алківіада про спокушення його Сократом читач зазвичай сприймає як алегорію.

Звернення до «Феага» не залишає сумнівів у тому, що для Платона важливим є саме чуттєвий, тілесний характер стосунків між учителем і його учнями. Про це свідчать самі мовні засоби, які Платон обирає для опису цих стосунків. Так, коли йдеться про те, що дія даймоніона поширюється на учнів Сократа (до речі, «Феаг» — єдиний з платонівських діалогів, в якому він говорить про це поширення прямо), Платон не залишає сумнівів у тому, що умовою для корисного впливу даймоніона є близькість у буквальному, фізичному розумінні. Аристид у «Фезі» каже, що він робив успіхи, коли був із Сократом в одному приміщенні, а ще краще — в тій самій кімнаті, де й Сократ, «найбільші ж і найчисленніші успіхи супроводжували мене, коли, сидячи поруч з тобою, я доторкався безпосередньо до тебе» (καὶ πλείστον ἐπεδίδουν ὁπότε παρ' αὐτόν δε καθοίχην ἐχόμενός σου καὶ ἀπτόμενος» [Thg. 130.e.1 — e.3]).

Після цього Сократ вимовляє слова, до яких ми маємо дослухатися з особливою увагою: «Ось, мій Феаг, з чим пов'язане спілкування зі мною» («Ἔστιν οὖν, ὦ Θεάγεε, τοιαύτη ἡ ἡμετέρα συνουσία» [Thg. 130.e.5]). Συνουσία є ключовим словом у цьому реченні. Про важливість цього слова для Платона свідчить навіть простий кількісний аналіз платонівських текстів, в яких цей термін використано досить часто. Загалом у корпусі платонівських творів, як показує пошук у базі даних Thesaurus Linguae Graecae, термін συνουσία зустрічаємо 109 разів, а Фридрих Аст, навіть відібравши лише найзмістовніші приклади, вказує в своєму Lexicon Platonicum 53 випадки використання Платоном цього терміна [Ast, 1838: vol.3, S. 336—337].

Значення συνουσία, згідно з головними словниками, поділяють на такі групи:

1. Спілкування, розмова (общение, знакомство, посещение) [Дворецкий, 1958: т. 2, с. 354]; (беседа с кем-либо, обращение) [Вейсман, 1899: с. 1208]; (being with or together, esp. for purposes of feasting or conversing, social intercourse, society) [LSJ, 1996: p. 1723].

2. Збори (сборище, сходка, собрание) [Дворецкий, 1958: т. 2, с. 354]; (застольное товарищество, общий пир) [Вейсман, 1899: с. 1208]; (a society, company, party) [LSJ, 1996: p. 1723].

3. Спілкування з учителем, навчання (посещение учителя, учение) [Дворецкий, 1958: т. 2, с. 354]; (беседа с кем-либо, особливо о беседе учеников с учителем) [Вейсман, 1899: с. 1208]; (intercourse with a teacher, attendance at his teaching) [LSJ, 1996: p. 1723].

4. Статеві зносини (половые сношения, соитие) [Дворецкий, 1958: т. 2, с. 354]; (сожительство супружеское, сообщение плотское) [Вейсман, 1899: с. 1208]; (sexual intercourse) [LSJ, 1996: p. 1723].



Остання група значень *συνουσία*, яка вказує на еротичний зміст цього поняття, не є маргінальною. Як показує аналіз текстів не тільки Платона, а й інших грецьких авторів, близьких до нього за часом, еротичне забарвлення *συνουσία* та споріднених з нею слів роблять ці слова звичайним інструментом для розповідей підкреслено еротичної спрямованості<sup>9</sup>. Сама морфологія слова «*συν — οὔσία*» (спільність, співіснування, поєднання суті) у формі дієслова «*συν — εἶμι*» (бути разом) свідчить про з'єднання двох в одне, а практика його застосування вказує на беззаперечно еротичний сенс цього поняття. На відміну від того розуміння, яке в майбутньому отримає *συνουσία* у християнській традиції (де це поняття виражає ідею поєднання натур чоловіка і дружини в одне ціле в таїнстві шлюбу), платонівська *συνουσία*, відповідно до афінських реалій IV сторіччя до н.е., має гомоеротичний характер і тісно переплітається із *παῖδεραστία*.

Гомоеротичні практики були важливою складовою стародавньої системи грецького виховання (*ἀρχαία παιδεία*), сягаючи своїм корінням ще часів архаїчних чоловічих спілок та обрядів ініціації до них. За часів життя Платона ставлення до чоловічої одностатевої любові було вже не таким схвальним, як ще за два сторіччя до нього (за свідченням Геродота, Солон, вважаючи любов до хлопчиків ознакою шляхетності, узаконив її), але вона залишалася ще досить поширеною у стосунках старших і молодших у процесі виховання. І припущення про те, що сократівсько-платонівська виховна практика також мала суттєву гомоеротичну складову, виглядає досить імовірним і також підтверджується зверненням до платонівських текстів. «Феаг» стосовно цього є одним із найважливіших свідчень. Притому, що він є одним із найкоротших діалогів Платона, слово *συνουσία* зустрічаємо в ньому 18 разів — майже стільки ж, скільки в обсягових «Законах» (19 разів). Навряд чи ми можемо визначити, який саме відтінок смислового спектру цього поняття домінує у кожному окремому випадку — платонівська поетика, на нашу думку, взагалі має мерехтливу і надзвичайно провокативну природу, що передбачає активну співтворчість читача (слухача) в продукуванні сенсів. До того ж, на відміну від учнів Академії, ми найчастіше маємо справу з перекладами, в яких нерідко зникають суттєві відтінки сенсу. Саме так відбувається, коли зникає еротичний сенс сократівської *συνουσία*: в перекладі «Феага» російською (С.Я. Шейнман-Топштейн) це слово перекладено як «беседа» [Thg. 122.c.2; 125.a.8] або «общение, об-

---

<sup>9</sup> Нами було проаналізовано під зазначеним кутом зору «Бенкет» Ксенофонта — у ньому слово *συνουσία* зустрічаємо виключно у восьмому розділі, присвяченому міркуванням Сократа про Ерота і в усіх випадках воно має явні гомоеротичні конотації [Symp 8.11.4; Symp 8.13.2; Symp 8.18.8; Symp 8.23.1]. Посилання на грецький текст надано за оксфордським виданням Ксенофонта [Xenofontis, 1921].

щаться» [Thg. 122.e.3; 125.b.7; 125.c.1; 125.c.3; 127.b.4; 130.e.5], в перекладі англійською В. Лемба — «a conference» [Thg. 122.c.2], «a school of some man» [Thg. 122.e.3], «classes» [Thg. 125.a.8], «to converse» [Thg. 125.b.7; 125.c.1; 125.c.3], «to partake in some instruction, to instruct» [Thg. 122.d.13; 127.b.4]. Але там, де Сократ підбиває підсумки і називає свої стосунки з учнями словом *συνουσία*, яке тут звучить як ім'я, В. Лемб дуже влучно використовує термін *intercourse* [Thg. 130.e.5], який певною мірою наближається до українського «зносини» або російського «сношение».

За відсутності перекладів «Феага» українською ми не маємо змоги проаналізувати відповідну перекладацьку практику, проте, звертаючись до перекладів слова *συνουσία*, які надає У. Головач у діалозі «Бенкет», ми найчастіше знаходимо еквівалент «бенкет» [Symp. 172.b.7; 172.c.1; 173.a.4; 173.b.3], «бенкет у Агатона» (*τὴν Ἀγάθωνος συνουσίαν*) [Symp.172.a.7]. В тих фрагментах, де саме еротична тематика є головною, перекладачка стикається з найбільшими труднощами і вдається до відтворення змісту *συνουσία* з певними обмеженнями його змістовного потенціалу: «любовна втіха» [Symp 192.c.5], «коли сходяться чоловік і жінка» (*ἢ γὰρ ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς συνουσία τόκος ἐστίν*) [Symp. 206.c.6].

Гомоеротичний аспект є важливим для розуміння сократівсько-платонівської виховної ідеології, проте ми не можемо однозначно стверджувати його обов'язкову присутність у практиці стосунків Сократа із його учнями або Платона — в Академії. Інтерпретація діалогу «Феаг» як своєрідного маніфесту сократівської синусії, здійснена Марком Джоелом, спричинила дискусію навколо діалогу, в рамках якої Г. Тарант висловив досить критичну точку зору щодо наявності подібних практик у колі Сократа та в Стародавній Академії [Tarrant, 2005]. Тарантова аргументація спирається на контекстний аналіз терміна *συνουσία* в інших, крім «Феага», платонівських діалогах, який, за думкою Таранта, доводить, що більшість випадків використання цього терміна в діалогах «Протагор», «Теетет», «Політея» та інших не має того сексуального забарвлення, яке є очевидним у «Феазі» [Tarrant, 2005: с. 134—138]. На цій підставі він вважає, що «Феаг» був написаний в Академії часів Полемона (314—270 до н.е.) і відбиває практику, яка існувала в Академії того часу, а приниження ролі розуму у вихованні разом із наголосом на еротичному й божественному робить Сократа в цьому діалозі ближчим до Аркесилая, ніж до Платона. Можливо також, обережно припускає Тарант, що саме Аркесилай сприяв включенню близького йому за ідеологією «Феага» до складу тетрактид.

Попри історичну невизначеність стосовно того, як саме виглядала на практиці *μάθημα ἐρωτικός*, можна впевнено зазначити, що сократівська синусія увійшла до платонічної практики навчання мудрості, актуальної і для сучасної людини. За твердженням Томаса Робінсона, вона є суттєвою

рисую того, що цей відомий дослідник називає платонічним підходом до філософії (а Platonic approach to philosophy): «Стосовно другої теми, *synousia*, ми повинні пам'ятати, що філософія є живою річчю. Сократ і Платон були згодні щодо філософського шляху життя: це діалогічна діяльність із друзями. І платонівські діалоги відображають ці дискусії. Тільки друзі можуть брати участь в обговоренні *philia*. <...> Не можна стати філософом-платоніком, просто читаючи книжки. Ви маєте філософувати й бути доброю людиною, а до діяльності філософування мають бути залученими принаймні двоє. Неможливо бути добрим, доки залишаєшся відокремленим індивідом. Добродіє життя включає до себе розмови з іншими. Такі розмови, своєю чергою, спричиняють чесноти»<sup>10</sup>.

Підбиваючи підсумки, маємо сказати, що труднощі, які виникають при прочитанні та осмисленні «Феага», при перекладі деяких важливих платонівських слів (*συνουσία*) виражають ту справді наявну культурно-історичну дистанцію, яка розділяє наші уявлення про належний характер філософської та педагогічної діяльності і сократівсько-платонівську філософію виховання. Без усвідомлення цього неможливо сподіватися на те, що ми колись зрозуміємо Платона. До того ж, ми ще раз упевнились у тому, що вербальні можливості новоєвропейських мов часто не дають змоги зберегти смислову поліфонію платонівського слова. В такій ситуації корисною для нас стає увага до перегуку платонівських діалогів, які складаються в своєрідний полілог, кожний елемент якого є важливим для розуміння всіх інших. При цьому фактично зникає поділ на так званого Великого і Мале Платона, а невеликий за розміром, сумнівний за авторством і малопопулярний серед дослідників «Феаг» містить, як ми це намагалися довести, своєрідний ключ до прочитання «Бенкета» та «Теетета», які, своєю чергою, розкривають і пояснюють зміст «Феага». Водночас самі «Бенкет», «Теетет», «Федр» відіграють роль такого самого індексу стосовно велетенської споруди «Політеї». Проте ця остання тема вже зовсім інша за масштабом...

---

<sup>10</sup> «Regarding the second topic, *synousia*, we must remember that philosophy is a lived thing. Socrates and Plato were agreed on a philosophic way of life: dialogical activity with friends. And the Platonic dialogue reflects these discussions. Only friends can participate in a genuine discussion of *philia*. <...> You cannot become a Platonic philosopher simply by reading books. You need to philosophize and to be a good person, and the activity of philosophizing must also involve at least two people. It is not possible to be good while being simply an atomic individual. The virtuous life involves talking with others. Such speech in turn influences virtue» [Robinson, 2003: p. 29—30].

ДЖЕРЕЛА

- Буркерт В.* Греческая религия: Архаика и классика / Пер. с нем. М. Витковской, В. Витковского. — СПб.: Алетейя, 2004. — 584 с. — (Серия «Миф. Религия. Культура»).
- Греческо-русский словарь / Сост. А.Д. Вейсман. — СПб.: Издание автора, 1899. — 1370 с.
- Дворецкий И.Х.* Древнегреческий-русский словарь : В 2-х т. — М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1958. — Т. 2. — 768 с.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. тома и авт. вступ. статьи А.Ф. Лосев; Пер. М.Л. Гаспарова]. — М.: Мысль, 1986. — 571 с.
- Доддс Э.Р.* Греки и иррациональное / Пер. с англ., коммент. и указатель С.В. Пахомова; послесл. Ф.Х. Кессиди]. — СПб.: Алетейя, 2000. — 507 с. — (Античная библиотека).
- Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. — М.: Наука, 1993. — 380 с. (Памятники философской мысли).
- Платон.* Бенкет / Пер. з давньогрецької і коментарі — Уляна Головач, вступна стаття — Джованні Реале. — Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. — 178 с.
- Платон.* Диалоги / Пер. с древнегреч., сост., ред. и авт. вступ. статьи А.Ф. Лосев. — М.: Мысль, 1986. — 607 с.
- Платон.* Диалоги / Пер. з давньогрецької. — Харків: Фоліо, 2008. — 351 с.
- Платон.* Теэтет. / Под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса. Пер. с древнегреч. // Платон. Сочинения : В 4-х т. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006. — Т. 2. — С. 229—329.
- Соловьёв В.С.* Рассуждение о Феаге // Творения Платона / Пер. с греч. В.С. Соловьёва. — М., 1899. — Т.1. — С.47—62.
- Толстенко А.М.* Эрос в философии Платона // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2010. — Т.11. — Вып.4. — СПб.: Изд-во РХГА. — С. 82—86.
- A Greek-English Lexicon* / By H.G. Liddell, R. Scott, rev. by St. Jones. — New York: Oxford University Press Inc., 1996. — 2042 p.
- Barrow R.* Plato, Utilitarianism and Education. — London; New York: Routledge, 2010. — 159 p.
- Benardete S.* The Daimonion of Socrates: A Study of Plato's Theages: a dissertation submitted to the faculty of the division of the social sciences in candidacy for the degree of master of arts. — Chicago, 1953. — 44 p.
- Brickhouse T., Smith N.* Socrates on Trial. — Princeton: Princeton University Press, 1989. — 337 p.
- Brisson L., Plin F.* Bibliographie Platonicienne. — Paris: CNRS. — Электронний ресурс. Режим доступу: <http://www.platosociety.org/newbibliography.html>. (s.a.)
- Burnet J.* Greek philosophy. Thales to Plato. — London: Macmillan and Co. Ltd., 1950. — 377 p.
- Comments on the Session on the Professor T.M. Robinson: Societat Catalana de Filosofia, Barcelona 18th November 2003* / Ed. by J. Monserrat-Molas // Anuari de la Societat Catalana de Filosofia. — 2003. — Vol. XV — P. 23 — 33.
- Jaeger W.* Paideia: The Ideals of Greek Culture: Vol. 1—3. — New York: Oxford University Press. — Vol.2. — 1943. — 336 p.
- Jaeger W.* Paideia: The Ideals of Greek Culture. — Vol. 1 — 3. — New York: Oxford University Press. — Vol. 3. — 1944. — 374 p.
- Lexicon Platonicum sive Vocum Platoniarum index* / Condidit D. Fridericus Astius. — Lipsiae: Libraria Weidmanniana, 1838. — Vol.III. — 644 S.
- Lodge R.* Plato's Theory of Education. — London: Routledge, 1947, 2000. — 325 p.

- Nettleship R.L.* The Theory of Education in Plato's Republic // Hellenica. A Collection of Essays on Greek Poetry, Philosophy, History and Religion / Ed. by Evelyn Abbot. — London, 1880. — P. 67—181.
- Pangle T.* On the Theages // The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues, Translated, with Interpretive Essays. — Ithaca; London: Cornell University Press, 1987. — P. 147—175.
- Pangle T.* Socrates on the Problem of Political Science Education // Political Theory. — 1985. — Vol. 13. — № 1. — P. 112—137.
- Plato.* Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis / With an English Translation by W.R.M. Lamb. — London: William Heineman; New York: G.P. Putnam's Sons, 1927. — 520 p. — (The Loeb Classical Library).
- Plato.* Lysis. Symposium. Gorgias / With an English Translation by W.R.M. Lamb. — Harvard: Harvard University Press, 1925. — 560 p. — (The Loeb Classical Library).
- Plato.* Theaetetus. Sophist / With an English Translation by H.N. Fowler. — London: William Heineman; New York: G.P. Putnam's Sons, 1931. — 459 p. — (The Loeb Classical Library).
- Rist J.* Plotinus and the «Daimonion» of Socrates Phoenix. — 1963. — Vol. 17. — № 1. — P. 13—24.
- Rorty A.O.* Plato's Counsel on Education // Philosophy. — 1998. — Vol. 73. — № 284. — P. 157—178.
- Scolnicov S.* Plato's Metaphysics of Education. — London: Routledge, 1988. — 161 p.
- Tarrant H.* Socratic Synousia: A Post-Platonic Myth? // Journal of the History of Philosophy. — 2005. — Vol. 43. — № 2. — P. 131—155.
- Taylor A.E.* Plato. The Man and His Work. — London: Methuen & Co Ltd., 1926. — 588 p.
- The Platonic Theages* / An introduction, commentary and critical edition by M. Joyal. — Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2000. — 335 p. (Philosophie der Antike).
- Vlastos G.* Divining the Reason // The Times Literary Supplement. — December 15, 1989. — Issue 4524. — P. 1393.
- Xenophontis.* Opera Omnia / Ed. by E.C. Marchant. — Oxford: Oxford University Press, 1921. — Vol. II. — 296 p. (Oxford Classical Texts).

---

**Володимир Прокопенко** — кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Сфера наукових інтересів — антична філософія, філософія мови, російська філософія.

---

# Античний скептицизм та його критики

---

Олексій  
Панич

## АНТИЧНЕ «ЕПОХЕ» І ЙОГО МОДЕРНІ НАЩАДКИ

---

Бесконечность существует.  
Существует — вот и всё.  
И, конечно, не имеет  
Ни начала, ни конца.  
Есть в ней только середина.  
Середина — вот и всё.  
Как консервная сардина:  
Ни хвоста, ни головы.

*Игорь Бондаревский*

### Античний скептик як «виключений третій»

Сучасним філософам, які мають у своєму розпорядженні надзвичайно широкий арсенал інтелектуальних засобів і технік, зовсім нелегко вжитися в ситуацію, коли частина цього арсеналу ще не була введеною у філософський обіг. Але, коли ми прагнемо зрозуміти сенс давньогрецького філософського «епохе», доречно почати саме з цієї констатації: антична філософія знала часи, коли «утримуватися» нікому не спадало на думку за браком у тодішньому інтелектуальному арсеналі самої процедури «утримання».

Дуже красномовним, зокрема, виглядає той факт, що термін *ἐποχή жодного разу* не зустрічається в усіх відомих нам творах Платона та Аристотеля. Єдине, що можна подекуди знайти в їхніх текстах, — це поодинокі випадки вживання дієслова *ἐπίσχω* («утримувати, стримувати, припиняти»), але тільки у значеннях, не пов'язаних з інтелектуальною активністю. Наприклад, у «Бенкеті»

(216а б) знаходимо: ἀπὸ τῶν Σειρήνων ἐπισχόμενος (в перекладі Уляни Головач: «я втікаю від нього, як від сирен»), у «Федоні» (95ε 7): Ὁ οὖν Σωκράτης συχρὸν χρόνον ἐπισχῶν — «Сократ на довгий час затримався /з відповіддю/», і згодом у тому самому «Федоні»: (117с 4) Καὶ ἄμ' εἰπὼν ταῦτα ἐπισχόμενος καὶ μάλα εὐχερῶς καὶ εὐκόλως ἐξέπιεν — «І, сказавши це, затримався / = зупинився? затримав дихання?/ й дуже легко та спокійно випив /отруту/». Але процедура «утримання» в тому значенні, якого набуде цей термін у школі Пірона та в Академії часів Аркесилая, здається, була геть невідомою жодному з цих двох стовпів античної філософської класики.

Понад те, Аристотель, методично розчищаючи софістичні інтелектуальні завали, проголосив непряму, але цілком недвозначну заборону на такого роду процедуру «утримання», сформулювавши цю свою вимогу у вигляді того самого постулату, який згодом отримає назву «закону виключеного третього». Щоправда, про «утримання» він і тут не згадує жодного разу; але весь його пафос у шостому та сьомому розділах «Про тлумачення», і надто у сьомому розділі четвертої книги «Метафізики», спрямований на тотальне винищення будь-якої «серединної» зони між запереченням та ствердженням — притому, що саме в ній, власне, тільки і могла б знайти собі місце процедура «утримання». Категоричність Аристотеля звучить як суворий вирок усім, хто хотів би якось ухилитися від імперативу неодмінно стверджувати або заперечувати будь-що про будь-що:

«Все, що пізнається розмірковуванням та умом, міркування або стверджує, або заперечує — як це очевидно з визначення — і коли /воно/ істинне, і коли хибне. Коли стверджує чи заперечує так, як пов'язано /те, що сказано, в предметі висловлювання/, істинне; коли не так, хибне<sup>1</sup>. Те, що понад /істинне та хибне/, мало б бути поряд зі сторонами кожної суперечності /як дещо третє/, якщо не говорять заради /самої/ промови<sup>2</sup>. Тоді де-хто казав би і не правду і не неправду, і було б дещо поряд з тим, що є і чого немає, і була б ще якась зміна поряд із виникненням та зникненням» («Метафізика» 1012 а 2-9)<sup>3</sup>. Як бачимо, припущення якоїсь «третьої» позиції «понад істинне та хибне» для Аристотеля є очевидним доведенням пізнавальної ситуації до абсурду в точному етимологічному значенні цього

<sup>1</sup> Заувага, яку майже буквально повторить Рассел, визначаючи критерії істинності твердження в своїх «Проблемах філософії» (1912).

<sup>2</sup> Тобто якщо ствердження чогось «понад істинне та хибне» не є просто порожнім базисанням.

<sup>3</sup> ἔτι πάν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν ἢ διάνοια ἢ κατάφησιν ἢ ἀπόφησιν — τοῦτο δ' ἐξ ὀρισμοῦ δηλόν — ὅταν ἀληθεύῃ ἢ ψεύδῃται· ὅταν μὲν ὡδί συνθῆ φᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, ἀληθεύει, ὅταν δὲ ὡδί, ψεύδεται. ἔτι παρὰ πάσας δεῖ εἶναι τὰς ἀντιφάσεις, εἰ μὴ λόγου ἕνεκα λέγεται· ὥστε καὶ οὐτε ἀληθεύσει τις οὐτ' οὐκ ἀληθεύσει, καὶ παρὰ τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν ἔσται, ὥστε καὶ παρὰ γένεσιν καὶ φθορὰν μεταβολῆς τις ἔσται.

терміна: якщо можна уникнути однозначності у ствердженні чи запереченні будь-чого про будь-що, все змішається до купи, і ця суміш не буде вже «ані доброю, ані не доброю, і тоді не скажеш вже нічого істинного» (1012 а 27)<sup>4</sup> — що автоматично означає кінець філософії як спільного «діалогічного» пошуку істини.

Варто зазначити, що це заперечення будь-якого «люзу» між ствердженням та запереченням будь-чого про будь-що автоматично постулює також і номінальну доступність людському уму істини з будь-якого порушеного ним питання. Навіть якщо ця істина наразі нам невідома, слід неодмінно її дошукуватися, а для цього *необхідною* передумовою є «дотискання» кожного порушеного нами питання до однозначної альтернативи між «так» і «ні», що водночас дорівнює альтернативі між істиною та хибою — після чого єдиною проблемою, що залишається, є тільки правильне «накладання» цих двох бінарних опозицій одна на одну.

Втім, фронтальний відступ від цього палкого Аристотелевого ригоризму відбувся вже в наступній генерації грецьких філософів. Варто зазначити, що фундатор стоїцизму Зенон, судячи з наявних свідчень, вдавався до категорично відкинутих Аристотелем «серединних» відповідей не менш охоче, ніж його сучасник Пірон та їхній молодший сучасник Аркесилай, якого традиційно вважають фундатором «Середньої Академії» (Диоген Лаерцій, «Життя філософів»<sup>5</sup>, 4.28). Показово, що у першій книзі Цицеронові «Академії» Варон описує етичні погляди Зенона так: «Все ж решта не є ані добрим, ані поганим, але одне має називатись відповідним природі, а інше — таким, що суперечить природі; дещо ж серед цього він зараховував до проміжного та серединного» («Академія»<sup>6</sup> 1.10.36)<sup>7</sup>. Аналогічно, у сфері пізнання «між знанням і незнанням він ставив те схоплення, про яке я казав /вище/, що його він не зараховував ані до правильного, ані до хибного, а казав, що воно є лише можливим» (АК 1.11.42)<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> οὔτε ἀγαθὸν οὔτε οὐκ ἀγαθὸν τὸ μῖγμα, ὥστ' οὐδὲν εἶπεῖν ἀληθές.

<sup>5</sup> Надалі в тексті — ЖФ.

<sup>6</sup> Надалі в тексті — АК.

<sup>7</sup> Cetera autem etsi nec bona nec mala essent, tamen alia secundum naturam dicebat, alia naturae esse contraria; his ipsis alia interiecta et media numerabat.

<sup>8</sup> Sed inter scientiam et inscientiam comprehensionem illam, quam dixi, collocabat, eamque neque in rectis neque in pravis numerabat, sed soli credendum esse dicebat. Переклад «credendum» як «можливий» не є цілковито досконалим і з етимологічної точки зору краще підійшов би термін, похідний від іменника «віра» (пор. лат. credo — «вірити, вважати, довіряти, вірувати»). Але прикметник «вірогідний», відповідно до його усталеного узусу, несе в собі забагато певності («вірогідний» = «такий, що не викликає жодних сумнівів»; пор. рос. «достоверный»), натомість credendum позначає лише те, у що в принципі «можна повірити». Що ж до менш категоричного прикметника «ймовірний», то він зарезервований нами для перекладу латинського «probabilis» (див. примітку 32 нижче).



Припустимо, що це джерело інформації про вчення стоїків можна було б запідозрити у певній «необ'єктивності» через відому прихильність Цицерона до їхніх конкурентів з «академічної» школи. Але наявність такої логічної моделі у вченні стоїків підтверджують і інші, більш незалежні свідчення — зокрема, така заувага Діогена Лаерція про одного з лідерів уже пізнішої «Середньої Стої»: «Діалектикою, на думку Посидонія, є знання того, що є істинним, що хибним, а що не є ані тим, ані тим» (ЖФ 7.62)<sup>9</sup>.

Отже, різниця між епістемологічними настановами цих, здавалося б, непримиренних опонентів — шкіл «академіків» та стоїків — насправді ґрунтувалася на їхній спільній відмові неухильно дотримуватися «закона виключеного третього» у тій жорсткій формі, в якій його висунув Аристотель. Існування чогось середнього «понад істинне та хибне» насправді визнавали як ті, так і ті; розбіжність же між ними починалася там, де поставало питання про бодай спорадичну доступність людині не лише цієї серединної зони, але й традиційних пізнавальних «крайнощів» (однозначно хибного та однозначно істинного). Стоїки, починаючи від самого Зенона, обстоювали, *бодай як виняток*, можливість отримання *хоча б мудрою* людиною так званих «каталептичних» (букв. «схоплювальних») вражень, до яких — згідно зі знаменитим і неодноразово повторюваним формулюванням Зенона — слід було відносити кожне «враження, так відбите тим, звідки воно є, як воно не могло б бути /відбите/ тим, звідки воно не є» (АК 2.6.18<sup>10</sup>; пор. також ЖФ 7.50). Натомість Пірон та «академіки» вбачали у цій «середині між істиною та хобою» всю тотальність людського пізнання, заперечивши при цьому (наскільки категорично — питання окреме й непросте) спроможність навіть і мудрої людини «схопити» у своєму пізнанні бодай щось непохитне й цілковито однозначне.

Ось тут і відбулася та категоризація дієслів ἐπίσχω та ἐπέχω (в одному зі значень — «стримувати, затримувати, зупинитися»), честь якої Діоген Лаерцій в одному місці однозначно приписує Аркесилаю: мовляв, він «перший став **утримуватися** від стверджування, коли тези суперечили /одна одній/» (ЖФ 4.28)<sup>11</sup>. Щоправда, в іншому місці Лаерцій, у звичному для себе стилі, суперечить щойно цитованій власній тезі, визначаючи осередням філософії Пірона (з посиланням на Асканія Абдерського) саме «несхоплення та **утримання**» (ἀκαταληψίας καὶ ἐποχῆς — ЖФ 9.61) — при тому, що Пірон народився приблизно на 45, а помер приблизно на 30 років раніше за Аркесилая. Але, враховуючи зазначений тим самим Лаерцієм

<sup>9</sup> Διαλεκτικὴ δὲ ἐστὶν, ὡς φησὶ Ποσειδώνιος, ἐπιστήμη ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐθετέρων.

<sup>10</sup> visum igitur impressum effictumque ex eo, unde esset, quale esse non posset, ex eo, unde non esset.

<sup>11</sup> πρῶτος ἐπίσχων τὰς ἀποφάσεις διὰ τὰς ἐναντιότητάς τῶν λόγων.

вплив вчення Пірона на Аркесилая (4.33)<sup>12</sup>, можна побачити певну правду в обох цих твердженнях (наприклад, розтлумачивши перше з них як вказування на першість Аркесилая лише серед керманічів Академії) — а за одним разом і пересвідчитися, що історично між так званим «пірронічним» та «академічним скептицизмом» зовсім не було такого провалля, яке згодом (не без впливу Секста Емпірика) почали майже одностайно вималювати модерні коментатори.

До останнього сюжету ми ще повернемося трохи пізніше. Але спочатку зазначимо, що в критиці «академіків» стоїками, як її відтворено у вже згаданому творі Цицерона, добре простежується відлуння цитованих вище логічних побудов Аристотеля — і водночас наведено деякі цікаві прийоми захисту самих «академіків» від беззастережного застосування проти них законів несуперечності та виключеного третього.

Лукул, якого в другій книзі «Академії» змальовано як шанованого опонента Цицерона і прихильника стоїчної школи, намагається спростувати теорію пізнання «академіків» саме тим, що вганяє її в класичну Аристотелеву бінарну логіку: «Яким є критерій істини та хиби, якщо ми не маємо жодного уявлення про істинне та хибне, позаяк їх неможливо розрізнити? Адже, якщо маємо (таке уявлення), мусить бути різниця між правильним та неправильним, і так само між істинним та хибним. Якщо ж різниці немає, неможливий жодний критерій, і неможливо тому, хто має істинне чуттєве враження, спільне з хибним, мати бодай якесь судження і бодай якусь ознаку будь-якої істини» (АК 2.11.33)<sup>13</sup>. Водночас Лукул намагається відхилити типову відповідь «академіків», мовляв, не знаючи істини, вони все ж орієнтуються на те, що видається «правдоподібним» (*veri simile videatur*), і таким чином «наближаються до самої істини» (*ad verum ipsum aut quam proxime accedant*)<sup>14</sup>: «Адже для впевненості їм потрібно знати ознаку істини; якщо ж вона є темною і прихованою, якої істини вони збираються сягнути? І що може бути настільки ж абсурдним, як їхня відмовка: «Це є знак чи свідчення такої-ось речі, і я йому слідуватиму, але, можливо, те, що ним позначене, є або хибним, або взагалі нічим?»

<sup>12</sup> ἀλλὰ καὶ τὸν Πύρωνα κατὰ τινὰς ἐζηλώκει.

<sup>13</sup> Quae ista regula est veri et falsi, si notionem veri et falsi, propterea quod ea non possunt internosci, nullam habemus? Nam si habemus, interesse oportet ut inter rectum et pravum, sic inter verum et falsum. Si nihil interest, nulla regula est nec potest is, cui est visio veri falsique communis, ullum habere iudicium aut ullam omnino veritatis notam. Переклад «visio» як «чуттєве враження» зумовлений тим, що в тексті «Академії» цим терміном скрізь позначається не суто зорове враження («візія»), а будь-яке чуттєве враження (явище) загалом.

<sup>14</sup> Попри дещо різні конотації українських термінів «правда» та «істина», в цій статті їх вживано як повні синоніми; їхнє розрізнення є окремою проблемою, яка наразі не є для нас принциповою.

(АК 2.11.36)<sup>15</sup>. На додачу, Лукул звинувачує «академіків» також і в порушенні закону несуперечності, оскільки вони одночасно дотримуються двох «кричуще суперечливих» тверджень: перше, що «деякі враження є хибними» — з чого випливає, що деякі, навпаки, є істинними, — і водночас, що «немає різниці між хибними та істинними враженнями». Але ж з першої тези випливає, що така різниця існує — а отже, перше та друге жодним чином не узгоджуються одне з одним (АК, 2.14.44)<sup>16</sup>.

Іншими словами, або ми визнаємо різницю між істиною та хибою, і тоді між ними вже не залишається нічого «третього» й «середнього» — або ми не визнаємо цієї різниці, і тоді фактично руйнується все, бо все з усім змішується до купи. В останньому разі уявний мудрець (довкола образу якого і точиться вся дискусія) не зможе варіювати ступінь своєї згоди з різними явищами: «якщо між враженнями немає різниці, він буде утримуватися або завжди, або ніколи» (АК 2.17.53)<sup>17</sup>.

Наскільки змістовно доречними є такі закиди? Ми побачимо це, коли докладніше розглянемо, що, власне, означає «утримання» для самих «академіків». Нині ж додамо, що і Цицерон, захищаючи позицію «академіків» (його відповіді Лукулу присвячена заключна частина другої книги «Академії»), не обминув нагоди піддати критиці засадничі для його опонентів принципи класичної Аристотелевої логіки. Зупинимось тут лише на двох його зустрічних закидах, логічна сила яких — судячи зі свіжих публікацій в англomовній філософській періодиці — не втратила своєї актуальності й до нашого часу. Першим є посилання на логічні парадокси, наявність яких ставить перед прибічниками «закону виключеного третього» очевидно нерозв'язну для них дилему:

«Вочевидь, засадою діалектики є те, що все сказане (те, що називають ἀξίωμα, тобто висловлювання) є або істинним, або хибним; що ж тоді? істинним чи хибним є /висловлювання/: «Якщо ти кажеш, що брешеш, і кажеш правдиво, ти брешеш»? Звісно ж, скажуть, що це «нерозв'язне». Наскільки ж це бридко, порівняно з тим, як ми кажемо «не схоплюється» і «не сприймається».

Але я облишу це і спитаю інше: якщо таке неможливо розв'язати і для цього не знайдено жодного рішення, аби уможливити відповідь, є воно іс-

<sup>15</sup> Ut enim confidant, notum iis esse debebit insigne veri, quo obscurato et oppresso quod tandem verum sibi videbuntur attingere? Quid autem tam absurde dici potest quam cum ita locuntur: 'Est hoc quidem illius rei signum aut argumentum et ea re id sequor, sed fieri potest ut id, quod significatur, aut falsum sit aut nihil sit omnino'?

<sup>16</sup> Maxime autem convincuntur, cum haec duo pro congruentibus sumunt tam vehementer repugnantia: primum esse quaedam falsa visa: quod cum volunt, declarant quaedam esse vera: deinde ibidem, inter falsa visa et vera nihil interesse. At primum sumpseras, tamquam interesset: ita priori posterius, posteriori superius non iungitur.

<sup>17</sup> Si enim inter visa nihil interesset, aut semper sustineret aut numquam.

тинним чи хибним, де ж тоді /опиняється/ таке визначення: «висловлювання є тим, що є або істинним, або хибним?»» (АК 2.29.95)<sup>18</sup>.

«Я не можу збагнути, — підсумовує Цицерон кількома сторінками нижче, — як можна судити, що «якщо світло, світло» є істинним — з тієї причини, що, як кажуть, все, що висновується із самого себе, є істинним — але не судити так само про «якщо брешеш, брешеш», виведене у той самий спосіб. Отже, або я судитиму і те і це, або ані те, ані це» (АК 2.30.98)<sup>19</sup>. Те саме можна висловити і у формі розгорнутого силогізму, порівнявши між собою формули «Якщо ти говориш, що зараз світло, і говориш істину, то світло; але ти говориш, що зараз світло, і говориш істину; отже, світло» — і «Якщо ти істинно говориш, що брешеш, то брешеш; але ти істинно говориш, що брешеш; отже, брешеш» (АК 2.30.96)<sup>20</sup>.

Іншою складною логічною проблемою, висунутою Цицероном проти «закона виключеного третього», є істинність висловлювань про майбутнє (яку також продовжують жваво обговорювати в сучасній логіці). Цицерон і тут не стільки описує власні полемічні винаходи, скільки підсумовує доречні винаходи своїх попередників — цього разу звертаючись до авторитету Епікура. З приводу тези «Гермарх завтра або житиме, або не житиме» (aut vivet cras Hermarchus aut non vivet) «діалектики», каже Цицерон, безумовно зазначили б, що «все, що розділене на кшталт «або так, або ні», є не лише істинним, а й необхідним» (omne, quod ita diiunctum sit, quasi 'aut etiam aut non', non modo verum esse, sed etiam necessarium). Епікур же відповідав на це так: «Якщо... я визнаю, що одне з двох є необхідним, буде необхідним,

<sup>18</sup> Nempe fundamentum dialecticae est, quidquid enuntietur (id autem appellant ἀξιωμα, quod est quasi effatum), aut verum esse aut falsum; quid igitur? haec vera an falsa sunt: 'Si te mentiri dicis idque verum dicis, mentiris'? Haec scilicet inexplicabilia esse dicitis. Quod est odiosius quam illa, quae nos non comprehensa et non percepta dicimus.

Sed hoc omitto, illud quaero: si ista explicari non possunt, nec eorum ullum iudicium invenitur, ut respondere possitis verane an falsa sint, ubi est illa definitio: 'effatum esse id, quod aut verum aut falsum sit'?

<sup>19</sup> nec reperio quo modo iudicem 'si lucet, lucet,' verum esse ob eam causam, quod ita didici, omne, quod ipsum ex se conexum sit, verum esse, non iudicem 'si mentiris, mentiris,' eodem modo [esse] conexum. Aut igitur hoc et illud aut, nisi hoc, ne illud quidem iudicabo.

<sup>20</sup> Quo modo igitur hoc conclusum esse iudicas: 'Si dicis nunc lucere et verum dicis, lucet; dicis autem nunc lucere et verum dicis: lucet igitur.' Probatis certe genus et rectissime conclusum dicitis. Itaque in docendo eum primum concludendi modum traditis. Aut quidquid igitur eodem modo concluditur probabitis aut ars ista nulla est. Vide ergo hanc conclusionem probaturusne sis: 'Si dicis te mentiri verumque dicis, mentiris; dicis autem te mentiri verumque dicis, mentiris igitur.' Цікаво, що честь відкриття цих парадоксів Цицерон приписує не «академікам», а одному з фундаторів стоїцизму Хрисипу (АК 2.30.96), не забувши додати при цьому, що Хрисип «і сам не зміг їх розв'язати».

що завтра Гермарх або житиме, або не житиме; але в природі речей немає жодної такої необхідності» (АК 2.30.97)<sup>21</sup>.

Звичайно ж, нашим завданням у цій розвідці не є ані розв'язання наведених Цицероном логічних складнощів, ані, навпаки, констатація їхньої нерозв'язності. У цьому разі для нас важливим було побачити сам взаємозв'язок між суворими канонами Аристотелевої логіки та проблемою епістемологічного «утримання», легітимація якого неодмінно тягне за собою певну проблематизацію зазначених канонів. Можна сказати, що «академік» чи пірроніст, здійснюючи акт власного «утримання», постає у ролі того самого «третього», яке, за відомою максимом класичної логіки, взагалі не має бути «даним» («*tertium non datur*» — традиційне і найкоротше формулювання «закону виключеного третього»).

Залишилося додати, що обрання «академіком» чи пірроністом зазначеної нами «третьої» позиції має не лише логічний, а й беззаперечний етичний вимір. На підтвердження цього достатньо згадати відомий опис «розв'язання» академіком уявної суперечки між Зеноном та Епікуром, який, хоча й не без іронії, наводить Августин в своєму творі «Проти академіків»<sup>22</sup> (книга 3, розділ 7) з посиланням на ту ж таки «Академію» Цицерона. За логікою цього опису, як Зенон, так і Епікур вважатимуть «академіка» — наприклад, Аркесилая — безумовно «кращим», ніж вони вважають одне одного, оскільки «академік», не ставши на бік *жодного* з них, водночас скаже обом, що він *не відкидає* їхні погляди, оскільки вони потребують ще подальшого «розгляду»<sup>23</sup>. Так епістемологічний нейтралітет «академіків» робить їх природними претендентами на роль якщо не «третьейських суддів», то принаймні гнучких посередників, здатних амортизувати, здавалося б, цілковито непримиренні «лобові» зіткнення двох опонентів, які обидва сповідують однозначність постульованої Аристотелем подвійної альтернативи (між «так» і «ні» й між істиною та хибою), але накладають ці дві бінарні опозиції одна на одну у діаметрально протилежний спосіб. Але можливо і зворотнє: філософ, безумовно впевнений у своєму володінні істиною (як-от той самий Августин), ставитиметься до такого гатунку «посередників» зі ще більшою антипатією, ніж він ставиться до своїх

---

<sup>21</sup> Si enim, inquit, alterutrum concessero necessarium esse, necesse erit cras Hermarchum aut vivere aut non vivere; nulla autem est in natura rerum talis necessitas.

<sup>22</sup> Надалі в тексті — ПА.

<sup>23</sup> Roga nunc stoicum, qui sit melior; Epicurusne qui delirare illum clamat, an Academicus qui sibi adhuc de re tanta deliberandum esse pronuntiat. Nemo dubitat Academicum praelatum iri. Rursus te ad illum converte, et quaere quem magis amet; Zenonem, a quo bestia nominatur; an Archesilam, a quo audit: Tu fortasse verum dicis, sed requiram diligentius. Nonne apertum est totam illam porticum insanam, Academicos autem prae illis modestos cautosque homines videri Epicuro?

«звичайних» опонентів: адже ці другі принаймні поділяють з ним переконання в однозначності альтернативи «істинне/хибне», натомість перші самою своєю наявністю підважують чіткість і ясноту будь-якої «бінарної» картини пізнання та навколишнього світу.

### Як і від чого утримувалися античні скептики

Скласти єдину й послідовну картину «утримання», як його сповідували ті античні філософи, що їх ми нині загалом називаємо «скептиками», практично неможливо. На заваді такій спробі стають не лише фрагментарність збережених до нашого часу текстів, але й широке розмаїття версій «утримання», яких свого часу дотримувалися різні керманічі пост-Платонової Академії та різні послідовники Пірона. Все, що ми можемо зробити у цій статті, — це спробувати реконструювати найбільш досконале і захищене від критики розуміння «утримання», як його можна уявити собі за текстами Цицерона, Діогена Лаерція та Секста Емпірика. Головну увагу ми приділимо «Академії» Цицерона, оскільки цей текст, серед усіх названих, досі користувався найменшою увагою вітчизняних дослідників<sup>24</sup>.

Висловлені в Цицероновому творі закиди проти «академічного» принципу «утримання» можна підсумувати таким чином. Якби «академіки» справді цілковито утримувалися від «погодження» з будь-чим як істинним, вони змушено були б абсолютно бездіяльними, бо не мали б жодної підстави реагувати на кожне отримане ними чуттєве враження у саме такий, а не інший спосіб. Посилання «академіків» на «правдоподібне» є марними, бо визнання чогось як «подібного до істини» має сенс лише за наявності дієвого критерію самої істини; але наявність такого критерію підриває сам принцип тотального «утримання», оскільки автоматично санкціонує визнання одних явищ як істинних і заперечення інших як хибних. Крім того, логічною пасткою для «академіків» є сама універсальність проголошеного ними принципу «утримання»: якщо вони дотримуються цього принципу, то, отже, вважають його істинним, припускаючись при цьому ще однієї перформативної суперечності — заперечуючи доступ людини до істини на словах, вони сповідують його на практиці й аж ніяк не утримуються у питанні доречності власного прагнення утримуватися.

Остання теза проти «академіків» настільки вкоренилася в античному філософському обігу, що її можна знайти навіть і на початку «Піронічних підвалин»<sup>25</sup> Секста, у складі відомого розподілу всієї філософії на догматичну, академічну та скептичну:

<sup>24</sup> Перший російський переклад цього твору з'явився лише 2004 року [Цицерон, 2004]. Українського перекладу досі немає і, наскільки мені відомо, його підготовка в Україні наразі ніким не планується.

<sup>25</sup> Надалі в тексті — ПП.

«Ті, хто шукає якусь річ, або доходять того, щоб знайти належне, або доходять заперечення знаходження і погоджуються з неосязнністю /цієї речі/, або наполегливо шукають /далі/. Тому також і щодо того, чого дошукується філософія, одні заявляли, що знайшли істину, інші стверджували, що здобути її неможливо, інші досі шукають. Тих, хто вважає, що знайшли, називають особливим ім'ям «догматики» — наприклад, Аристотеля, Епікура, стоїків та деяких інших; про неосязнність стверджували Клітомах, Карнеад та інші академіки; шукають же скептики» (ПП 1.1-3)<sup>26</sup>.

Звісно ж, якби вчення «академіків» справді зводилося до однозначної констатації «неможливості знаходження істини», розбиратися з ними було б так само легко, як розбирається у Тургенєва Рудін з провінційним «скептиком» Пігасовим:

- «— Чудово! — вимовив Рудін, — отже, по-вашому, переконань немає?
- Немає — і не існує.
- Це ваше переконання?
- Так.
- Як же ви кажете, що їх немає? Ось вам вже одне для першого разу».

[Тургенєв, 1961: с.24].

Але насправді, як засвідчує у Цицерона критик «академіків» Лукул, ця логічна пастка була знайомою ще Карнеаду, який уникав її у такий спосіб:

«Коли Антипатр (...) сказав, що тому, хто стверджує неможливість нічого збагнути, послідовно було б сказати, що це єдине можливо збагнути, а все решту неможливо, Карнеад рішуче протистояв цьому (...): той, хто заперечує, що є щось, що можна збагнути, не робить з цього винятків — а отже, необхідно, що навіть і саме це, не будучи винятком, жодним чином не може бути осягненим і збагненим» (АК 2.9.28)<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Τοῖς ζητοῦσι τι πράγμα ἢ εὐρεῖν ἐπακολουθεῖν εἰκὸς ἢ ἀρνησὶν εὐρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν ἢ ἐπιμονὴν ζητήσεως. διόπερ ἴσως καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ζητουμένων οἱ μὲν εὐρηκεῖν τὸ ἀληθὲς ἔφασαν, οἱ δ' ἀπεφάναντο μὴ δυνατὸν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι, οἱ δὲ ἔτι ζητοῦσιν. καὶ εὐρηκεῖν μὲν δοκοῦσιν οἱ ἰδίως καλούμενοι δογματικοί, οἷον οἱ περὶ Ἀριστοτέλην καὶ Ἐπίκουρον καὶ τοὺς Στωικοὺς καὶ ἄλλοι τινές, ὡς δὲ περὶ ἀκαταλήπτων ἀπεφάναντο οἱ περὶ Κλειτόμαχον καὶ Καρνεάδην καὶ ἄλλοι Ἀκαδημαῖκοι, ζητοῦσι δὲ οἱ σκεπτικοί.

<sup>27</sup> Sed Antipatro hoc idem postulanti, cum diceret ei, qui adfirmaret nihil posse percipi, consentaneum esse unum tamen illud dicere percipi posse, ut alia non possent, Carneades acutius resistebat; nam tantum abesse dicebat, ut id consentaneum esset, ut maxime etiam repugnaret: qui enim negaret quicquam esse quod perciperetur, eum nihil excipere: ita necesse esse, ne id ipsum quidem, quod exceptum non esset, comprehendi et percipi ullo modo posse.

До запропонованого українського перекладу неодмінно слід додати, що в контексті Цицеронової «Академії» латинське дієслово «percipi» означає не просто «сприйняти» (якби це було так, вийшло б, що «академіки» заперечують загалом всі чуттєві враження), а радше «збагнути» («зрозуміти, дізнатися, осягнути») — тобто, «сприймаючи» дещо інтелектом або чуттями, з гарантованою адекватністю «сприйняти» його як істинне.

Варто зазначити, що ця реакція Карнеада насправді повністю відповідає позиції з цього приводу самого Секста, для якого такі вислови, як «все оманне» (πάντα ἐστὶ ψευδῆ) та «ніщо не істинне» (οὐδέν ἐστὶν ἀληθές), говоряться скептиком «не догматично» через те, що всі ці його висловлювання «самі себе обмежують» (ἐαυτὴν συμπερίγραφεῖ) (ПП 1.14).

Втім, якщо скептик «не може збагнути» навіть і того, що «нічого не можна збагнути», і не наполягає на істинності тези «ніщо не істинне», в якому статусі він взагалі висловлює все сказане? З точки зору бінарної Аристотелевої логіки, така «послідовність» неминуче виглядає як невдала спроба уникнути самосуперечності ціною або нісенітничі, або самоспростування (залежно від того, чи будемо ми тлумачити відмову скептики від визнання істинності тези «ніщо не істинне» як фактичне визнання ним, за правилом логічного квадрата, істинності тези «дещо істинне»). З точки ж зору самого скептики, ситуація зовсім не виглядає для нього патовою. Але розглянути її в альтернативному світлі ми зможемо лише за умови визнання нами базової для скептики світоглядної настанови: тотального розподілу світу на «те, що є» і «те, що видається».

Досконалої прозорості ця настанова набуває у Секста, який на початку «Піронічних підвалин» визначає «скептичну силу» або «сутність скепсису» (ἡ σκεπτικὴ δύναμις)<sup>28</sup> як «протиставлення усіма можливими способами /= усіма можливими тропами/ того, що являється /= «феноменів»/, і того, що мислиться /= «ноуменів»/» (ἀντιθετικὴ φαίνομένων τε καὶ νοουμένων καθ' οἷονδήποτε τρόπων) (ПП 1.8). Але і в цьому разі текст Цицерона засвідчує, що думка описаних ним «академіків» насправді розвивалася у цілком подібному напрямку. Варіація цієї думки, викладена Цицероном, має для нас ще й ту цінність, що безпосередньо пов'язує зазначену двоплановість з настановою «утримання»:

«Виклавши це, він /Клітомах/ додає, що про утримання мудрецем згоди говорять двояко: в одному плані — розуміючи це так, що він ні з чим не погоджується цілковито<sup>29</sup>, а в іншому — що він утримується, відповідаючи, схвалює він чи відкидає, аби і не заперечити дещо, і не стверджувати; у такий спосіб він і задовольняє одному, ні з чим не погоджуючись, і утримує інше, слідує за ймовірністю, і щоразу, як вона з'являється або зникає,

<sup>28</sup> Українське «сила» годиться тут для перекладу грецького δύναμις в тому нині маловживаному сенсі, в якому воно застосовувалося, наприклад, у «Харківських байках» Сквороди: як позначення найсуттєвішого, головного, чи сутності чогось.

<sup>29</sup> У згаданому вище російському перекладі цей ключовий для розуміння фрагмента зворот тлумачиться помилково: «...когда имеется в виду, что он вообще ни с чем не соглашается» [Цицерон, 2004: с. 171]. В англійському перекладі Гариса Рекгема це місце відтворене більш обережно: «... one when the meaning is that he gives absolute assent to no presentation at all» [Cicero, 1933: p. 601].



він може відповісти або «так», або «ні». Позаяк же визнано, що той, хто утримується від згоди з усіма речами, все ж зрушується і якимось діє, залишаються враження такого роду, що вони спонукають до дії: і так само, коли нас розпитують, ми можемо відповісти так чи інакше, відповідно до роду цього враження, але без згоди: але так схвалюються не будь-які враження, а ті, яким ніщо не перешкоджає» (АК 2.32.104)<sup>30</sup>.

Отож, скептик, не чинячи опору, слідує всьому, що «видається» йому на чуттєвому чи інтелектуальному рівні й тим «спонукає» його до відповідної дії чи відповідного висловлювання, — і водночас цілковито «утримується» від згоди з будь-яким отриманим ним «очевидним» враженням, наскільки воно розглядається, в душі «догматиків», як істинна чи хибна ознака чогось «неочевидного». Відповідно, коли скептик висловлює «із самообмеженням» тезу «ніщо не істинне», це слід розуміти таким чином: «мені *видається*, що «ніщо не істинне», і наразі ніщо не перешкоджає такому моему інтелектуальному враженню, що дає мені змогу діяти, виходячи зі схвалення цієї тези; але, не надаючи згоди нічому неочевидному, я так само не надаю згоди і ствердженню про те, що ніщо не є істинним *насправді*».

Саме першого плану, тобто «плану явищ», і стосуються такі підозрілі, на думку опонентів, вислови «академіків», як «*veri similis*» (правдоподібний) та «*probabilis*» (ймовірний)<sup>31</sup>. Непорозуміння довкола цих термінів можна було б, за бажання, зняти доволі легко, якщо уточнити їх так: «*veri similis*» означає не «подібний до правди», а «такий, що видається правдивим» (але згодом може вже таким не видаватися), а «*probabilis*», цілком буквально, означає всього лише «такий, що піддається випробуванню» (тобто «такий, що його схвалення наразі справджується з практичної точки зору»)<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Quae cum exposuisset, adiungit dupliciter dici adsensus sustinere sapientem: uno modo, cum hoc intelligatur, omnino eum rei nulli adsentiri: altero, cum se a respondendo, ut aut approbet quid aut improbet, sustineat, ut neque neget aliquid neque aiat; id cum ita sit, alterum placere, ut numquam adsentiatur, alterum tenere, ut sequens probabilitatem, ubicumque haec aut occurrat aut deficiat, aut 'etiam' aut 'non' respondere possit. Etenim cum placeat eum qui de omnibus rebus contineat se ab adsentiendo, moveri tamen et agere aliquid, reliquit eius modi visa, quibus ad actionem excitemur: item ea, quae interrogati in utramque partem respondere possimus, sequentes tantum modo, quod ita visum sit, dum sine adsensu: neque tamen omnia eius modi visa approbari, sed ea quae nulla re impedirentur.

<sup>31</sup> Я свідомо наводжу не грецькі вислови керманічів Академії, а їхні підібрані Цицероном латинські аналоги — враховуючи і самостійну вартість твору Цицерона, і також подальшу полеміку саме з ним Августина в його діалозі «Проти академіків», якому буде присвячено наступний розділ цієї статті.

<sup>32</sup> Переклад «*probabilis*» як «ймовірний» має той недолік, що може спровокувати небажані конотації, пов'язані з модерним математичним розумінням ймовірності (як співвідношення загальної кількості розглянутих випадків та кількості випадків певного роду). Але альтернативний переклад «вірогідний», з урахуванням його сучасного узусу (див. примітку 8), привносить і в цей контекст надто багато певності, що у цьому разі є ще менш бажаним.

Жоден «критерій істини» при цьому непотрібний, оскільки рішення про правдоподібність певного враження приймається людиною спонтанно, «за відсутності протипоказань», а не внаслідок певного міркування (останнє вже означало б перехід на рівень «мислимого», тобто цілковито неочевидного).

Ми вже бачили, що в логічному плані сильним кроком Цицерона на захист позиції «академіків» виявилася проблематизація істинності тверджень про майбутнє. Так само в практичному плані добрим поясненням того, що може означати «ймовірне без істини», у Цицерона стає приклад з людиною, яка збирається здійснити морську подорож:

«Справді: коли мудрець сходить на корабель, хіба ж він має в душі осягнення і може збагнути, що він допливе, як наміряється? невже це можливо? Але якщо він зараз відправляється звідси в ПUTEОЛИ, на відстань тридцять стадій, на надійному кораблі, з добрим керманічем, за цієї тиші, буде видаватися ймовірним, що він допливе туди щасно. На підставі таких вражень він обере собі план і діяльності, і бездіяльності» (АК 2.31.100)<sup>33</sup>.

Залишилося хіба додати, що мудрець, яким його змальовують «академіки», мав би ставитися до всіх без винятку життєвих ситуацій та питань саме так, як він природно поставився б до питання, «чи допливе він до ПUTEОЛ» за вказаних Цицероном обставин: мовляв, «може й ні — і тому я утримуюся від ствердної (втім, як і від заперечної) відповіді на таке питання; але видається, що так, і це є для мене достатньою підставою діяти відповідно».

Збудована таким чином картина скептичного «утримання» зовсім не була чимось втаємниченим і доступним лише вузькому колу обізнаних, про що свідчить цілком адекватний опис засадового принципу такої позиції також і у Діогена Лаерція: «ми встановлюємо явища, але не те, що вони і є такими /як видаються/; ми відчуваємо, що вогонь пече, але утримуємося щодо того, чи він має пекучу природу» (ЖФ 9.104). Видається, що цей погляд є достатньо виваженим і добре захищеним від усіх закидів, які висували проти «академіків» та піроністів їхні античні опоненти. Але у творі Августина «Проти академіків» уже багатовікова на той час суперечка докола «академічного скептицизму» набула істотно нового звучання.

### Чи існує щось, чого людина не може не знати?

Полемізуючи з «академіками», Августин заторкує проблему «утримання» лише побіжно, на позір не приділяючи їй значної уваги. Але це не означає, що вказана проблема для нього є малозначущою.

<sup>33</sup> Quid enim? conscendens navem sapiens num comprehensum animo habet atque perceptum se ex sententia navigaturum? qui potest? Sed si iam ex hoc loco proficiscatur Puteolos stadia triginta, probro navigio, bono gubernatore, hac tranquillitate, probabile ei videatur se illuc venturum esse salvum. Huius modi igitur visis consilia capiet et agendi et non agendi...

Августин просто пересуває полемічні наголоси, виходячи з такої логіки: для «академіків» утримання було логічним наслідком їхнього переконання, що неможливо нічого знати; отже, якщо буде доведено, що є речі, яких жодна людина не може не знати, з принципом утримання буде покінчено автоматично. Дати бій «академікам» саме на ґрунті проблеми знання було для Августина стратегічним і, як ми невдовзі побачимо, загалом виграшним рішенням, яке мало надзвичайно далекосяжні наслідки.

Не оминув цієї проблеми, звісно ж, і Цицерон, хоча для нього обговорення знання є радше периферійною темою, яка лише стисло підсумовує головні епістемологічні настанови «академічної» школи. Патріархом «академічного» ставлення до знання в пост-Платоновій Академії традиційно вважали Сократа, який «казав, що нічого не знає, крім цього самого /що він нічого не знає/, і тим перевершує інших, які вважають, ніби знають те, чого не знають; він же сам нічого не знає, і знає лише це» (АК 1.4.16<sup>34</sup>; аналогічно АК 2.23.74). На тлі так поданої позиції Сократа, погляд стоїків, які загалом заперечують за людьми спроможність щось знати, але роблять виняток для «мудреця»<sup>35</sup>, видається не дуже послідовним відступом; натомість природним розвитком і вдосконаленням «сократичної традиції» виглядає теза Аркесилая «немає нічого, що можна знати, /включаючи/ навіть і те саме, що залишив собі Сократ» (АК 1.12.45)<sup>36</sup>.

Фактично саме проти цієї тези і спрямовано головний полемічний удар Августина. Але цей вирішальний удар автор готує дуже ретельно і поступово. Августин починає з відтворення традиційних закидів проти «академіків», на які самі «академіки» вже встигли дати розгорнуту відповідь. Так, наприкінці сьомої частини другої книги твору Августин повторює тезу про безглуздість дотримання «академіками» правдоподібного з одночасним запереченням знання самої істини<sup>37</sup>, а наприкінці дев'ятої частини цієї ж

<sup>34</sup> nihil se scire dicat nisi id ipsum, eoque praestare ceteris, quod illi quae nesciant scire se putent, ipse se nihil scire, id unum sciat.

<sup>35</sup> At scire negatis quemquam rem ullam nisi sapientem — «Ви заперечуєте, що щось може знати хто завгодно крім мудреця» (АК 2.47.145).

<sup>36</sup> Itaque Arcesilas negabat esse quicquam quod sciri posset, ne illud quidem ipsum, quod Socrates sibi reliquisset. В іншому місці Цицерон приписує аналогічну позицію також послідовнику Демокрита Метродору Хіоському: Is, qui hunc maxime est admiratus, Chius Metrodorus initio libri, qui est de natura: 'Nego,' inquit, 'scire nos sciamusne aliquid an nihil sciamus, ne id ipsum quidem, nescire (aut scire), scire nos, nec omnino sitne aliquid an nihil sit.' — «Він казав, що заперечує, що ми знаємо, чи знаємо ми щось, чи не знаємо нічого, і навіть не знаємо того, чи знаємо ми (чи не знаємо), ані того, чи щось взагалі існує, або ж немає нічого» (АК 2.23.73).

<sup>37</sup> Ipsa res clamat similiter ridendos esse Academicos tuos, qui se in vita veri similitudinem sequi dicunt, cum ipsum verum quod sit, ignorent («Сама справа говорить, що таким чином слід сміятися над твоїми Академіками, які кажуть, що в житті слідує правдоподібному, і притому не знають, якою є сама істина»).

книги — тезу про те, що заперечення можливості знаходження істини начебто унеможлиблює (попри неодноразові запевняння піроністів!) навіть і самий її пошук<sup>38</sup>.

Звісно ж, читачеві, обізнаному в тексті «Академії» Цицерона, ці закиди навряд чи видаватимуться чимось більшим за прояв особистої несхильності конкретної особи до «академічної» позиції у філософії: адже, як ми вже бачили, на теоретичному рівні кожна такого роду теза ефективно блокується контраргументами Клітомаха чи Карнеада. Але головна аргументація Августина розгортатиметься далі — у третій і останній книзі твору. Початок справжнього наступу знаменує введення автором принципово нового об'єкта знання мудреця, яким виявляється... його власна мудрість. Зокрема, Августин пропонує визначити різницю між мудрецем та філософом так: «той /мудрець/ знає мудрість, а той /філософ//лише/ бажає її знати» (*alter scit sapientiam, alter scire desiderat*). Отримавши згоду на це формулювання свого опонента Аліпія, Августин далі методично «дотискає» його традиційною бінарною логікою. Наприклад, щойно Аліпій погоджується, що мудрецю таки мусить «видаватися», ніби він знає мудрість (*videtur sibi scire*), ця його поступка негайно викликає подальший наступ Августина: «Але тому, кому видається, що мудрий знає мудрість, не може видаватися, що мудрий не знає нічого» (*Cui ergo videtur sapientem, scire sapientiam, non utique videtur nihil scire sapientem* — ПА 3.3.6). Так, крок за кроком, Августин доходить висновку, що «академікам», мірою їхньої мудрості, не могло не «видаватися», що вони «знають мудрість» — і рівно цією мірою йому з ними взагалі немає про що сперечатися: «Адже і мені, як і їм, видається, що мудрий знає мудрість. Вони тільки умовляють утриматися від згоди /з власними враженнями/. «Нам-бо так видається», говорять вони; «але ж ми нічого не знаємо» — коли я проголошую, що знаю» (ПА 3.5.12)<sup>39</sup>.

Врешті-решт, питання про доступність знання мудрецеві зводиться в Августина до питання, чи погоджується мудрець із тим, що знає власну мудрість. Але пов'язана з цим чергова Августинова дилема виглядає для академіка аж зовсім невтішною: «Отже, тут або академік переможе мудрість, і

<sup>38</sup> *Tunc ergo nescis, nihil me certum adhuc habere quod sentiam, sed ab eo quaerendo Academicorum argumentis atque disputationibus impediri? (...) Nisi ergo prius tam mihi persuasero verum posse inveniri, quam sibi illi non posse persuaserunt; non audebo quaerere, nec habeo aliquid quod defendam* («Отож, хіба ти не знаєш, що я досі ще не дізнався нічого певного, а дошукуватися його мені перешкоджають аргументи та міркування академіків? ...Таким чином, якщо я раніше не переконаю себе, що істину можна знайти, так само як ті переконали себе, що це неможливо, не бажатиму й шукати, й не матиму нічого, що захищав би»).

<sup>39</sup> *Nam ut mihi, ita etiam illis videtur, sapientem scire sapientiam. Sed tamen ab assensione illi temperandum monent. Videri enim sibi tantum dicunt; scire autem nullo modo: quasi ego me scire profitear.*

буде переможений мною, бо /в такому разі він/ не буде мудрим — або /він/ буде перевершений нею, і тоді ми встановимо, що мудрий погоджується з мудрістю. Таким чином, або академік не мудрий, або мудрий із чимось погоджується (...) Якщо ж спитаєш, де він знайде цю мудрість, відповім: в собі самому» (ПА 3.14.31)<sup>40</sup>.

На останню фразу нам варто звернути особливу увагу, бо вона насправді містить у собі ключову тезу, від якої залежить весь результат цього полемічного двобою. Адже підставою і запорукою переможного наступу Августина на позицію «академіків» стає здійснена ним чи не вперше у європейській філософії *інтеріоризація об'єктів знання*<sup>41</sup>. Впродовж усієї третьої книги свого твору Августин наполегливо шукає в людській свідомості подібні «внутрішні» об'єкти, і в підсумку — здається, радше інтуїтивно, ніж систематично — знаходить щонайменше три типи таких об'єктів, присвячуючи кожному з них доволі палкий та розлогий захист. Перший з трьох, як ми вже переконалися, становить сама мудрість; до другого ж належать істини суто логічного порядку, як-от та, що її так чи так схоплюють вичерпні диз'юнктивні твердження. Коментуючи Зенонове визначення знання, Августин, зокрема, зауважує: «адже знаємо, що воно або істинне, або хибне: відтак, не /можна сказати, що ми/ не знаємо нічого» (*scimus enim aut veram esse, aut falsam: non igitur nihil scimus* — ПА 3.9.21).

Щоправда, цей конкретний приклад, з точки зору «академіків», не можна вважати цілковито невразливим, оскільки у відповідь «академік» міг би сказати (посилаючись, зокрема, й на того ж таки Зенона), що існує цілий клас тверджень, які не є ані істинними, ані хибними. Але згодом Августина вдається знайти кращі приклади, від яких будь-якому «академіку» відкараскатися було б значно складніше. «Маю ж-бо певність, — каже Августин трохи нижче, — що світ або один, або не один; і якщо не один, кількість [світів] або скінченна, або нескінченна. Нехай Карнеад пояснить, що це твердження схоже на хибне» (ПА 3.10.23)<sup>42</sup>. Або ще нижче: «мені, недолугому й нетямущому, все ж дозволено знати, що мета людського блага, в якій і полягає блаженне життя, або є нічим, або є в душі,

---

<sup>40</sup> *Aut enim in hoc certamine Academicus vincet sapientiam: et a me vincetur, quia non erit sapiens: aut ab ea superabitur; et sapientem sapientiae consentire docebimus. Aut igitur sapiens Academicus non est, aut nonnulli rei sapiens assentietur (...) Si quaeres ubi inveniat ipsam sapientiam; respondebo, In semetipso.*

<sup>41</sup> Пріоритет Августина стосовно цього побіжно визнає Майлс Бюрнеят, який вважає Августина «першим філософом, який вирізняє як щось, що ми знаємо, безумовно суб'єктивні стани, і вирізняє їх як такі, що дають нам певне знання, тому що вони є суб'єктивними станами» [Burgeat, 1982: p.28]. Бюрнеят додає також, що в цьому, як і в іншому, Августин є прямим «провісником Декарта».

<sup>42</sup> *Certum enim habeo, aut unum esse mundum, aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri, aut infiniti. Istam sententiam Carneades falsae esse similem doceat.*

або в тілі, або і там і там. Викрий мене, якщо можеш, у тому, що я цього не знаю» (ПА 3.12.27)<sup>43</sup>.

Захищаючи своє знання такого роду альтернатив від можливих атак з боку уявного «академіка», Августин дозволяє собі лише один відступ від подвійної Аристотелевої альтернативи «так-ні / істинно-хибно»: він *утримується* від негайного накладання цих двох альтернатив одна на одну. Але це «утримання», на відміну від утримання «академіків», постає вже як суто технічний прийом, який насправді дає Августинові змогу відкрити істину другого порядку: «істинно, що істинним є або те, або це». «Але визнай щось /одне з цього/», — каже академік<sup>44</sup>. Не хочу: бо це те саме, що сказати «облиш, що знаєш, і кажи, чого не знаєш». «Але ствердження вагається». Краще нехай впевнено вагається, ніж впаде: адже воно є ясным; адже його можна назвати або істинним, або хибним. Тому я кажу, що знаю його. Ти ж, коли не заперечуєш, що таке належить до філософії, і /при цьому/ стверджуєш, що таке неможливо знати, доведи, що я цього не знаю: скажи, що ці диз'юнкції або є хибними, або мають щось спільне з хибним, через що нічого неможливо розрізнити» (ПА 3.10.23)<sup>45</sup>.

Нарешті, третім типом об'єктів, які людина, згідно з Августиним, може знати, не виходячи за межі власної свідомості, є її власні чуттєві та інтелектуальні враження. «Стверджую, — каже Августин в одинадцятій частині тієї самої третьої книги свого твору, — що людина, коли щось куштує, може щиросердно присягнутися, що знає своє відчуття, чи їй смакує добре, чи навпаки, і жодна грецька підступність не відведе її від цього знання» (ПА 3.11.26)<sup>46</sup>. Те саме, нарешті, стосується і «святого святих» античного скептицизму, яким є улюблені «академіками» інтелектуальні враження. Коли сам Цицерон, запевняє трохи далі Августин, «стверджував би таке, що людина нічого не може знати, і йому б сказали лише одне: «Отже, я знаю, що так мені й видається», він не зміг би цього спростувати»<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> ...mihi tamen tardo illi atque stulto licet interim scire, boni humani finem, in quo inhabitet beata vita, aut nullum esse, aut in animo esse, aut in corpore, aut in utroque. Hoc me, si potes, nescire convince.

<sup>44</sup> Тим самим підбурюючи опонента до традиційного способу використання Аристотелевої логіки.

<sup>45</sup> Sed assume aliquid, ait Academicus. Nolo: nam hoc est dicere, Relinque quod scis, dic quod nescis. Sed pendet sententia. Melius certe pendet quam cadit: nempe plana est; nempe iam potest aut falsa, aut vera nominari. Hanc ergo me scire dico. Tu qui nec ad philosophiam pertinere ista negas, et eorum sciri nihil posse asseris, ostende me ista nescire: dic istas disiunctiones aut falsas esse, aut aliquid commune habere cum falso, per quod discerni omnino non possint.

<sup>46</sup> Illud dico, posse hominem cum aliquid gustat, bona fide iurare, se scire palato suo illud suave esse, vel contra, nec ulla calumnia graeca ab ista scientia posse deduci.

<sup>47</sup> cui tamen asserenti, nihil scire posse hominem, si hoc solum diceretur: Scio ita videri mihi; unde id refelleret non haberet.

Останню тезу, втім, можна розцінити і як певне перебільшення: адже Цицерон, а разом з ним і вся антична скептична традиція, майже напевно «спростував» би саму доречність застосування до таких випадків відповідальної категорії знання. Античний скептик, проводячи чітку межу між «тим, що є» і «тим, що видається», водночас завжди сприймає суб'єкта пізнання як внутрішньо цілісного — як, сказати б, рухому точку зору (майже в дусі заключних пасажів Вітгенштайнового «Трактату»), для якої всі без винятку інтелектуальні та чуттєві враження становлять ту саму суцільну й непроникну стіну «феноменів», за якою ніколи не проглядають «ноумени». Августин же, явочним порядком, радикально змінює засадове бачення суб'єкта, відкриваючи в ньому «внутрішню територію», де мені, в легітимних межах «мене самого», є цілковито доступними для самоусвідомлення та самопізнання моя власна мудрість, вихідні принципи моєї логіки, а також всі мої інтелектуальні та чуттєві враження, які я можу аналізувати в самому собі, навіть відволікаючись від того, що є їхньою справжньою причиною чи підставою у зовнішньому для мене світі.

Так, змінивши деякі засадові настанови бачення людського суб'єкта, Августин не стільки розв'язав, скільки «зняв» проблему скептичного «утримання», усунувши ту єдину підставу, на якій, з точки зору Августина, тримався весь цей скептичний принцип. «Те, що слід утримуватися від згоди, видавалося правдоподібним лише з тієї причини, що видавалося правдоподібним, ніби нічого неможливо досягнути. Оскільки ж це усунуто, бо вже визнано, що мудрець може збагнути принаймні саму мудрість, не залишається жодних причин, чому б мудрець не погоджувався принаймні із самою мудрістю» (ПА 3.14.30)<sup>48</sup>.

Здавалося б, у такий спосіб зі скептичним «утриманням» покінчено назавжди. Але в модерній філософії античне «епохе» несподівано зробило новий дивовижний оберт.

### **Трансформація «епохе» в модерній філософії**

Коли після довгої перерви в європейський філософський обіг вдруге увійшли ідеї та твори античних скептиків, культурна ситуація менше за все сприяла позиції «рівноваги» та «утримання» — за винятком хіба що ставлення до якогось обмеженого кола питань. Останнє добре видно на прикладі Монтеня, який під свіжим враженням від щойно перевиданого Секста Емпірика проголосив, що «в жодному людському

---

<sup>48</sup> Non enim alia causa veri simile videbatur eum assensionem sustinere debere, nisi quia erat veri simile nihil posse comprehendere. Quo sublato, percipit enim sapiens vel ipsam, ut iam conceditur, sapientiam, nulla iam causa remanebit cur non assentiatur sapiens vel ipsi sapientiae.

винаході немає стільки правдоподібного й корисного»<sup>49</sup>, як у піронізмі [Montaigne, 1595]<sup>50</sup>. Монтень цілком слушно зауважує, що «сакраментальним словом» піроністів «ε ἐπέχω — тобто “я утримуюсь, я не зрушуюсь”» [Montaigne, 1595]<sup>51</sup>. Але при цьому весь згаданий Монтенем скептичний арсенал лише готує той ґрунт, на який має впасти слово Боже:

«Він /піронізм/ подає людину голою та порожньою, й такою, що визнає свою природну слабкість (...) Це чистий папір, підготовлений до того, щоб прийняти від перста Божого ті форми, які Бог схоче на ньому закарбувати» [Montaigne, 1595]<sup>52</sup>.

Годі й казати, що на ці Божественні «форми», закарбовані в людині, Монтень зовсім не збирається поширювати ані скептичний сумнів, ані, тим паче, скептичну процедуру «утримання»!

Не дивно, що впродовж усього XVII та XVIII сторіччя поширений у філософії образ скептика практично не асоціювали з ідеєю «утримання». Головними ознаками скептика тепер вважали агресивний сумнів, невіру у Бога (чи бодай сумнів у Його існуванні, який фактично прирівнювали до невіри) й, до того ж, постійний неспокій (що, зрештою, прямо суперечило проголошеному античними скептиками ідеалу «незбурення» — ἀταραξία). Іншими словами, розглянуту нами вище «третью» позицію скептика, коли її неможливо було просто усунути, було піддано своєрідній «негативній редукції»: замість врівноваженого ствердження епістемологічного нейтралітету скептикові, як підставу його позиції, приписували одноманітне і безцільне відкидання всього, що трапляється йому на очі. Відтепер скептик, яким його уявляли собі модерні автори, перетворився на такого собі дивака «протівсіха», який всім дошкуляє, але не має за душею нічого, що він міг би запропонувати від власного імені.

Характерно, що Х'юм<sup>53</sup>, присвятивши останній, дванадцятий розділ своєї «Розвідки стосовно людського розуміння» саме «академічній чи

<sup>49</sup> Il n'est rien en l'humaine invention, où il y ait tant de verisimilitude et d'utilité.

<sup>50</sup> У перекладі Анатолія Перепаді ця фраза відтворено як «Немає нічого достеменнішого і кориснішого, ніж піронізм» [Монтень, 2006: с. 190—191]. Але при цьому втрачається важлива і явно зумисна — враховуючи довгу й славетну історію терміна — згадка Монтеня про «правдоподібне».

<sup>51</sup> Leur mot sacramental, c'est ἐπέχω; c'est a dire, je soustiens, je ne bouge. В перекладі А. Перепаді: «Їхнє сакраментальне слово — *епехо*, себто я утримуюся, не схилиюся ні сюди, ні туди» [Монтень, 2006: с. 189].

<sup>52</sup> Cette-cy presente l'homme nud et vuide, recognoissant sa foiblesse naturelle (...) C'est une carte blanche préparée a prendre du doigt de Dieu telles formes qu'il luy plaira d'y graver. В перекладі А. Перепаді: «Ця наука зображує чоловіка голим і порожнім; таким, що визнає своє природне нікчемство (...) це чиста дошка, готова прийняти від перста Божого ті письмена, які Йому вгодно на ній написати» [Монтень, 2006: с. 191].

<sup>53</sup> Таку транслітерацію цього імені докладно вмотивовано у: [Панич, 2007: с. 24—28].



скептичній філософії», жодного разу не згадує у цьому розділі ані про «епохе», ані про «атараксію». Натомість, виявляючи в творах єпископа Барклі ненавмисний для автора скептицизм, Х'юм мотивує своє тлумачення так: «Те, що всі його аргументи, хоча й призначені для іншої мети, насправді є суто скептичними, виявляється з того, що вони не припускають жодної відповіді й не формують жодного переконання. Єдиним їхнім наслідком є те моментальне здивування, нерішучість і збентеження, які є результатом скептицизму» [Hume, 1980: p.155]<sup>54</sup>.

Ще яскравіше цю радикальну трансформацію образу скептика демонструє інше місце у другій частині того ж таки дванадцятого розділу «Розвідки...», де Х'юм пропонує власний рецепт полемічної перемоги над скептиком. Для того щоб поставити на місце «непоміркованого» скептика, який зловживає своїм скептицизмом, намагаючись використовувати цю небезпечну зброю не лише проти абстрактних теорій, але й проти настанов живого життя, «нам треба лише спитати такого скептика: *Чого він добивається? І що він пропонує всіма своїми допитливими дослідями?* Він негайно розгубиться й не знатиме, що відповісти» [Hume, 1980: p. 159–160]<sup>55</sup>.

В історичній перспективі цілком зрозуміло, що це «розгублення» уявленого Х'юмом скептика позначає не більше ніж слабкість «історичної пам'яті» модерної філософії. Адже у викладі Х'юма «губиться» та добре відома античності відповідь, яку стародавні «академіки» та піроністи неодноразово давали на всі такого роду запитання своїх опонентів: метою скептика є встановлення «рівної сили» (ἰσοσθένεια) всіх тверджень про неочевидне «в плані їхньої вірогідності та невірогідності» (κατὰ πίστιν καὶ ἀπίστίαν), завдяки чому скептик доходить спершу «утримання» (ἐπιτοχῆ), а згодом і «незбурення» (ἀταραξία) (ПП 1.8,10). Але в модерному філософському контексті ця позитивна складова античного скептицизму була практично незатребуваною і навіть загальною непомітною<sup>56</sup>. Отож, коли в

<sup>54</sup> But that all his arguments, though otherwise intended, are, in reality, merely sceptical, appears from this, *that they admit of no answer and produce no conviction*. Their only effect is to cause that momentary amazement and irresolution and confusion, which is the result of scepticism. (Курсив оригіналу. — О.П.).

<sup>55</sup> We need only ask such a sceptic, *What his meaning is? And what he proposes by all these curious researches?* He is immediately at a loss, and knows not what to answer. (Курсив оригіналу).

<sup>56</sup> Одним з нечисленних винятків з цього правила виявився Томас Рид — ймовірно, найкращий історик філософії свого часу — який саме у причетності до «утримання» побачив сполучну ланку між скептицизмом і картезіанством: «Декарт увів себе у той самий стан утримання, який античні скептики рекомендували як найвищу досконалість мудрої людини і єдиний шлях до спокою в розумі. Але він недовго залишався у цьому стані; його сумнів виник не з відчаю щодо пошуку правди, а від застереження, що він не повинен обманюватися і обіймати хмару замість богині» (Thus Descartes brought himself into that very state of suspense, which the ancient Sceptics recommended as

європейській філософії ХІХ і початку ХХ сторіччя природним чином виріс новий інтерес до процедури світоглядного «утримання», відповідні автори або зовсім не згадували про скептичне «епохе», або ж, згадавши, відхрещувалися від будь-якої глибокої спорідненості з цим останнім.

Добрим прикладом першого може бути епістемологія Джона Стюарта Міла. У своїй статті, надрукованій у третьому числі «Філософської думки» за 2011 рік, я спробував, зокрема, довести, що Міл, не кажучи цього прямо, «явно тяжіє до того, аби елімінувати як однаково недоречні і ствердження, і заперечення, і *навіть сумніви* щодо існування зовнішніх стосовно розуму матеріальних об'єктів; його ідеалом натомість є цілковито нейтральна позиція, яка, замість обговорювати питання про існування матеріальних об'єктів у зовнішньому світі, має повністю зосередитися на обговоренні того, як саме і на якій досвідній підставі ми формуємо свої уявлення — і навіть цілі розгалужені теорії! — щодо цих об'єктів, хоч би що там «насправді» було причиною фактично отриманого нами чуттєвого досвіду» [Панич, 2011: с. 32]. Після всього сказаного нами вище про полеміку довкола «академічного» скептицизму неважко побачити, що ця настанова, по суті, є добутком двох, здавалося б, цілковито непримиренних античних позицій: в усьому, що стосується «справжнього устрою» зовнішнього світу, Міл *утримується* від підтримки будь-якої гіпотези не гірше за Карнеада — але при цьому, спираючись на постульовану Августином можливість знання людиною її власних психологічних станів, намагається знайти в аналізі та систематизації суб'єктом пізнання його власних чуттєвих сприйняття твердий і єдино надійний ґрунт усього корпусу тогочасного природознавства.

Відкрито про скептиків та скептицизм Міл згадує не дуже часто. Але в одному місці, де він, слідом за Х'юмом, також вдається до традиційної для модерних авторів демонстративної суперечки з «уявним скептиком», Міл використовує проти скептика ніщо інше, як... головний антискептичний засіб Августина — лише довівши його до стадії ще більшої ясності у розумінні змісту категорії «знання» і водночас ще більшої термінологічної гнучкості:

«Я не відповідатиму цьому сумнівному антагоністові у звичайній манері, кажучи йому, що, якщо він не знає нічого, то я знаю<sup>57</sup>. Я запропоную йому найпростіший уявний випадок безпосереднього знання і спитаю,

---

the highest perfection of a wise man, and the only road to tranquility of mind. But he did not remain long in this state; his doubt did not arise from despair of finding the truth, but from caution, that he might not be imposed upon, and embrace a cloud instead of a goddess [Reid, 1969: p. 675]).

<sup>57</sup> Читач часів Міла безумовно мав розпізнати у цій формулі класичну «відповідь скептикові» в стилі того ж таки Ріда та його послідовників по шотландській школі «філософії здорового глузду».

чи ми коли-небудь почуваємося якимось? Або, якщо він не називатиме це знанням, чи заперечуватиме, що ми, коли маємо почуття, маємо принаймні і якусь впевненість чи переконання, що ми його маємо? Ця впевненість чи переконання і є тим, що інші люди розуміють під знанням. Якщо йому не подобається це слово, я, в дискусії з ним, охоче заміню його на інше. Хоч би як називалася ця впевненість, саме це є перевіркою, якій ми піддаємо всі наші інші переконання» [Mill, 1979: p.125]<sup>58</sup>.

Що в цій цитаті вражає найбільше, то це те, з якою легкістю Міл — на відміну від Августина — готовий відмовитися від самої категорії «знання», полемізуючи з уявленим ним «модерним скептиком» заради обстоювання позиції, яка по своїй суті є надзвичайно близькою до базової настанови античного піронізму. Насправді Міл та Секст є однаково свідомими й доскональними феноменалістами<sup>59</sup>, які визнають доступними свідомості людини самі лише явища й вибудовують усю систему орієнтації людини у світі на підставі самого лише аналізу наявних у її свідомості явищ. Понад те, обидва ці філософи «явище» розуміють у сенсуалістському дусі: як висловлюється з цього приводу Секст, «явищем же ми вважаємо відчуте, тож і протиставляємо йому мислиме» (ПП 1.9)<sup>60</sup>. Разючий же контраст, на тлі цієї глибинної однастайності, полягає лише в тому, що Секст припускає вивчення скептиком природи (φυσιολογέω) тільки задля того, щоб «протиставити кожній тезі рівну їй [протилежну] тезу» (παντί λόγῳ λόγον ἴσον ἔχειν ἀντιτιθέναι) і врешті-решт досягти жаданого скептиком стану «незбурення» (ПП 1.8) — натомість Міл перетворює те саме феноменалістичне «вивчення природи» (як «зовнішньої», так і природи самої людини) на велику розгалужену систему індуктивних дослідів, плодами яких є настільки досконале та певне знання про цю саму природу, наскільки ми взагалі можемо щось знати.

Другим і останнім прикладом, який ми згадаємо у цій статті, є феноменологія Едмунда Гусерля. На відміну від Міла, Гусерль розглядає процедуру «утримання» не як оновлену методологічну настанову традицій-

<sup>58</sup> I shall not reply to this problematical antagonist in the usual manner, by telling him that if he does not know anything, I do. I put to him the simplest case conceivable of immediate knowledge, and ask, if we ever feel anything? If so, then, at the moment of feeling, do we know that we feel? Or if he will not call this knowledge, will he deny that when we have a feeling, we have at least some sort of assurance, or conviction, of having it? This assurance or conviction is what other people mean by knowledge. If he dislikes the word, I am willing in discussing with him to employ some other. By whatever name this assurance is called, it is the test to which we bring all our other convictions.

<sup>59</sup> Про феноменалізм Секста, у зв'язку з інтерпретацією принципово важливого для нього дієслова *δοκέω* (яке я, у цьому специфічному філософському контексті, розтлумачую як «мислити явищами»), див. [Панич, 2007: с.325—326, 487].

<sup>60</sup> *φανόμενα δὲ λαμβάνομεν νῦν τὰ αἰσθητά, διότι ἀντιδιαστέλλομεν αὐτοῖς τὰ νοητά.*

ного пізнання навколишньої природи та природи людини, а як технічний прийом, за допомоги якого досліднику відкривається цілковито новий клас об'єктів — і відповідний напрямок — філософського пізнання. При цьому, скориставшись античним терміном *ἐποχή*, Гусерль одразу ж дистанціюється від будь-якого скептичного «сліду» цієї процедури. Коли я, каже Гусерль в «Ідеях до чистої феноменології...», беру в дужки «загальну тезу, що належить до сутності природної настанови» (zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthese), а з нею і «весь природний світ» (ganze natürliche Welt), «я не заперечую цей „світ“, як ніби я був софіст, і не піддаю сумніву його існування, як ніби я був скептик; але я вчиняю „феноменологічну“ *ἐποχή*, яка цілковито закриває для мене будь-яке судження про просторово-часове існування» [Husserl, 1992: S. 65]<sup>61</sup>.

Неважко побачити, що Гусерль при цьому розуміє скептицизм у типово модерному стилі: як насамперед агресивний — і, в остаточному підсумку, безглуздий — сумнів, для якого процедура «утримання» є лише технічним засобом, використаним з метою цілком однозначного заперечення логічних чи ноетичних засад пізнання як такого. Назвою «скептичні теорії», уточнює Гусерль наприкінці тридцять другого параграфу «Логічних розвідок», «охоплюються всі теорії, в тезах яких або ясно сказано, або аналітично міститься, що логічні чи ноетичні передумови можливості теорії є взагалі хибними» [Husserl, 1900: S.112]<sup>62</sup>. Крізь призму цієї «бінарної редукції» (де скептичне утримання фактично прирівнюється до явного чи прихованого ствердження хибності, тобто до однозначного заперечення) Гусерль розглядає всю історію і всі без винятку різновиди скептицизму, про що красномовно свідчить його фраза з наступного абзацу: «Цьому, наприклад, відповідають античні форми скептицизму з тезами на кшталт „немає істини“, „немає пізнання і обґрунтування пізнання“ тощо» [Husserl, 1900: S.112]<sup>63</sup>.

Сподіваюся, що читачеві цієї статті неадекватність такого кшталту описів «античних форм скептицизму» видна вже, сказати б, неозброєним оком. Якщо ж порівняти Гусерлеву «феноменологічну *ἐποχή*» зі справжнім «утриманням» античних піроністів та «академіків», ми дійдемо парадоксального висновку: те «взяття в дужки», якому Гусерль піддає звичну для людини «природну настанову», видається дуже влучним описом саме тієї

<sup>61</sup> Tue ich so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese „Welt“ also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die „phänomenologische“ *ἐποχή*, die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschließt.

<sup>62</sup> alle Theorien befassend, deren Thesen entweder ausdrücklich besagen oder analytisch in sich schließen, daß die logischen oder noetischen Bedingungen für die Möglichkeit einer Theorie überhaupt falsch sind.

<sup>63</sup> Ihm entsprechen beispielsweise die antiken Formen des Skepticismus mit Thesen der Art wie: Es gibt keine Wahrheit, es giebt keine Erkenntnis und Ekrenntnishbegründung u. dgl.

призми, крізь яку античні скептики, зрештою, прагнули розглядати всі філософські вчення своїх опонентів. В обох випадках йдеться про пошук своєрідного логічного аналога математичного «модуля числа» — як епістемологічно нейтрального значення, яке не є ані позитивним, ані негативним (ані ствердним, ані заперечним); різниця ж полягає лише в тому, що античні автори висловлювали цю ідею за допомоги словесних конструкцій на кшталт «не більше те, ніж те» (οὐ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε — ПП 1.190), натомість Гусерль застосовує для її опису синтаксичну аналогію<sup>64</sup>. Справжня ж концептуальна розбіжність між Гусерлем та античними скептиками настає лише на наступному кроці і, знов-таки, пов'язана з розпочатою колись Августином інтеріоризацією об'єктів знання, яка у Гусерля доходить свого логічного завершення: винайдені ним об'єкти пізнання є не лише внутрішніми для розуму, але й абсолютно автономними від зовнішнього світу. Відтак можна сказати, що перший крок — крок ἐποχή — Гусерль робить разом з античними скептиками, але, на відміну від них, не зупиняється на цьому кроці у стані епістемологічної рівноваги й душевного «незбурення», а знаходить собі плідне епістемологічне продовження просто в окреслених такою ἐποχή пізнавальних межах. У кожному разі, наслідком здійснення процедури ἐποχή стає епістемологічно «третя» позиція (цілковито нейтральна стосовно істинності/хибності нашої «природної настанови» на ствердження реального існування навколишнього світу), і жоден послідовник Гусерля не погодився б назвати філософа, який обіймає цю позицію, «виключеним третім» (або, скажімо, «третім зайвим»). Чому ж має бути затаврованим як «зайвий» той античний скептик, який, посідаючи ту саму позицію, робить з неї інші філософсько-світоглядні висновки?

В історичному плані відповідь на це останнє запитання може і має дати культурологічно зорієнтована історія філософії середньовіччя та модерного часу. В теоретичному ж плані це питання залишається відкритим викликом, на який може спробувати відповісти кожен охочий. Чи не знайдуться такі охочі, зокрема, й серед українських філософів сьогодення?

#### ДЖЕРЕЛА<sup>65</sup>

Монтень М. Апологія Раймунда Сабундського // Монтень М. Проби. — К.: Дух і літера, 2006. — Т. 2. — С. 119—297.

<sup>64</sup> Цікавим питанням є те, з яким саме синтаксисом — природної мови чи мови математики — Гусерль асоціював свою метафору «взяття в дужки». Не зайвим буде згадати, що саме вчитель Гусерля Веерштрас свого часу ввів у математику позначення модуля числа прямими вертикальними дужками.

<sup>65</sup> Всі тексти старогрецьких авторів цитовано за електронними версіями, що містяться у програмному пакеті TLG Workplace 8.0. Посилання на ці джерела наведено в тексті статті за традиційною системою пагінації античних текстів.

- Панич О.О.* Джон Стюарт Міл і традиція аналітичної філософії // Філософська думка. — 2011. — № 3. — С. 28—46.
- Панич О.О.* Розвідки з історії скептицизму в британо-американській епістемології: Частина перша: британська модерна філософія (Гоббс, Локк, Барклі, Х'юм, Рід) — Донецьк: ДонНУ, 2007. — 524 с.
- Тургенев І.С.* Рудин // Тургенев І.С. Собрание сочинений : В 10-ти т. — М., 1961. — С. 7—103.
- Цицерон.* Учение академиком / Пер. Н.А. Федорова, вступ. ст. М.М. Сокольской. — М.: Индрик, 2004. — 319 с.
- Augustin.* Contra Academicos. De Beata Vita. De Ordine // Oeuvres de Saint Augustin. 1re série: Opuscules. IV. Dialogues Philosophiques. — Paris: Desclée, De Brouwer et Cie, 1948. — 478 р. Посилання на опублікований у цьому виданні твір Августина «Проти академиків» наведено у тексті статті за традиційною системою пагінації.
- Burnyeat M.* Idealism and Greek Philosophy: what Descartes saw and Berkeley missed // The Philosophical Review — Vol. 91. — № 1. — January, 1982. — P.3—40.
- Cicero.* De Natura Deorum. Academica / The Loeb Classical Library. — London: William Heinemann LTD; New York: G.P.Putnam's Sons, 1933. — XIX, 633 р. Посилання на опубліковану в цьому виданні «Академію» Цицерона наведено у тексті статті за традиційною системою пагінації.
- Hume D.* An Enquiry Concerning Human Understanding // Hume D. Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals / reprinted from the posthumous ed. of 1777 and ed. with introd., compar. table of contents, and analytical index by L.A.Selby-Bigge. — Connecticut: Greenwood Press, 1980. — P. 5—165.
- Husserl E.* Logische Untersuchungen. Erster Theil: Prolegomena zur Reinen Logik. — Halle a.S.: Max Niemeyer, 1900. — XII, 257 S.
- Husserl E.* Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie Nachwort. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992. — XII, 359 S.
- Mill J.S.* An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings // Collected works of John Stuart Mill. — Vol.IX. — Toronto: University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1979. — CVIII, 625 p.
- Montaigne.* Apologie de Raimond de Sebonde // Michel de Montaigne. Les Essais. Version HTML d'après l'édition de 1595 [Електронний ресурс] — <http://www.bribes.org/trismegiste/es2ch12a.htm>, доступ вільний. (s.a.)
- Reid Th.* Essays on the Intellectual Powers of Man / Introd. by Baruch A. Brody. — First M.I.T. Press Edition. — Cambridge, Massachusetts; London, England: M.I.T. Press, 1969. — XXXIX, 808 p.
- Russell B.* The Problems of Philosophy. — New York: Dover Publications, Inc., 1999. — 121 p.

---

**Олексій Панич** — доктор філософських наук, кандидат філологічних наук, професор кафедри філософії Донецького національного технічного університету. Сфера наукових інтересів — історія західноєвропейської філософії та культури, епістемологія, історія російської літератури XIX сторіччя.

---

---

Чарльз  
Больярд

## АВГУСТИН, ЕПІКУР ТА СКЕПТИЦИЗМ СТОСОВНО ЗОВНІШНЬОГО СВІТУ<sup>1</sup>

---

Залежність Августина від провідних елліністичних філософів його часу очевидна навіть для того, хто лише побіжно знайомий з його творами<sup>2</sup>. У багатьох своїх текстах він зізнається, що його фліртування з (наприклад) маніхейством, «академічним» скептицизмом та платонізмом було критично важливим для його філософського розвитку, а засвоєння вчень цих шкіл допомогло йому вигострити захист свого новознайденого світогляду, християнства. Елліністичний вплив найбільш виразний у його ранніх діалогах, а в одному з найперших — *Contra Academicos*, «Проти академіків» (надалі в

---

<sup>1</sup> Переклад здійснено та опубліковано з дозволу автора й видавництва *Johns Hopkins University Press* за виданням: Bolyard, Charles. Augustine, Epicurus, and External World Skepticism // *Journal of the History of Philosophy*. — 2006 — # 44 (2) — p. 157—168. © 2006 *Journal of the History of Philosophy*, Inc. Редакція «Філософської думки» висловлює окрему подяку автору статті за розв'язання власним коштом усіх питань, пов'язаних з оплатою видавництву *Johns Hopkins University Press* грошової компенсації за надання дозволу на український переклад. Редакція розглядає цей вчинок автора як його особистий благодійний внесок у розвиток журналу «Філософська думка» та його творчих контактів зі спільнотою англomовного філософського світу.

<sup>2</sup> Повну біографію Августина, історичну та інтелектуальну, див. у виданні: Peter Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley, CA: University of California Press, 1967).

тексті СА<sup>3</sup>) — Августин спрямовує свою енергію на спростування «академічного» скептицизму.

Дія діалогу розгортається в сільському маєтку, де Августин і декілька найбільш ревних його учнів можуть зосередитися на філософських пошуках, віддалік від спокус міського життя. Їхні дискусії відбуваються під час обіду, у лазні й під тінню дерева у зеленіючому полі. Ця ситуація дещо нагадує Епікурів сад насолод; але найбільше Августин завдячує Епікурові не в мирському, а в філософському плані. Я спробую довести, що одну важливу складову Августинового спростування скептицизму найкраще розглянути як звернення до певних аспектів Епікурової епістемології.

Звісно ж, на перший погляд така заява може видатися абсурдною. Окрім очевидних конфліктів між християнською етикою та звичним (часто перекинутом) розумінням Епікурового сенсуалізму, подив викликає сама ідея того, що матеріалістична (якщо не напрочуд атеїстична) філософія Епікура могла позитивно вплинути на Августинові філософські переконання. Справді, в останній частині СА Августин загалом виставляє матеріалізм на посміховисько<sup>4</sup>. Але на цю збентеженість можна одразу відповісти нагадуванням про те, кому було адресовано діалог Августина. Після власних вправ у скептицизмі Августин був прекрасно обізнаний в аргументативних тропях, які використовувалися скептиками на свій захист. Один з цих тропів — троп протистояння й конфлікту — був спрямований на послаблення рішучості опонента шляхом протиставлення будь-яким його аргументам не менш переконливих аргументів на користь протилежного висновку. Утім, коли скептик вдається до такого кроку, він використовує протилежну аргументацію як риторичний засіб і не приєднується особисто ані до її засновків, ані до її висновків.

Звертаючись до епікурейства у своєму протистоянні епістемологічним настановам скептиків, Августин обертає цей скептичний троп проти тих, хто висував його зазвичай, і тим самим використовує іншу улюблену витівку скептиків: обертає погляди свого опонента проти нього самого. Хоча Августин ніде не каже відкрито, що він вдається тут до цього прийому, його текст безумовно відкритий для такого прочитання. В одному місці діалогу учень Августина Аліпій, граючи роль академічного скептика, звертається до Августина з таким запитом:

<sup>3</sup> Нещодавній англійський переклад з розлогими нотатками й корисними коментарями: Augustine, *Against the Academicians and The Teacher*, Peter King, trans. (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1995).

<sup>4</sup> Див., наприклад, СА 3.17.38,54-68.



«Тому я бажав би, аби ти, добрий обвинувач академіків, пояснив свій намір: а саме, на чий захист ти повстаєш проти них. Бо я боюся, що ти, спростовуючи академіків, хочеш сам себе визнати академіком» (СА 2.9.22.1-4)<sup>5</sup>.

Негайна відповідь Августина й один з його пізніших коментарів показують нам, як він реагував на такі звинувачення:

«...хоча навіть найскромніший Цицерон казав, що він звинувачує Вереса лише за-для того, щоб бути захисником сицилійців, з цього не випливає, що будь-хто, хто звинувачує когось, має іншого, кого він захищає» (СА 2.9.22.5-8)<sup>6</sup>.

Пізніше він зауважує:

«Ніхто не перепливає Егейське море без корабля чи іншого судна...; хоча, якщо він не прагне нічого іншого, як тільки дістатися [на інший берег], після прибуття він готовий відкинути з презирством все те, чим дістався» (СА 3.2.3.32-37)<sup>7</sup>.

Августин ніколи не відмежовується відкрито від методів, властивих скептикам, і практично визнає, що деякі з цих методів — наприклад, використання якихось речей лише для подолання поточної проблеми, без особистої згоди з використаним засобом — є якщо не ідеальними, то принаймні припустимими. Пам'ятаючи про це, ми можемо звернутися до ролі епікурейської епістемології в СА.

Вплив Епікура на Августина найбільше відбивається в Августиновій «наче земній» відповіді академічному скептицизму (СА 3.11.24). Саме на цьому фрагменті та його текстовому обрамленні ми зосередимося в цій статті. Розглянувши цей «наче земний» фрагмент у його безпосередньому контексті (§ 1) і його тлумачення Бюрнеятом, яке я називаю «суб'ек-

---

<sup>5</sup> Усі переклади античних текстів в українській версії статті зроблені з відповідних оригіналів. Діалог Августина перекладається за виданням: *Augustin. Contra Academicos. De Beata Vita. De Ordine // Oeuvres de Saint Augustin. 1re série : Opuscles. IV. Dialogues Philosophiques.* — Paris : Desclée, De Brouwer et Cie, 1948. — 478 p. В оригіналі: «Proinde velim mihi exponas, bone accusator Academicorum, officium tuum; id est, in quorum defensionem hos oppugnes. Metuo enim, ne Academicos refellens, Academicum te probare velis». В англійському перекладі Ч. Больярда: «Well then, my good accuser of the Academic Sceptics, I should like you to explain your position to me. That is, in whose defense are you attacking them? I am afraid that you may want to prove yourself an Academic Sceptic in refuting the Academic Sceptic» (*примітка перекладача*).

<sup>6</sup> В оригіналі: «si enim a Cicerone modestissime dictum est, ita eum Verres esse accusatorem, ut Sicularum defensor esset, propterea necesse est, eum qui aliquem accuset, habere alterum quem defendat». В англійському перекладі Ч. Больярда: «Even if Cicero in his modesty said that he was an accuser of Verres only insofar as he was a defender of the Sicilians, it is not thereby necessary that anyone who accuses someone has another person whom he is defending» (*примітка перекладача*).

<sup>7</sup> В оригіналі: «Nam ut sine navi, vel quolibet vehiculo... Aegeum mare nemo transmittit; quamvis nihil aliud, quam pervenire proponat; quod cum ei evenerit, illa omnia quibus advectus est, paratus sit abicere atque contemnere». В англійському перекладі Ч. Больярда: «Nobody crosses the Aegean Sea without a ship or another means of transport... If he proposes to do nothing save get to the other side, then once he has made the crossing he is ready to throw away and condemn whatever carried him there» (*примітка перекладача*).

тивістським» (§ 2), я надалі запропоную «епікурейське ідеалістичне тлумачення» Августина, що виходить насамперед з Епікурової теології, як її подає Цицерон в *De Natura Deorum* (§ 3–4). Хоча в остаточному рахунку це тлумачення поступається менш радикальній альтернативі, яку я запропоную в останньому розділі статті, воно є природним та правдоподібним: філософськи природним, враховуючи наші пост-картезіанські погляди на проблему скептицизму, та історично правдоподібним, враховуючи епікурейське тло Августинової дискусії. На завершення, я запропоную моє власне «епікурейське реалістичне тлумачення» (§ 5).

Коротко, моя теза полягає ось у чому. Хоча «суб'єктивістське тлумачення» Бюрнеята успішно долає *глобальний* скептицизм (тобто твердження про те, що неможливо *нічого* знати), воно залишається сумісним з більш обмеженим скептицизмом стосовно зовнішнього світу (тобто твердженням про те, що неможливо знати щось щодо *існування зовнішнього світу*). Натомість «епікурейське ідеалістичне» та «епікурейське реалістичне» тлумачення несумісні з обома цими видами скептицизму, а отже, краще відбивають структуру Августинової аргументації. Серед цих двох тлумачень «реалістичне» переважає як з історичних, так і з філософських міркувань — насамперед з огляду на матеріалістичні тенденції, притаманні філософії Епікура.

## 1. Аргументативна структура *Contra Academicos*

Діалог «Проти академіків», написаний невдовзі після навернення Августина в 386 році, зазвичай вважається його першою серйозною спробою розриву з панівною поганською філософською школою пізньої імперії. Як і багато інших представників інтелектуальної еліти свого часу, Августин відвідував різні філософські школи (чи радше секти), які існували в його світі. Серед них був і філософський скептицизм, вплив якого на Августина виявився недовгим, але відчутним<sup>8</sup>.

Звичайно ж, скептицизм постає в різних версіях. Але за часів Августина більшість з них мали декілька спільних засадничих елементів. По-перше, скептицизм понад усе був мотивований етичними міркуваннями. Хоча його ключовим компонентом була епістемологія, скептики вважали свої радикальні погляди на знання *засобом* досягнення стану *атараксії* (що зазвичай перекладається як «умиротвореність розуму», «незбурення» чи «заспокоєність»). Уживаючи типові аргументативні засоби, що називалися

<sup>8</sup> Можливо також, що скептицизм для Августина був лише спокусою (імовірно, міцною), коли Августин плекав сумніви стосовно маніхейства та католицизму. Я вдячний анонімному рецензенту своєї статті за це зауваження.

«тропами», скептики прагнули довести себе та інших до стану *epoche* чи «утримання переконання»<sup>9</sup>. Вони вважали, що з моменту досягнення цього стану неспокій людини щодо філософських питань зникає, тим самим дозволяючи розцвісти *атараксії*.

Через ці етичні чесноти скептики вважали себе мудрими людьми й закликали інших іти їхнім шляхом. Більш радикальні піронічні скептики, що піддавали сумніву істинність усіх тез без винятку, швидко наражалися на наступне заперечення, висловлюване в різний спосіб упродовж усієї історії філософії: здається, що *радикальний* скептик не може жити відповідно до свого скептицизму. Якщо людина піддає сумніву такі тези як «Їсти треба регулярно» або «Гуляти по краю провалля небезпечно», з цього випливає, що вона не може жити взагалі<sup>10</sup>.

Академічні скептики — названі так, оскільки їхні перші прихильники були членами Платонової Академії — намагалися уникнути цього закиду, стверджуючи, що скептицизм заперечував життя відповідно до *істини*, бо істину знати неможливо, але при цьому визнавав життя відповідно до *правдоподібного* чи ймовірного<sup>11</sup>. Свого часу Августин обрав собі саме цю менш радикальну версію скептицизму, яка стала модною завдяки працям Цицерона (зокрема, його «Академії»). Але згодом Августин побачив проблеми в такому способі скептичного життя та швидко перейшов до платонізму та релігії своєї юності, християнства. Тепер він знов обернув погляд (вже менш схвальний) на свої юнацькі надмірності, палко спростовуючи ті переконання, які так приваблювали його в недалекому минулому.

У діалозі «Проти академіків» Августин звертається до кількох ключових тез академіків: (а) що посилення на правдоподібне чи ймовірне є об-

---

<sup>9</sup> Англ. «suspension of belief». Поширений варіант перекладу цього вислову «утримання від переконання» є істотно неточним: адже йдеться не про те, що людина «утримує» себе від переконання, а про те, що вона «утримує» (чи «стримує») саме переконання, не дозволяючи йому виявитися ані у власному розумі, ані назовні (*примітка перекладача*).

<sup>10</sup> Існує багато загальних описів античного скептицизму. Нещодавнє зібрання глибоких дослідів, з доброю вступною бібліографією: Myles Burnyeat, Michael Frede, *The Original Sceptics: A Controversy* (Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 1997). Слід зауважити, що ті версії скептицизму, які обговорюються в цій статті, були такими для Августина, але не є такими для більшості сучасних коментаторів. Однією з ключових розбіжностей є те, що Августин, як і більшість середньовічних і модерних філософів, вважав головним предметом скептицизму знання. Іншими словами, він виходив з того, що головним питанням скептиків було «чи може людина щось *знати*». Зараз стає дедалі очевиднішим, що античні скептики зосереджувалися на іншому, хоча й пов'язаному з першим, питанні: «чи варто людині у щось вірити / бути в чомусь переконаною» [whether one should *believe* anything].

<sup>11</sup> Себто життя, в якому людина керується правдоподібним чи ймовірним (*примітка перекладача*).

грунтованим; (б) що скептики є мудрим; (в) що неможливо нічого знати; (г) що скептицизм веде до спокою. У цій статті ми зосередимося на тезі (в) і пов'язаних з нею головних епістемологічних аргументах.

Августин вважає, що мудра людина, виходячи з тези про те, що неможливо *нічого* знати чи «сприйняти»<sup>12</sup>, мусить удатися до глобального скептицизму (СА 3.10.23-3.13.29). Основою цього скептичного висновку є визначення знаної істини, надане стоїком Зеноном. Наступне формулювання складене з двох різних висловів, як вони подані у СА:

«Істина, що може бути схопленою та сприйнятою, так вражає розум звідти, звідки вона походить, як вона *не могла б* постати звідти, звідки вона *не походить*» (СА 2.5.11 і СА 3.9.18).

Іншими словами, на думку Зенона, «сприйнята», «схоплена», або (як інколи каже Августин) «знана» істина передбачає, що її ментальна поява *не могла* бути спричиненою чимось іншим, ніж тим, чим вона фактично *була* спричинена<sup>13</sup>. Ураховуючи ці суворі каузальні вимоги, не дивно, що скептики у відповідь обрали саме цю критичну лінію: оскільки жодне явище не відповідає цьому суворому стандарту, з цього випливає, що неможливо нічого знати.

Утім, Августин вважає, що цей стандарт *можна* витримати, щонайменше в деяких випадках. Мета Августина — виявити такі твердження, стосовно яких сумніватися цілковито неможливо<sup>14</sup>. Невдовзі він висновує наступні чотири диз'юнктивні твердження:

«...я трошки розуміюся на цій фізиці. Маю ж бо певність, що (1) світ або один, або не один; і (2) якщо не один, кількість [світів] або скінченна, або нескінченна. Хай Карнеад пояснить, що це твердження схоже на хибне. Так само, знаю, що (3) наш світ влаштований саме так або природою тіл, або певним передбаченням; і знаю, що (4)

<sup>12</sup> «Сприйняття» (perceptio) — технічний термін, запозичений зі стоїчного визначення, даного Зеноном. Він передбачає не просто отримання ментального змісту, але безпомилкове схоплення цього змісту як істинного. Слід також зазначити, що погляд Августина на епікурейство є загалом негативним — що очевидно, наприклад, з його зневажливих ремарок про «цього ласолюба Епікура» (СА 3.10.23). Але Августин залюбки здійснює запозичення в того ж Епікура, коли це запозичення видається доречним у його полеміці проти скептиків.

<sup>13</sup> Звісно ж, на певному рівні, ця теза є тавтологією: врешті-решт, якщо певне *X дійсно* спричинене *Y*, воно не може бути потенційно спричиненим будь-чим іще. Отож, це визначення слід розуміти в застосуванні до *X*-типів, а не до окремих *X*-проявів [*X-to-kens*]. У такому разі цілком доречно розглядати випадки, у яких певний *X*-прояв дійсно спричиняється *Y*, але жоден *X*-прояв не може *потенційно* спричинитися *Z*, де *Z* ≠ *Y*.

<sup>14</sup> У СА 3.9.21 Августин також висловлює думку, що це визначення не може так прислужитися скептикам, як вони того бажають, інакше скептикам потрібно було б сприйняти істину цього визначення, а це означало б, що *дещо* сприйняти можливо. З іншого боку, якщо це визначення не «сприймається», немає переконливої причини визнавати ані це визначення, ані виведені з нього висновки стосовно глобального скептицизму.

він або (а) завжди існував й існуватиме, або (б) почав існувати й ніколи не припинить, або (в) не мав поставання в часі, але матиме кінець існування, або (г) і почав існувати, і не триватиме завжди... Ці істини є протилежними [одна одній]<sup>15</sup>, і ніхто не зможе сплутати з ними щось хибне» (СА 3.10.23)<sup>16</sup>.

Коротко кажучи, Августин пропонує скептику переконати його, що такі вичерпні диз'юнктивні твердження можна сплутати, або вважати схожими, із чимось хибним. Саме тут скептик і висуває скептицизм стосовно зовнішнього світу: «Звідки ви знаєте, що зовнішній світ існує... якщо почуття ненадійні?»<sup>17</sup> Іншими словами, скептик стверджує, що всі ці диз'юнктивні твердження про зовнішній, фізичний світ передбачають існування зовнішнього світу, а отже, їхню істинність знати неможливо, якщо невідомо, чи існує сам цей зовнішній світ. Якщо скептицизм стосовно зовнішнього світу можна обстоювати, з цього випливає, що диз'юнкції Августина можна сплутати з чимось хибним, а отже, цей його аргумент проти глобального скептицизму не досягає своєї мети.

Відповідь Августина скептицизмові стосовно зовнішнього світу складається з двох ключових компонентів: (а) теза Августина, що речі йому «видаються», і (б) його припущення «наче землі». Августин підкріплює (а), стверджуючи, що для похибки потрібно, аби щось «видавалося» чимось — бо інакше з приводу чого ми б помилялися? Оскільки ж можливість похибки є головним рушієм скептичного сумніву, скептицизм *вимагає* визнання

<sup>15</sup> Ч. Больярд перекладає: «є (логічними) диз'юнкціями» (*примітка перекладача*).

<sup>16</sup> В оригіналі: «Tamen ego qui longe adhuc absum vel a vicinitate sapientis, in istis physicis nonnihil scio. Certum enim habeo, aut unum esse mundum, aut non unum; et si non unum, aut finiti numeri, aut infiniti. Istam sententiam Carneades falsae esse similem doceat. Item scio mundum istum nostrum, aut natura corporum, aut aliqua providentia sic esse dispositum; eumque aut semper fuisse et fore, aut coepisse esse minime desitutum; aut ortum ex tempore non habere, sed habiturum esse finem; aut et manere coepisse, et non perpetuo esse mansurum... Vera enim ista sunt disiuncta, nec similitudine aliqua falsi ea potest quisquam confundere». В англійському перекладі Ч. Больярда: «I still know something about physics. For I am certain that (1) there is either one world or not. And (2) if there is not just one, the number of them is either finite or infinite. Would Carneades teach us that this statement is similar to the false? In the same way, I know that (3) our world is disposed as it is either by the nature of bodies or by some plan. And I know that (4) (a) either it always did exist and always will, or (b) it started to exist and will never stop, or (c) it did not start in time but will have an end, or (d) it started and will not last forever...These truths are (logical) disjunctions, and no one can confuse a likeness of something false with them». Цифри і літери в дужках у цитаті належать Ч. Больярду (*примітка перекладача*).

<sup>17</sup> Зазначимо, що це суперечить сильній тезі Бюрнея, згідно з якою повноцінний скептицизм стосовно зовнішнього світу — на відміну від скептицизму щодо *деяких* тверджень про зовнішній світ — не був сформульований до часів Декарта. Сумнівною є і його слабша теза, що будь-яка подібна до ідеалізму теорія до Декарта є в найкращому разі «діалектичною конструкцією» (Vignuеat, *Idealism*, 23), а, отже, не є розвиненою теорією. Але хіба не такою самою конструкцією є ідеалізм і в Декартових *Meditationes*? А якщо так, в чому ж тоді полягає новаторство Декарта?

того, що речі якось видаються. Але теза (б) є більш суперечливою. Відповідний текст виглядає таким чином:

«Отож, це ціле, хай би яким воно було, що містить і годує<sup>18</sup> нас; це, кажу, що постає моїм очам і мені відчувається, має землю й небо, чи бодай наче землю й наче небо<sup>19</sup>, я й називаю світом... Якщо ж ти заперечуєш, що те, що мені видається, є світом, ти піднімаєш суперечку про ім'я, бо я сказав, що для мене це й називається світом. І ще питаєш: "Якщо спиш, чи світ ти бачиш?"... Але якщо тобі подобається називати світом лише те, що бачать ті, хто не спить або сповна розуму, то доведи, якщо можеш, що ті, хто спить чи не сповна розуму, шаленіють чи сплять не в світі. Ось чому я кажу, що весь цей масив або устрій тіл, у якому ми є, або спимо, або шаленіємо, або не спимо, або є при своєму глузді, є або єдиним, або не єдиним. Поясни, яким чином це твердження може бути хибним» (СА 3.11.24-25)<sup>20</sup>.

Хоча в подальшому тексті СА Августин надає інші й більш центральні аргументи проти глобального скептицизму (як-от безпомилковість математичних та логічних істин), ми обмежимося обговоренням шойно наведеного фрагмента, розглянувши три його найбільш прийнятних тлумачення, які я називаю «суб'єктивістське тлумачення», «епікурейське ідеалістичне тлумачення» та «епікурейське реалістичне тлумачення». Перед тим як розглянути кожне з них докладніше, ми можемо так спростити наведену вище Августинову аргументацію:

(1) Початкова позиція академіків: глобальний скептицизм.

(2) Заперечення Августина: диз'юнкції опису фізичного світу.

<sup>18</sup> Дієслово «годує» (alitur) указує, що залежність між нами та світом одностороння: ми залежимо від нього, але не він від нас (примітка автора, адаптована до українського перекладу).

<sup>19</sup> Іменник «небо» відтворює латинське coelum, що з урахуванням релігійного контексту, можливо, краще було б перекладати як «небеса» (примітка автора, адаптована до українського перекладу).

<sup>20</sup> В оригіналі: «Ego itaque hoc totum, quaecumque est quod nos continet, atque alitur; hoc, inquam, quod oculis meis apparet, a meque sentitur habere terram et coelum, aut quasi terram, et quasi coelum, mundum voco... Si autem hoc quod mihi videtur negas mundum esse, de nomine controversiam facis, cum id a me dixerim mundum vocari. Etiamne, inquires, si dormis, mundus est iste quem vides?... Sed si eum solum placet mundum vocare, qui videtur a vigilantibus vel etiam a sanis; illud contende, si potes, eos qui dormiunt ac furiunt, non in mundo furere atque dormire. Quamobrem hoc dico, istam totam corporum molem atque machinam in qua sumus, sive dormientes, sive furentes, sive vigilantes, sive sani, aut unam esse, aut non esse unam. Edissere, quomodo possit ista esse falsa sententia». В англійському перекладі Ч. Больярда: «And so I say this whole, of whatever kind it is, that contains and supports us; that appears to my eyes; and that I recognize to include the earth and sky - or rather the quasi-earth and quasi-sky - I call the world... And if you deny that what seems to me is the world, you are creating a controversy about a name, since I said it is called the world by me. And still you will ask: "If you are sleeping, is it the world that you see?"... But if it pleases you to call the world only what seems to those who are awake and sane then maintain (if you can) that those who are asleep and mad are not mad and asleep in the world. For this reason, I say that if we are sleeping or awake, mad or sane, this entire heap and mechanism of bodies in which we exist either is one or is not one. Explain in what way this statement can be false» (примітка перекладача).

(3) *Відповідь академіка*: скептицизм стосовно зовнішнього світу.

(4) *Остаточна відповідь Августина*: суб'єктивізм, ідеалізм чи реалізм?

Я спробую довести, що суб'єктивістське тлумачення успішно долає *глобальний скептицизм*, розглядаючи увесь наведений фрагмент зі згадкою про «наче землю» як пряму відповідь на (1), але не має великого успіху проти скептицизму *стосовно зовнішнього світу*, відтак залишає його без відповіді (3). Натомість «епікурейське ідеалістичне» та «епікурейське реалістичне» тлумачення обидва протистоять як (1), так і (3), а отже, краще відбивають загальну аргументативну структуру твору Августина в цілому.

## 2. Суб'єктивістське тлумачення

Бюрнеят формулює суб'єктивістське тлумачення, поєднуючи (а) тезу Августина про те, що йому «видається», і (б) його припущення «наче землі» в єдине спростування глобального скептицизму:

«Наскільки я можу встановити, Августин є першим філософом, який вирізняє як щось, що ми знаємо, безумовно суб'єктивні стани, і вирізняє їх як такі, що дають нам певне знання, *тому, що* вони є суб'єктивними станами... Цілком очевидно, що Августин свідомо говорить про суб'єктивні стани: по-перше, тому, що він постійно посилається на явища (“Це виглядає білим”, “Це смакує солодким” тощо), і по-друге... тому, що він шойно винайшов ідею: нам варто позначити як “світ” тотальність явищ, включаючи “наче землю” (*quasi terra*) і “наче небо”... Августин вважав, що претензія на знання чогось у цьому “світі явищ” є не підставою для скептицизму, а новим способом *спростувати* скептичну тезу про те, що ми нічого не знаємо»<sup>21</sup> (Burnyeat, *Idealism*, 40).

Бюрнеят правильно каже, що Августин обговорює суб'єктивні стани, і правильно вважає, що ці стани *будуть* використані в аргументації проти глобального скептицизму. Але він не помічає, що в частині (а) відповіді Августина під захист береться тільки *існування* суб'єктивних станів. І лише в частині (б) Августин намагається знайти *знання* за допомоги свого припущення «наче землі». Але якщо це знання буде лише знанням суб'єктивних станів, а не зовнішнього світу, скептицизм стосовно зовнішнього світу залишиться недоторканим. Як показує останній рядок цитати з Бюрнеята, той вважає, що метою Августина тут є спростування *глобального* скептицизму, а не скептицизму стосовно зовнішнього світу. Я ж переконаний, що це припущення Бюрнеята некоректне.

Коротко кажучи, «суб'єктивістське тлумачення» безумовно відбиває загальний дух Августинової критики скептицизму, і, більше того, надає підстави для міцного філософського аргументу проти глобального скептицизму, який Августин справді висловлюватиме пізніше. Але це тлумачення не надає повної оцінки аналізованому нами фрагменту. Хоча тут можна запропонувати

---

<sup>21</sup> Аналогічне тлумачення пропонує і Гарет Метью. Див. насамперед: Gareth Matthews, *Thought's Ego in Augustine and Descartes* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992), 64–66; Gareth Matthews, “Consciousness and Life”, *Philosophy* 52 (1977), 13–26.

ти багато альтернативних тлумачень, текст СА підказує малоймовірне, на перший погляд, джерело таких ідей: епістемологію Епікура. Аби зрозуміти цю підказку належним чином, нам необхідно спершу розглянути свідчення на користь Епікурового впливу, бо саме цей вплив відіграє вирішальну роль у тих двох тлумаченнях, які я розвиватиму в подальших розділах цієї статті.

### 3. Впливи Епікура

Те, що для пояснення Августинового «наче земного» фрагмента слід звертатися до епікурейства, не є очевидним. Але на користь такого погляду є вагомі непрямі свідчення<sup>22</sup>. По-перше, Епікур чи епікурейство відкрито згадуються чотири рази на сторінках, що безпосередньо оточують фрагмент зі згадкою про «наче землю»; крім того, погляди Епікура, зі згадкою чи без згадки про їхнє походження, виринають і в інших місцях діалогу<sup>23</sup>. В одному випадку Августин торкається взаємин між епікурейською епістемологією та академічним скептицизмом:

«Можливо, що епікурейці чи киренаїки говорять ще багато іншого на захист чуттів, проти чого я не знаю жодної відповіді академіків... Справді, хоч би що висували вони [академіки] проти чуттів, це не має чинності проти всіх філософів» (СА 3.11.26.76-81)<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Подальший аналіз важливості епікурейства для розуміння Августинової епістемології можна знайти в: Gerard O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind* (Berkeley, CA: University of California Press, 1987), 93. Там само на с. 92—102 розглядається багато інших творів Августина — включно з «Монологами» — у плані їхньої епістемологічної значущості. Як зазначив анонімний рецензент цієї статті, на такий зв'язок вказує й Тереза Фюрер у своєму надзвичайно докладному аналізі СА та його можливих історичних передвісників. Серед інших можливих джерел впливу Фюрер звертає особливу увагу на Цицеронів діалог «Про природу богів», 1.2.66 і далі. Див.: Therese Fuhrer, *Augustin Contra Academicos (vel De Academicis), Bücher 2 und 3: Einleitung und Kommentar* [Augustin] (Berlin: Walter De Gruyter, 1997), 332—353.

<sup>23</sup> Одну з таких незазначених алюзій можна знайти в СА 3.12.27.2-3: «ті, хто вважав найвищим людським благом задоволення». Відкриту згадку знаходимо в СА 3.10.23.43-47: «Як же ми розсудимо суперечку між Демокритом і старшими [за нього] фізиками стосовно того, чи єдиний світ, якщо згода не трималася навіть між ним та його учнем Епікуром? Адже цей ласолоб, якому наче прислужували атоми, — тобто маленькі частки, які він радісно хапав у темряві, — дозволив їм не триматися своєї дороги, а скрізь довільно відхилятися на інші шляхи...» (в оригіналі: *Quomodo enim inter Democritum et superiores physicos de uno mundo, et innumerabilibus litem diiudicabimus, cum inter haeredemque eius Epicurum concordia manere nequiverit? Nam iste luxuriosus cum atomos quasi ancillulas suas, id est corpuscula quae in tenebris laetus amplectitur, non tenere viam suam, sed in alienos limites passim sponte declinare permittit...* — Примітка перекладача), і також в СА 3.11.26.47-50: «А нумо як скаже якийсь епікуреєць: "...все, що тільки можуть бачити очі, вони бачать істинно"» (в оригіналі: *Age, si dicat Epicureus quispiam... quidquid autem possunt videre oculi, verum vident.* — Примітка перекладача).

<sup>24</sup> В оригіналі: «*Et Epicureus, vel Cyrenaici et alia multa fortasse pro sensibus dicant, contra quae nihil dictum esse ab Academicis accepi... Quidquid enim contra sensus ab eis disputatur, non contra omnes philosophos valet.*» В англійському перекладі Ч. Болльярда: «Perhaps an Epicurean or the Cyrenaics would say many other things on behalf of the sen-



По-друге, вжиті Августином терміни «наче земля» і «наче небо» бодай на позір нагадують наведений Цицероном в *De Natura Deorum* (надалі в тексті — DND) Епікурів опис богів як таких, що мають «наче тіла» і «наче кров»<sup>25</sup>.

Уважний розгляд цього фрагмента (DND, 1.25.69-1.26.74) унаочнює різючі паралелі з Августиноювою полемікою в *Contra Academicos*, як в плані змісту, так і в плані риторичної структури. Ось повний текст цього фрагмента:

«...у бога не тіло, а наче тіло; не кров, а нібито кров... (1) Отож і Епікур, побачивши, що якщо атоми тягнуться своєю вагою в нижче місце, то вже нічого не лишається в нашій владі, бо їхній рух є певним і необхідним, винайшов такий спосіб уникнути цієї необхідності, який вочевидь вислизнув від Демокрита: стверджувати, що атом, коли вага й тяжіння тягнуть його прямо вниз, трохи відхиляється [убік]. Але казати так ще ганебніше, ніж не бути в змозі захистити те, що бажаєш.

(2) Так само він вчинив і проти діалектиків: стосовно їхнього вчення, що в усіх протиставленнях, в яких закладено “або так, або ні”, одне з двох є істинним, [він] злякався, що якщо він поступиться в цьому, так само і у “завтра Епікур або житиме, або не житиме”, щось із двох постане як істинне. Отож, він взагалі відкинув необхідність “або так, або ні”; що ж може бути дурнішим?

(3) Аркесилай тиснув на Зенона, кажучи, що хибним є все те, що видається чуттям; натомість Зенон вважав, що хибними є деякі чуттєві враження, але не всі. Епікур же злякався, що якщо хибним буде одне чуттєве враження, жодне не буде істинним, і заявив, що всі чуття проголошують істину. [Але] в цьому немає жодного глузду; адже він зазнав важкого удару, прагнучи відвести легший.

Так само він вчинив і з природою богів: аби уникнути гущини індивідуальних тіл, з якої випливали б загибель і розпад, він заперече божественне тіло, але [визнає] нібито тіло, і не кров, а нібито кров»<sup>26</sup>.

---

ses. I am not aware of anything said by the Academic Skeptics to refute them... Whatever the Academic Skeptics maintain against the senses does not hold against all philosophers» (*нпутмітка перекладача*).

<sup>25</sup> Нижче я покажу, що ця схожість не може бути випадковою, особливо враховуючи щільні паралелі між СА 3.10.23-3.11.27 в Августина і DND 1.25.69-1.26.74 в Цицерона. Щодо можливих біблійних джерел, пор. 2 Петра 3:11-13: «І коли так усе це має розпастися, якими ж слід вам бути святими у всім вашім житті та в побожності, очікуючи та прискорюючи день Божого приходу, коли небо, палаюче, розтане і первні, розпалені, розтопляться! Нового ж неба й землі нової, згідно з його обіцянкою, очікуємо ми, в яких справедливість перебуває» (*укр. пер. І. Хоменка*).

<sup>26</sup> В оригіналі: «...non corpus esse in deo, sed quasi corpus, nec sanguinem, sed tamquam sanguinem.... Velut Epicurus, cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suo ponde, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit, quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat: ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsus feratur, declinare paululum. Hoc dicere turpius est quam illud, quod vult non posse defendere. Idem facit contra dialecticos; a quibus cum traditum sit in omnibus diiunctionibus, in quibus “aut etiam aut non” poneretur, alterum utrum esse verum, pertimuit, ne, si concessum esset huius modi aliquid “aut vivet cras aut non vivet Epicurus”, alterutrum fieret necessarium: totum hoc “aut etiam aut non” negavit esse necessarium; quo quid dici potuit obtusius? Urguebat Arcesilas Zenonem, cum ipse falsa omnia diceret, quae sensibus viderentur, Zenon autem non nulla visa esse falsa, non omnia; timuit Epicurus, ne, si unum visum esset falsum, nullum esset verum: omnes sensus veri nuntios dixit esse. Nihil horum nisi valde; graviorem enim plagam accipiebat, ut leviolem repelleret. Idem facit in na-

Ось декілька ключових точок дотику:

(1) В DND 1.25.69 епікурейське «відхилення» подається як пряма відповідь на детермінізм Демокрита; в СА 3.10.23 Августин занотовує «суперечку» між Епікуром і Демокритом саме в питанні відхилення атомів від прямого шляху.

(2) В DND 1.25.70, одразу після розмови про «відхилення», згадується *заперечення* Епікуром істинності вичерпних контингентних диз'юнкцій стосовно майбутнього (приклад з тексту — «завтра Епікур або житиме, або не житиме») як ще одна спроба уникнути детермінізму; в СА 3.10.23 Августин стверджує незаперечну істинність декількох диз'юнкцій (хоча, зрештою, жодна з них не стосується майбутнього).

(3) В DND 1.25.70-71 думка Епікура, що всі відчуття істинні, подається як пряма відповідь скептичній тезі, що всі відчуття хибні, після чого обговорюється припущення про «наче тіло»; в СА 3.11.24 Августин пропонує відповідь скептицизму стосовно зовнішнього світу з посиланням на «наче землю»<sup>27</sup>.

Між цими двома працями можна провести також інші паралелі<sup>28</sup>. Але для наших теперішніх цілей достатньо й цього. Підсумовуючи, скажемо,

---

tura deorum: dum individuorum corporum concretionem fugit, ne interitus et dissipatio consequatur, negat esse corpus deorum, sed tamquam corpus, nec sanguinem, sed tamquam sanguinem». В англійському перекладі Ч. Больярда: «In a god there is not body but only quasi-body; there is not blood, but only quasi-blood... (1) Epicurus saw that if atoms were pulled down to a lower place by their weight alone, nothing would be in our power-since their motion would be fixed and necessary. Thus he created a way to escape this necessity which clearly escaped Democritus's notice. He said that an atom is carried directly downwards by its weight and heaviness, but swerves a little. But to say this is worse than the view he does not want to defend! (2) He makes the same move against the dialecticians, by whom we are told that in every disjunction in which 'Either A or not-A' is posited, one of the two [disjuncts] is true. He is afraid that if he were to concede something of this sort then one of the two [disjuncts] in 'Either Epicurus will or will not live tomorrow' would be made necessary. Thus, he denies that this entire 'A or not A' [disjunction] is necessary. But what could be said that is more dim-witted than this? (3) Arcesilaus pressed Zeno by saying that all things that seem to the senses are false, while Zeno said some seeings are false but not all of them. Epicurus feared that if one seeing were false none would be true. Therefore he said that every sense gives a true report. In none of this was he excessively cunning, for he took a heavier blow in order to repel a lighter one. He makes the same move concerning the nature of the gods. While eschewing the view that [the gods consist of] an accumulation of individual bodies, and the destruction and dissipation of them that would result, he denies of the gods body, but allows them only quasi-body; and denies blood, but allows quasi-blood». Цифри в дужках у цитаті й поділ цитати на абзаци належать Ч. Больярду (*примітка перекладача*).

<sup>27</sup> Слід зазначити, що в цьому місці Цицерон вживає не quasi («наче»), а tamquam («нібито»), хоча кількома рядками нижче він у тому ж самому сенсі вживає quasi. Отож, ці терміни є для нього взаємозамінними.

<sup>28</sup> Пор. (1) виклад Цицероном власних скептичних поглядів як таких, що спираються на визначення Зенона та «імовірнісний» опис дії (DND 1.5.12), себто саме на ті два мо-

що є відносно чіткі свідчення застосування Августином у своєму творі епікурейства загалом, і (цілком імовірно) Цицеронового викладу епікурейства в DND. Але як саме Августин використовував епікурейство? Наше друге провідне тлумачення, «епікурейське ідеалістичне», здобуває собі найбільшу підтримку в Цицероновій «академічній» критиці Епікурової теології в DND. Як каже Цицерон, підсумовуючи власну критику, «Епікур насправді усуває богів й залишає їх на словах»<sup>29, 30</sup>.

#### 4. Ідеалістичне тлумачення

Якщо Цицеронів скептик правий, то Епікур атеїст, а отже, його розмови про «нібито тіла» — це просто ретроградний спосіб стверджувати, що богів немає. Якщо світ можна уподібнити богам, і богів немає, звідси неважко дійти висновку, що немає й самого світу. Отож, ідеалізм *міг* легко виникнути з цієї дискусії. Тепер спробуємо дослідити Августинове припущення «наче землі» у світлі цієї можливості.

Переваги такого кроку очевидні: якщо Августин, відповідаючи на скептицизм стосовно зовнішнього світу, звертається до ідеалізму — тобто до погляду, що існують *лише* явища, а отже, ці явища *і є* світом — то аргумент скептика втрачає свою силу. Наші чуттєві враження тоді неможливо сплутати з чимось хибним просто через те, що ці явища ніколи не можуть хибити: адже немає жодного зовнішнього світу, який міг би їм суперечити<sup>31</sup>. Отож, ідеалістичне тлумачення успішно долає скептицизм стосовно зовнішнього світу, заперечуючи існування такого світу. «Фізичні диз'юнкції» при цьому зберігають свою аргументативну вартість, якщо вони сприймаються як такі, що стосуються не зовнішнього світу, а єдиного існуючого світу явищ.

Отож, на користь цього тлумачення маємо три аргументи. По-перше, як я показав вище, воно має певне текстуальне та історичне підґрунтя. Августин мав достатньо матеріалів, аби сформувану таку теорію з мінімальними новаціями. По-друге, якщо сприймати Барклі серйозно, це філософськи чинна відповідь. Скептицизм стосовно зовнішнього світу втрачає всю

---

менти, на які Августин спрямовує свою атаку проти скептицизму, і (2) список «гарупіків, авгурів тощо» у Цицерона (DND 1.20.55-56) й аналогічний перелік в Августина (CA 1.7.19).

<sup>29</sup> В оригіналі: «Quae natura primum nulla esse potest, idque videns Epicurus re tollit, oratione relinquit deos» (*примітка перекладача*).

<sup>30</sup> DND 1.44.123-124. Августин також схилився до подібного радикального перетлумачення проблематичних поглядів: наприкінці CA він припускає, що академічні скептики не могли насправді вірити в те, у що вони вірили на словах, а отже (як він вважає) вони були прихованими платоністами. Див., зокрема: CA 3.17.38.

<sup>31</sup> Це передбачає теорію істини як відповідності [думки реальності], якої й дотримувався Августин.

свою силу, якщо стосовно цього світу немає хибних вражень; якщо ж немає самого зовнішнього світу, хибне враження про нього є неможливим. По-третє, ідеалістичне тлумачення, на відміну від суб'єктивістського, дозволяє Августині відповісти і на глобальний скептицизм, і на скептицизм стосовно зовнішнього світу<sup>32</sup>.

Утім, це ідеалістичне тлумачення має і свої недоліки. Три заперечення тут є особливо показовими. По-перше, хоча таке тлумачення має певне історичне й текстуальне підґрунтя, ідеалізм — це радикально нова теорія (принаймні якщо вірити Бюрнеяту). Хоча Августин, звісно ж, міг її висунути — врешті-решт, якоїсь миті ідеалізм мав виникнути — можна припустити, що таке радикальне припущення мало отримати бодай якусь увагу з боку Августина та його коментаторів. Утім, наскільки я можу судити, жоден із середньовічних авторів не тлумачить Августина в такий спосіб<sup>33</sup>. По-друге, хоча ідеалізм у певному сенсі справді долає скептицизм стосовно зовнішнього світу, він робить це доволі дивним чином. Якщо теза скептика полягає в тому, що знання істинності фізичних диз'юнкцій передбачає знання того, що зовнішній світ існує, як заперечення існування зовнішнього світу може насправді врятувати ці диз'юнкції? Існує спокуса сказати, що в найкращому разі «ідеалістичне тлумачення» може спростувати скептицизм стосовно зовнішнього світу, але воно робить це за рахунок втрати істинності наведених Августином диз'юнкцій стосовно зовнішнього світу, а отже, не містить незаперечного спростування глобального скептицизму. По-третє, якщо Августинове припущення «наче землі» насправді запозичене в Епікура, було б особливо дивним захищати такий ідеалістичний погляд, посилаючись на теорії, визнані всіма як матеріалістичні.

<sup>32</sup> Подальшу (хоча й не таку пряму) підтримку цього тлумачення можна здобути через аналіз погляду стоїків на універсалії, і загалом на поняття, як на вигадки (*phantasma*), або ж «наче щось чи наче якості» (ὡσανεὶ δὲ τι ὄν καὶ ὡσανεὶ ποιόν — Диоген Лаерцій, «Життя філософів», 7.61). Латинське *quasi* (буквально, *qua si*, «як ніби») структурно подібне до грецького ὡσανεὶ (ὡσ αν εὶ, «як ніби»). Немає переконливих текстуальних свідчень, що Августин мав на увазі цей погляд стоїків, хоча в ті часи, коли писався діалог «Проти академіків», такий погляд цілком міг просто «витати в повітрі». Див. докладне обговорення цього питання у: A.A.Long and D.N.Sedley, *The Hellenistic Philosophers: Vol. 1 [Hellenistic Philosophers]* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 164, 179, 181—182 та 236—237 (примітка автора, адаптована до українського перекладу; латинську транслітерацію грецьких цитат Ч. Болларда замінено на оригінальну греку).

<sup>33</sup> Утім, це не означає, що за доби Середньовіччя не існували певні різновиди ідеалізму. Цікавий і критичний погляд на позицію Бюрнеяту, а також аналіз того, як Августин, Еріугена й неоплатоніки загалом можуть тлумачитися як прибічники іншої, ніж у Барклі, форми ідеалізму, див. у: Dermot Morgan, “Idealism in Medieval Philosophy: The Case of Johannes Scottus Eriugena”, *Medieval Philosophy and Theology* 8 (1999), 53—82. Навіть якщо Морган правий стосовно Еріугени — а видається, що так — він не закликає приписати Августину саме такий ідеалізм, який обстоював Барклі.

Останнє заперечення надає підставу для третього, «епікурейського реалістичного» тлумачення, яке я вважаю коректним. Я викладатиму його в контексті повнішого аналізу Епікурової епістемології.

### 5. Епікурейське реалістичне тлумачення

Епікура найкраще визнати емпіриком: адже, на його думку, увесь наш ментальний зміст, зрештою, надходить від чуттів. Зовнішні об'єкти, на думку Епікура, цілком складені з атомів. Але позаяк ці атоми перебувають у постійному русі, зовнішні поверхні об'єктів постійно випромінюють надзвичайно тонкі, завтовшки в один атом, «образи» (*ейдола*) якостей їхніх поверхонь. Хоча інколи ці образи змінюються через зіткнення з іншими атомами, здебільшого вони залишаються незмінними, проходячи крізь порожнечу.

Згідно з Епікуром, коли ми отримуємо враження (*фантасія*) якостей цих зовнішніх об'єктів, ми сприймаємо при цьому не один образ, а радше серію образів. Це «нашарування» образів є каузальним поясненням нашого сприйняття речей, яке відбувається мимоволі, поза контролем нашої свідомості. У більшості випадків такі образи не є безпосередніми об'єктами сприйняття; радше якості самих цих об'єктів «безпосередньо» відчуються *за допомоги* цих образів. До цього моменту погляди Епікура, хоча й дещо дивні, видаються не вартими серйозної уваги. Але він іде й далі. На його думку, (здебільшого) з тих самих образів постають також сновидіння та галюцинації. Але в таких випадках образи, оминаючи чуття, потрапляють безпосередньо до розуму<sup>34</sup>.

Розуміючи цю засадничу конструкцію, ми можемо краще досягнути дивовижну заяву Епікура, що *всі* чуттєві враження істинні. На перший погляд, нібито йдеться про істинну відповідність усіх чуттєвих вражень, незалежно від їхнього джерела, якостям зовнішніх об'єктів. Але той факт, що сновидіння та галюцинації вважаються враженнями, показує, що таке тлумачення хибне. Насправді Епікур вважає, що істинна відповідність існує не між враженнями та якостями зовнішніх об'єктів, а між враженнями та образами: відчуття є непомилним, оскільки воно справедливо повідомляє нам про стан образів, які його сформували. Тому, з позиції Епікура, глобальний скептицизм є хибним<sup>35</sup>.

Хоча Цицерон в DND не надає повного опису Епікурової епістемології, він зазначає чимало її ключових принципів, включно з тезою, що «всі

---

<sup>34</sup> Варто зазначити, що розум, як і душа, для Епікура є матеріальним, а отже, його позиція, хоча й дивна, є не настільки дивною, як це видається на перший погляд.

<sup>35</sup> Короткий вступ до Епікурової епістемології див. у: Jeffrey S. Purinton, "Epicurus", in Don Garrett and Edward Barbanell, eds., *Encyclopedia of Empiricism* (Westport, CT: Greenwood Press, 1997), 91–96, та Long and Sedley, *Hellenistic Philosophers*, 72–97.

враження істинні»<sup>36</sup>. Августин в СА описує дуже близький до цього погляд, кажучи, що для епікурейців «все, що тільки можуть бачити очі, вони бачать істинно»<sup>37</sup>. Але загальна недовіра (і невеликий інтерес) до чуттів згодом привели Августина до думки, що скептицизм (імовірно, глобальний) можна спростувати й без віри в чуття в Епікуровому стилі<sup>38</sup>.

Таке розуміння епікурейства дозволяє нам висунути доречне тлумачення Августинового фрагмента зі згадкою про «наче землю». Якщо всі враження істинні, навіть ті, що трапляються у сновидіннях та галюцинаціях, звідси негайно випливає, що глобальний скептицизм хибний. Тобто він хибний, навіть якщо враження про «наче землю» істинне. Більше того, якщо наявність *будь-якого* враження є прямим наслідком зовнішнього існування образів, з цього випливає, що хоч якийсь зовнішній світ *існує* насправді. Навіть якщо цей світ складається лише з образів, це все ж таки зовнішній світ, і цього достатньо, щоб гарантувати істинність Августинових фізичних диз'юнкцій. Таким чином, це «епікурейське реалістичне» тлумачення несумісне і з глобальним скептицизмом, і зі скептицизмом стосовно зовнішнього світу; воно зберігає істинність диз'юнкцій стосовно фізичного світу і є сумісним з епікурейством, на яке, я вважаю, Августин міцно спирається в цьому фрагменті. Більше того, на відміну від «ідеалістичного тлумачення», це прочитання не вимагає приписувати Августині радикальні прото-Барклівські погляди. Августин не є прихильником чуттів, але й не заперечує існування зовнішнього світу поза їхніми межами<sup>39</sup>.

Утім, у цього тлумачення також є свої недоліки. По-перше, можна стверджувати, що Августин не мав потреби звертатися до скептицизму стосовно зовнішнього світу. Чи не можемо ми розглядати фізичні диз'юнкції просто як *відкинуті* Августином спроби спростування скептицизму, особливо у світлі подальшої тези Августина, що для його спростування вірогідність чуттів, в остаточному рахунку, неважлива? Хоча такий аргументативний тупик можливий, особливо зважаючи на звичну для Августина методу підходити до філософських проблем через низку риторичних питань (що зазвичай залишаються без відповіді)<sup>40</sup>, я вважаю його

<sup>36</sup> DND 1.25.70.

<sup>37</sup> СА 3.11.26. Різниця між цими двома викладами, звісно ж, полягає в тому, що Августин вочевидь приписує епікурейцям лише тезу про те, що всі враження *видаються* чи *виглядають* істинними, а не більш сильну тезу про те, що всі враження *є істинними*.

<sup>38</sup> СА 3.11.26.

<sup>39</sup> Уживання Августином фрази «масив або устрій тіл» (*corporum molem atque machinam*) в СА 3.11.25 додатково підтверджує його атомістичну концепцію «наче землі». Як указує Фюрер, це також переконливо свідчить про вплив Епікура, особливо в порівнянні з фразою Лукреція *moles et machina mundi* в *De Rerum Natura* 5.96. Див.: Fuhrer, *Augustin*, 347.

<sup>40</sup> Цей підхід він практикує в усіх творах, включно з *Confessiones* і *De Trinitate*.

незадовільним поясненням обговорюваного фрагмента. Якщо можна знайти тлумачення, яке робить припущення «наче землі» аргументативно узгодженим з твором в цілому, слід віддати йому перевагу перед менш приязним прочитанням.

Друге заперечення можливо висунути з позиції скептика. Можна погодитися, що визнання Августином «епікурейської реалістичної» позиції є *несумісним* як з глобальним скептицизмом, так і зі скептицизмом стосовно зовнішнього світу, але стверджувати, ніби воно їх *спростовує*, означало б зайти надто далеко. Адже епікурейський підхід до скептичних сумнівів видається заснованим на міркуванні в колі, оскільки він *припускає* існування зовнішнього світу образів, а не доводить таке існування. Як епікуреєць може уникнути цього очевидного логічного кола? По-перше, ми могли б стверджувати, як це вже робилося неодноразово, що скептицизм (великою мірою) виникає з сумнівів щодо природи чуттів. Але такого роду сумнів буде доречним лише за наявності якогось зовнішнього світу, відповідність якому наші чуттєві враження можуть і втратити. Утім, на мою думку, радикального скептика врешті-решт неможливо подолати в такий спосіб. Тому я пропоную іншу відповідь. Навіть якщо епікурейство в цьому питанні припускається логічного кола, воно принаймні *намагається* врятувати фізичні диз'юнкції. А невдала спроба — це більш приязне тлумачення, ніж нездатність спробувати відповісти взагалі.

## 6. Висновок

Виходячи з цього останнього тлумачення, ми тепер можемо точніше оцінити аргументативну стратегію Августина в СА: хоч вона безумовно *протистойть* академічному скептицизму, та чи справді вона його спростовує? На мій погляд, відповідь позитивна — хоча слід пам'ятати, що Августинів опис академічного скептицизму дуже відрізняється від радикального піронічного скептицизму, який багатьма вважається найчистішою й найбільш захищеною формою скептицизму. Наповнюючи свою позицію змістом — як-от визнання Зенонового визначення істини — Августин вочевидь може претендувати на успішну атаку проти «академіків».

Надалі Августин надає приклади безумовно істинних математичних (як-от « $2 + 3 = 5$ ») та логічних істин (наприклад, «жодна річ не може і бути, і не бути»). Як і з фізичними диз'юнкціями, ці істини можна знати без будь-якого визначеного знання щодо існування зовнішніх об'єктів. Саме в цьому зв'язку (хоча й в іншій праці) Августин надає свою власну версію Декартового *cogito: si fallor, sum* (якщо хиблю, існую)<sup>41</sup>. Але острах «злого

---

<sup>41</sup>Див.: *De Civitate Dei* 11.26; подібні заяви можна знайти також в *De Trinitate* 1.5.12.21 та *Enchiridion* 7.20.

демона» виникне лише багатьма століттями пізніше; тому радикальний картезіанський сумнів тут ще не став реалізованою можливістю.

Пізніше Августин шукатиме ґрунту для певності — а за деякими тлумаченнями, і для *всього* людського знання — у своїй християнській вірі, зокрема через власну теорію просвітлення. Але ми бачимо, що в цій праці він задовольняється (звісно ж, широкими) межами елліністичної філософії в цілому. Скептицизм був достатньо серйозною загрозою, аби для його спростування Августин захотів поєднати зусилля навіть і з «наче атеїстом» Епікуром<sup>42</sup>.

---

*Чарльз Больярд — заступник завідувача кафедри філософії та релігії університету Джеймса Медисона. Сфера його наукових інтересів — філософія середньовіччя, особливо її епістемологія та метафізика. Він досліджує долю скептицизму за доби середньовіччя від патристики до схоластики, а також стосунки середньовічної філософії з філософією античності, еллінізму та ранньомодерної доби.*

---

---

<sup>42</sup> Я дякую Джефрі Пурінтону, Х'юго Бенсону, Монте Куку, Томасу Остенфельду та моїм анонімним рецензентам із *Journal of the History of Philosophy* за філософські та перекладацькі коментарі до чернетки цієї статті. Я також скористався зауваженнями своїх слухачів в університеті штату Арканзас, університеті міста Редландс (Каліфорнія), університеті Джеймса Медисона, а також на 35-й Міжнародній конференції медієвістів (Каламазу, штат Мічиган).



---

Ольга  
Літінська

## ПРОЦЕДУРА ІСОСТЕНІЧНОГО ВИСЛОВЛЮВАННЯ У ПІРОНІЗМІ

---

*Загальна постановка проблеми.* Питання, яке ми заторкнемо, підпорядковане, по-перше, проблемі розрізнення двох напрямків в історії скептичного філософування — піронізму та академічного скептицизму — і, як наслідок, по-друге, темі піронізму як автономного філософського вчення. Наша мета полягає у проясненні локального філософського топіка<sup>1</sup> піронізму, за яким закріплено уявлення про речі (τὰ πράγματα) як про порядок, що (не) піддається схоплюванню у висловлюванні. Тематичне слово, що репрезентує цей топік у вченні Пірона, — це слово λέγων, «той, хто говорить».

Незважаючи на історичну вагомість піронізму, у різних історико-філософських аналітичних моделях відсутнє його однозначне тлумачення. Про нього говорять по-різному. Багатозначність поняття «піронізм» виявляє себе так, що його позитивне визначення виявляється непростим завданням. Понад те, складається враження, що простіше сказати, чим піронізм не є. Наприклад, якщо слідувати Г. Шпету [Шпет, 1994] або Б. Расселу [Рассел, 1997], скептицизм у широкому розумінні — а отже, й піронізм — не є філософією,

---

<sup>1</sup> Термін «топік» у нашому розумінні вказує на «місце дії» піроністичної мови, тобто на ту обмежену царину сенсів, для якої піронізмом встановлено особливі правила позначення, логічні й онтологічні принципи. В цьому разі йдеться про такий «топік», що в його рамках «річ» не може бути об'єктом референції.

оскільки філософування є теоретичною діяльністю. Висновок менш радикальний, але в такому самому негативному дусі, робить Р. Генкінсон [Hankinson, 1998]: піронізм не є онтологією, тобто буквально не передбачає розмови про буття. І навпаки, «онтологічний скептицизм», хоча його головне твердження звідне до того, що чогось немає, все ж оперує твердженнями, а отже, являє собою, згідно з Хенкінсоном, негативний догматизм і, відповідно, не цілком є скептицизмом. Це «не цілком» піддатне формалізації через мовну відмінність: мова онтологічного скептицизму не збігається з ісостенічною мовою піронізму. Таким чином, техніка ісостенічного висловлювання стає диференційною ознакою піронізму як такого. Головна мета цієї статті саме й полягає у проясненні техніки ісостенічного висловлювання.

Фундаментом піроністичної аргументації є вчення Пірона з Еліди (бл. 360 — бл. 275 рр. до н.е.) та його послідовника Тимона (315—225 рр. до н.е.). Згідно з різними джерелами, що повідомляють про його життя та вчення, Пірон був далекий від теоретичного, відстороненого філософування і присвятив себе тому, щоб дати сучасникам зразок гідної поведінки. Як повідомляє Діоген Лаертський (Diog. L. Vit. Phil. 9.62), ставлення Пірона до життя та життєвих проблем було зразком досконалості: він не висловлював жодних догм, був майстерним у філософських бесідах і вів тихе життя, позбавлене хвилювань. Твори Пірона не збереглися, відтак головні відомості про його вчення ми черпаємо з вторинних джерел. Це передусім фрагменти творів Тимона Фліунтського — безпосереднього учня Пірона. Геть зовсім не схожий на свого вчителя, Тимон відіграв ключову роль у справі поширення та збереження вчення Пірона, а також у створенні образу незрівнянного наставника на життєвому шляху. Головними скептичними творами Тимона вважають: а) «Силли» (сатирична поема, що висміює практично всіх філософів, крім, ясна річ, Пірона та мислителів, яких Тимон розцінював як його попередників); б) поему «Образи»; в) невеликий прозовий уривок, що переповідає філософську програму Пірона. Цей останній виклад, відомий як «фрагмент Аристокла», вважають найбільш вірогідним джерелом, що висвітлює філософський проект Пірона. Тому зупинимось на ньому докладніше.

Виклад, переданий Аристоклом із Мессени, філософом-перипатетиком II сторіччя, тобто опонентом піронізму, якого, у свою чергу, цитує Євсевій Кесарійський (Euseb. Praep. Evang XIV 18, 2—4), є підставою для реконструкції піроністичного вчення і є єдиним джерелом вірогідних відомостей про філософський словник Пірона. Цей фрагмент є восьмою частиною трактату Аристокла, відомого під загальною назвою «Про філософію». Трактат, який не зберігся у повному обсязі, найімовірніше, містив десять книг. Уривок, який має назву «ΠΡΟΣ ΤΟΥΣ ΚΑΤΑ ΠΥΡΡΩΝΑ

ΣΚΕΠΤΙΚΟΥΣ ΗΤΟΙ ΕΦΕΚΤΙΚΟΥΣ ΕΠΙΚΛΗΘΕΝΤΑΣ ΜΗΔΕΝ ΚΑΤΑΛΗΠΤΟΝ» («Проти скептиків, послідовників Пірона, або ж ефектиків, які проголошують, що ніщо не схоплюється»), витриманий у полемічному тоні і має радше критичний, ніж доксографічний характер: тут Аристокл зайнятий спростуванням, а не коментарем. Відповідно до цієї мети, яку ставить перед собою Аристокл, — розкрити внутрішню суперечливість піронізму, — переважну частину тексту займають доведення неспроможності вчення Пірона перед лицем логіки.

Завдяки прозорій структурі фрагмента, яка, зокрема, містить спеціальний маркер — Τίμων φησί («Тимон каже»), що відділяє текст оповідача (самого Аристокла) від тексту оповіді (викладуваних ним піроністичних тез), ми можемо виокремити: 1) компоненти концептуалізації та 2) компоненти інтерпретованого піронізму. У тексті Аристокла присутні чотири епізоди, які можуть бути віднесені до другої категорії. Строго кажучи, це той сухий залишок, за яким і реконструюють філософію Пірона. У зв'язку з топіком піроністичного говоріння, з увлеченням про того, хто говорить (λέγων), прочитаємо два з них, що мають до нього стосунок:

«(1) τὰ μὲν οὖν πράγματα φησιν αὐτὸν ἀποφαίνειν ἐπ' ἴσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα, διὰ τοῦτο μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι... (2) διὰ τοῦτο οὖν μηδὲ πιστεύειν αὐταῖς δεῖν, ἀλλ' ἀδοξάστους καὶ ἀκλινεῖς καὶ ἀκραδάντους εἶναι, περὶ ἑνὸς ἑκάστου λέγοντας ὅτι οὐ μᾶλλον ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ἢ οὔτε ἔστιν οὔτε οὐκ ἔστιν» [Euseb. Praep. Evang. XIV 18, 3.1—4.1].

«(1) Стосовно речей [Тимон] розповідає, що [Пірон] проголошує їх однаково байдужими, хиткими, нерозв'язними, через що ні наші відчуття, ні наші гадки не є істинними чи хибними... (2) З цієї причини не можна вірити їм, а натомість [слід] перебувати без гадки, несхильним і непохитним, говорячи про кожне, що воно не більш є, ніж не є, або що воно і є і не є, або що воно ані є, ані не є».

Дієприкметник λέγοντας, з'являючись у середині розгорнутого міркування про «річ», перериває шерех негативних понять, за допомоги яких Пірон, — вважатимемо, що ми маємо справу справді з Піроном, — описує спочатку «річ», а потім стан людини, яка визначає свій стосунок до цієї «речі». «Говорити» — це вказівка, яка має на увазі дію, а не ухилення від неї. На відміну від більшості специфічних понять піронізму, які вкрай рідко подибуємо в інших грецьких текстах (наприклад, характеристики речі: ἀδιάφορα (байдужа [до протилежностей, зокрема добра і зла]), ἀστάθμητα (хитка), ἀνεπίκριτα (нерозв'язна) тощо), слово λέγων не є специфічно піронівським. Навпаки, «той, хто говорить» — це проміжна ланка, завдяки якій відбувається — нехай слабке — зчеплення піронізму з мовою філософського мейнстріму. Це поняття через його посередницьку функцію може бути

розглянуто подвійно: 1) як власність піроністичної філософії та 2) як термінологічна одиниця загальногрецького філософського словника. Причому цей поділ має нас цікавити не як безумовне, а як зумовлене Піроном. З одного боку, поняття «той, хто говорить» вписане у внутрішню інструкцію піронізму, оскільки через λέγων уведено головне піроністичне квазівизначення «кожного», що «воно не більш є, ніж не є, або що воно і є і не є, або що воно ані є, ані не є». З іншого боку, λέγων працює у протиставленні — тобто в анатомічній зв'язці — з такими неспецифічними для піронізму поняттями, як «(від)чуття» (αἴσθησις) та «гадка» (δόξα). І якщо λέγων — не збіг, не казус омонімічного подвоєння у тілі двох неперетинних топіків, а саме медіатор, то це виключно внаслідок такого змісту λέγων, який, крім суб'єкта, схарактеризованого через дію, передбачає ще і вказівку на саму цю дію.

Інакше кажучи, ісостенічний устрій піроністичного λέγων визначений через опозицію цієї дії та двох інших способів контакту з речами, заданими за допомоги αἴσθησις та δόξα.

Зазвичай αἴσθησις перекладають як «почуття» або «відчуття». Іноді αἴσθησις означає певний різновид відчуттів, наприклад «відчуття нюху» (αἰ διὰ τῶν ῥινῶν αἰσθήσεις). Етимологічно αἴσθησις сягає αἰσθάνομαι — дієслова, яке крім «відчувати», «почувати» також означає «помічати», «підмічати» та «розрізняти». Отже, на рівні словникового значення αἴσθησις суміщає два смисли: «почуття» та «розрізнення». Таке почування можна назвати «розміткою» — відособленням різних даностей, які відчувають як певні та незмішувані. Тобто відчувати у розумінні αἴσθησις означає мати справу з одиничною річчю, яка чітко виокремлюється на тлі інших. Враховуючи, що піроністичне тлумачення речі звідне до протилежного уявлення — річ є не визначеною і максимально розчинена в оточенні, то розмітка αἴσθησις розцінюватиметься у піронізмі як начерк, що тільки віддалено нагадує річ і не стосується її безпосередньо. Отже, αἴσθησις, розділяючи речі, підміняє їх власними абрисами та своєю сутністю, тому у піроністичній філософії відчуття не визнають ні істинними, ні хибними, позаяк вони є самодостатніми й нічому не відповідають.

Другий тип (не)схоплення речі, про який ідеться у Пірона, — це δόξα (гадка). Слово δόξα походить від δοκέω — «чатувати», «вистежувати», «роздивлятися». Ймовірно, у Пірона δόξα перебуває у полі вихідного значення — вказівки на погляд, який передбачає сам предмет розгляду, чатує на нього: δόξα — це бачення речі до того, як її побачено. Враховуючи етимологію, ми пропонуємо, у випадку Пірона, говорити не про гадку, а про передбачення та припущення. Якщо αἴσθησις працює на розрізнення та відособлення речей, доступних чуттєвому сприйняттю, то δόξα розділяє речі відповідно до припущень, які існують з приводу цієї речі.

«Відчуття» та «гадка» у форматі, заданому грецьким мейнстримом, — це провідники доступу до речей. Навпаки, згідно з Піроном, ні почуття, ні гадка не мають необхідної властивості відкривати що-небудь (у цьому разі проблема істинності цього відкриття не має значення), і «річ», як вона розуміється у піронізмі, не може бути схоплена/визначена через *αἴσθησις* або *δόξα*. Обом цим порядкам фрагментації протистоїть *λέγω*. Це означає, що «річ», непізнана й невідчутна, не може бути ні передбачуваною, ні відчутною, але, незважаючи на це, про неї можна говорити. Принципова відмінність «того, хто говорить» від «того, хто відчуває» та «того, хто гадає» полягає в тому, що дії того, хто говорить, не націлені на виокремлення точки говоріння, в кінцевому підсумку — себе з навколишнього світу: якщо дотримано всіх піроністичних правил висловлювання, то той, хто говорить, не стає тією точкою, завдяки якій у порядку речей з'являється поділ на «одне» та «інше», з'являється, власне кажучи, порядок. Перед нами говоріння, яке не спирається на виокремлене місце того, хто говорить, на точку говоріння, на систему відмінностей, що стосується речей, але не їхнього порядку, тобто стосується їх особливим чином — не у режимі *де-скрипції*, а у режимі *перформативу*.

#### ДЖЕРЕЛА

- Брюнсвиг Ж.* Философия в эпоху эллинизма / Жак Брюнсвиг // Греческая философия : В 2-х т., 8-ми ч. / Под ред. М. Канто-Спербер; пер. с фр. 5-й ч. В.П. Гайдамака. — М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 2006. — Т. 2. — Ч. 5. — 2008. — С. 503—649.
- Рассел Б.* История западной философии : В 3-х кн. / Бертран Рассел; подгот. текста и науч. ред. В.В. Целищева. — 2-е изд., доп. — Новосибирск: Изд-во Новосибирск. ун-та, 1997. — 815 с.
- Шпет Г.Г.* Скептик и его душа / Густав Густавович Шпет // Философские этюды. — М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. — (Б-ка журнала «Путь»). — С. 117—221.
- Eusebius.* Praeparatio evangelica / Eusebius; hrsg. von K. Mraz // Eusebius Werke, Band 8: Die Praeparatio evangelica. — Berlin: Akademie-Verlag, 1954. — 239 S. — (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte).
- Hankinson R.J.* The Sceptics / R.J. Hankinson. — London [etc.]: Routledge, 1998. — VII, 376 p.

---

*Ольга Літінська* — кандидат філософських наук, старший викладач кафедри теоретичної і практичної філософії філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Сфера наукових інтересів — антична філософія, скептицизм.

---

*Вахтанг  
Кебуладзе*

## ТЕНДЕНЦІЯ ПЕРЕТВОРЕННЯ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ З ФІЛОСОФІЇ СВІДОМОСТІ НА ФІЛОСОФІЮ ДОСВІДУ

---

Одним з головних завдань цього дослідження є виявлення самопідтверджувальної тавтологічності виразу «феноменологія досвіду». Мені йдеться, отже, насамперед про те, що сама сутність феноменології як філософського вчення і методології наукового дослідження полягає в тому, що її предметом є досвід у найширшому розумінні цього слова. Може здатися, що твердження про те, що феноменологія є вченням про досвід, сьогодні звучить як банальність. Для багатьох сучасних дослідників, які стоять не на феноменологічних позиціях і залучають до своїх розвідок феноменологію як одну з можливих інтелектуальних настанов, ця теза виглядає самозрозумілою. Серед вітчизняних науковців таке бачення демонструє, наприклад, Михайло Мінаков у дисертаційному дослідженні «Історія поняття досвіду», коли він починає розділ, присвячений розгляду феноменологічної концепції досвіду з такого опису феноменології: «Феноменологія Едмунда Гусерля... була тим способом філософування, що покладав в центр аналізу досвід. Феноменологія від початку намагалася утримати в полі зору досвід поза психологічним тлумаченням і описати його в автентичний спосіб, поза філософськими термінами, що несли навантаження надто великої кількості тлумачень» [Мінаков, 2007: с. 245]. Зрозуміло, що

в історико-філософському дослідженні поняття досвіду ефективною та корисною є презентація феноменології як філософії досвіду. В такому разі цей доволі впливовий напрям сучасної філософії може бути органічно залученим до інтелектуальних розвідок такого гатунку. Отже, визнання досвіду центральною темою феноменології має тут, на мою думку, суто інструментальну функцію, хоча й відповідає певній тенденції самої феноменологічної філософії. Але ця тенденція має неоднозначний характер.

Сучасний український знавець феноменологічної філософії та філософської герменевтики Андрій Богачов також указує на досвід як на центральну феноменологічну тему: «Гусерль переконував, що всі поняття, усі положення, навіть закони логіки, слід утверджувати в безпосередньому досвіді, який складається з феноменів. *Феноменологія є методом досвідного обґрунтування всього можливого знання*» [Богачов, 2006: с. 87]. При цьому він слушно зауважує, що «...*феноменологічний досвід* принципово відрізняється від поняття досвіду, який раніше знала теорія пізнання» [Богачов, 2006: с. 87]. Розуміння феноменології як філософії досвіду подибуємо, начебто, й у текстах сучасних закордонних феноменологів, зокрема в такого визнаного авторитета феноменологічної традиції, як Бернгард Вальденфельс: «Заява, в якій стверджується, що у феноменології все обертається навколо досвіду, не є надто сильною. Цей новий і водночас старий мотив досвіду є не лише преференційною темою, а й чимось на кшталт царини випробування феноменологічного мислення, а отже, більшою мірою слугує виявленню мислення Гусерля» [Вальденфельс, 1999: с. 142]. Сама назва тексту «Феноменологія досвіду Едмунда Гусерля», цитату з якого наведено вище, начебто містить приховане визначення феноменології: феноменологія Гусерля — це феноменологія досвіду. Проте можна помітити, що твердження Вальденфельса доволі обережні. Адже «заява, в якій стверджується, що у феноменології все обертається навколо досвіду, не є надто сильною». Тобто для феноменології досвід є важливою темою, але не все в ній обертається навколо цієї теми. Окрім того, досвід як тема феноменології — це «новий і водночас старий мотив» феноменології. Тобто феноменології начебто завжди йшлося про досвід, але усвідомлення досвіду як центральної теми феноменології є доволі новим. До того ж ця тема, на думку Вальденфельса, є випробуванням феноменології, яке «слугує виявленню мислення Гусерля». Залишається лише додати, що це випробування слугує виявленню мислення самого Вальденфельса та будь-якого феноменолога.

Отже, досвід — це не так загальновизнана тема феноменології, як стала провокація феноменологічного мислення або сталий виклик феноменології. Утім, чи не є для феноменології така провокація, такий виклик чи таке випробування найважливішим, про що взагалі може йтися у фі-

лософському дослідженні? На мій погляд, однією з головних тенденцій феноменології є поступовий перехід від філософії свідомості до філософії досвіду. При цьому свідомість і досвід постають як комплементарні поняття, і перехід від одного з них до іншого здійснюється через інверсію словосполучення, що їх поєднує: досвід свідомості — свідомість (або усвідомлення) досвіду. Враховуючи це уточнення, можна стверджувати, що феноменологія настільки є філософією свідомості, наскільки свідомість є усвідомленням досвіду, і настільки філософією досвіду, наскільки досвід є досвідом свідомості. Комплементарність свідомості та досвіду дається взнаки в багатьох сучасних феноменологічних текстах.

Так, у сучасного російського феноменолога Віктора Молчанова віднаходимо непомітний перехід від поняття свідомості до поняття досвіду й навспак: «Задум феноменології свідомості полягав насамперед у тому, що до самого цього вчення про свідомість повинен залучатися живий досвід свідомості, й експлікацію досвіду свідомості слід здійснювати не «ззовні» — з позиції соціології, фізіології тощо, а «зсередини», тобто на підставі внутрішнього досвіду. Феноменологія прагне розкрити досвід тільки на підставі досвіду — досвід може постати тільки в досвіді, тільки через досвід» [Молчанов, 2004: с. 123—124]. У творах вітчизняних філософів, присвячених проблемі свідомості, також можна помітити цю тенденцію переходу від поняття свідомості до поняття досвіду.

Яскравим прикладом цього може слугувати книжка Анатолія Лоя «Свідомість як предмет теорії пізнання» [Лой, 1988]. Указана тенденція дається взнаки, скажімо, в назві другого розділу цього дослідження «Свідомість і досвід». І хоча теоретичну позицію Лоя аж ніяк не можна визнати суто феноменологічною, утім елементи феноменологічного стилю мислення, зокрема певні мотиви Гайдегерової фундаментальної онтології, безперечно вплетені в перебіг розмислів українського науковця. Відомий поділ творчості Гусерля на період статичної феноменології і період генетичної феноменології, як на мене, також більш влучно можна інтерпретувати в термінах переходу від феноменології свідомості до феноменології досвіду.

У статті «Порядки видимого» Вальденфельс, посилаючись, зокрема, на Мерло-Понті, пише про «...відмову від прямого «природного» спрямування погляду, яке від початку занурене до світу речей. Утім, ця відмова не веде до *іншого* світу, якогось світу просто форм або просто переживань, натомість вона зумовлює іншу настанову щодо цього світу; цей наш світ постає як *інший*, більше не як уже наявний світ, а як світ у виникненні» [Waldenfels, 1994: S. 236]. У цьому дуже короткому, але насиченому змістом описі Вальденфельс вдало схоплює відразу декілька важливих мотивів феноменологічного способу філософування. Він вказує на вимкнення природної настанови як відмову від первинної наївності. Це вимкнення, як



відомо, є однією з головних тем «Ідей I» Гусерля [Husserl, 1976]. Але цю відмову він інтерпретує вже в термінах пізнішого варіанта феноменології, який і заведено називати генетичним, адже світ, який відкривається в цьому позбавленому наївності погляді, — це не статичний наявний світ, а світ, що виникає. І тут Вальденфельс натякає на ще один важливий момент феноменологічного вчення, на інтенційність, адже виникає світ в інтенційних актах його конституювання, що мають до того ж темпоральний характер. Але описати цей динамічний світ в термінах філософії свідомості вже неможливо, адже цей світ і є світом нашого досвіду в найширшому розумінні цього слова. Отже, в цій цитаті Вальденфельса також прихований зазначений перехід від свідомості до досвіду. Хоча цей перехід не є вже таким непроблематичним у філософії самого Гусерля. Так, у лекціях, які він читає у Фрайбурзі в 1923—24 роках і які потому виходять друком під назвою «Перша філософія», тобто в період так званої генетичної феноменології, подибуємо такий опис «безсумнівної науки», тобто феноменології: «Безсумнівне виявлення чистої свідомості як так званої первинної основи (Urboden) будь-якого прояснення пізнання може лише тоді прислужитися такому проясненню, якщо на ньому буде встановлено безсумнівну науку, передовсім систему абсолютно безсумнівних безпосередніх істин свідомості» [Husserl, 1956: S.142].

Варто зазначити, що наприкінці цитати Гусерль знову повертається до свідомості. Отже, граничною підставою прояснення пізнання і фундаментом справжньої науки він визнає все ж таки свідомість. Хоча в «Картезіанських медитаціях», що, як відомо, спираються на текст доповідей, які Гусерль читав у Франції в 1929 році (так званих «Паризьких доповідей»), віднаходимо вже пасаж, у якому в основу свого інтелектуального проекту він покладає саме досвід: «Початок — це чистий і, так би мовити, ще німий досвід у властивому сенсі, якому тепер варто надати чистого виразу» [Husserl, 1950: S. 77]. Для самого Гусерля ця дилема — свідомість або досвід — радше взагалі не була релевантною. Адже для нього, вочевидь, засадовою була інтуїція згаданої вже комплементарності цих двох понять. А отже, в усіх своїх феноменологічних розвідках, від видання друком «Логічних досліджень» [Husserl, 1975: 1984], створення феноменології в Гетингені й до незавершеної роботи над «Кризою» [Husserl, 1954] у Фрайбурзі, Гусерль послуговувався обома поняттями й не намагався визначити статус феноменології згідно з одним із них.

Тому, коли я розглядаю розвиток феноменології як реалізацію тяжіння від філософії свідомості до філософії досвіду, я певною мірою застосовую ту дослідницьку стратегію, яку називаю аісторичним реконструюванням. У такий спосіб я намагаюся відтворити дуже важливу внутрішню тенденцію всього феноменологічного проекту. Ця тенденція має специфічний

характер. Адже Гусерль артикулює її, скажімо, у назві одного зі своїх останніх незавершених творів: «Досвід і судження», але не тематизує її, тобто не робить предметом рефлексії. Натомість для багатьох сучасних дослідників феноменології, як уже зазначалося, визначення феноменології як філософії досвіду править за самозрозумілу банальність. Утім, якщо не вказати на зв'язок у феноменології поняття досвіду з поняттям свідомості, можна не помітити важливі внутрішні проблеми феноменологічного філософування та ресурси їх розв'язання в межах самої феноменології. Тенденція перетворення феноменології з філософії свідомості на філософію досвіду дається взнаки в багатьох інтелектуальних кроках самого Гусерля. Дозволю собі доволі схематичне зображення деяких із цих кроків:

1. Перехід від суб'єктивності в ранніх варіантах феноменології до інтерсуб'єктивності «Картезіанських медитацій» [Husserl, 1950].

2. Розширення конститутивної проблематики за рахунок концепції внутрішньої темпоральності свідомості у «Лекціях з феноменології внутрішньої свідомості часу» [Husserl, 1966b].

3. Термінологічний зсув від світу природної настанови «Ідей I» [Husserl, 1976] до життєсвіту «Кризи» [Husserl, 1954].

Реалізація цих кроків становить головні мотиви феноменологічної філософії, що зумовлюють динаміку її розвитку. Спробуймо коротко експлікувати ці мотиви. Від початку розроблення власної концепції Гусерлю йдеться про подолання суб'єктивізму. При цьому відразу варто зазначити, що суб'єктивність може мати як емпіричний, так і трансцендентальний характер. Весь проект трансцендентальної феноменології, як відомо, спирається на критику емпіричного суб'єктивізму у вигляді психологізму та натуралізму. Перш ніж перейти до розроблення власної концепції, Гусерль спочатку в «Логічних дослідженнях» [Husserl, 1975; 1984], а потому в статті «Філософія як строга наука» [Гуссерль, 1994] ґрунтовно критикує емпіризм, зокрема закидаючи йому звинувачення в релятивізмі й суб'єктивізмі. Отже, феноменологія як строга наука має розгортатися на анти-суб'єктивістських позиціях. Утім, якщо варіант феноменології II тому «Логічних досліджень» [Husserl, 1984], який сьогодні заведено позначати як реалістичну феноменологію з натяком на ідеалістичний реалізм Платонового кшталту, начебто насправді долає емпіричний суб'єктивізм, то проект трансцендентальної феноменології, класичну версію якого віднаходимо передусім в «Ідеях чистої феноменології і феноменологічної філософії» [Husserl, 1976], хибує, за визнанням багатьох критиків, на суб'єктивізм іншого гатунку, а саме на суб'єктивізм трансцендентальний. Це зумовлено тим, що в основу власної концепції Гусерль, мовляв, покладає трансцендентальну суб'єктивність як універсальну предметну сферу феноменологічних досліджень. Перед трансцендентальною феноменологією,

отже, постає завдання подолання суб'єктивізму з трансцендентальних, або, точніше, з трансценденталістських позицій. Однією зі стратегій цього подолання і є феноменологічна концепція інтерсуб'єктивності, хоча я би не редукував її теоретичне і практичне значення лише до цього аспекту. Проте тут для нас буде релевантним саме цей аспект цього вчення. При цьому питання про те, чи справді на підставі феноменологічної концепції інтерсуб'єктивності можна подолати суб'єктивізм, залишається поза лаштунками наших розвідок. Нас більше цікавитиме, з якими внутрішніми трансформаціями феноменологічного методу й відповідними змінами феноменологічної термінології пов'язана тенденція переходу від суб'єктивності до інтерсуб'єктивності.

По-перше, не слід забувати, що Гусерлю йдеться насамперед про трансцендентальну інтерсуб'єктивність. Емпірична інтерсуб'єктивність постає лише як прояв трансцендентальної інтерсуб'єктивності. Отже, коли ми у трансцендентальній феноменології говоримо про інтерсуб'єктивність, то не маємо на увазі якусь емпіричну спільноту суб'єктів, хоч би якою загальною ця спільнота була. Тут ідеться навіть не про людство взагалі. Якби це було так, то феноменологія інтерсуб'єктивності мала би ґрунтуватися на емпіричній науці про окремі суб'єкти, а отже, успадковувала би всі вади емпіризму та натуралізму. Проте також не варто розглядати трансцендентальну інтерсуб'єктивність як універсальну спільноту трансцендентальних суб'єктів. Ужиток поняття «трансцендентальний суб'єкт» у множині — це зрештою винахід Сартра, і його навряд чи прийняв би сам Гусерль. Інтерсуб'єктивність взагалі не можна звести до суб'єктивності, оскільки перша не є похідною від другої ані в емпіричному, ані в трансцендентальному сенсі.

По-друге, в понятті інтерсуб'єктивності, як на мене, дається взнаки антисубстанціоналістська тенденція феноменології. Нас уводить тут в оману мовна субстантивізація, яка штовхає до онтологічної субстанціоналізації. Адже здається, що іменнику «інтерсуб'єктивність» має відповідати якийсь об'єкт. Але цей об'єкт є не чимось субстанціональним, а радше характеристикою чогось іншого. І якщо поняття інтерсуб'єктивності розглядати в його найширшому сенсі, то ми маємо визнати, що в цьому найширшому сенсі інтерсуб'єктивність є характеристикою досвіду або, говорячи мовою трансценденталізму, умовою можливості досвіду взагалі. В цьому сенсі інтерсуб'єктивність є характеристикою і свідомості, і світу. І саме в цій особливості інтерсуб'єктивності дається взнаки іманентна тенденція трансцендентальної феноменології, яка зумовлює її перетворення з філософії свідомості на філософію досвіду.

В основу феноменологічного проекту покладено, отже, вже не суб'єктивність, чи то емпіричну, чи то трансцендентальну, а інтерсуб'єктивність як характеристику досвіду, який уже передбачає і поняття суб'єктивності,

або свідомості, і поняття об'єктивності, або світу, оскільки в досвіді свідомість переживає світ як об'єктивність, що має об'єктивний статус лише у протиставленні до його суб'єктивного переживання у свідомості. Цей об'єктивний статус зумовлений, своєю чергою, тим, що світ досвіду набуває його як такий, що може бути пережитим у будь-якому суб'єктивному досвіді, тобто має інтерсуб'єктивний, а через це й об'єктивний характер. Феноменологія, отже, з одного боку, виявляє комплементарність суб'єктивності й об'єктивності, а з іншого — вказує на інтерсуб'єктивність як на умову цієї комплементарності.

Ці внутрішні трансформації проявляються також у певних змінах термінологічного апарату. Дуже показовим у цьому сенсі є те, що Гусерль у «Картезіанських медитаціях» [Husserl, 1950], тобто в тексті, в якому представлено класичну концепцію інтерсуб'єктивності, починає активно використовувати Декартів термін «*cogito*» на позначення того, що в ранніх варіантах феноменології він частіше називав трансцендентальним Ego. Хоча поняття «*Cogito*» віднаходимо вже в «Ідеях I» [Husserl, 1976]. «*Cogito*» — це дієслово першої особи однини, а отже, позначає не якийсь об'єкт, а процес. Це цілком відповідає зазначеній вище анти-субстанціоналістській тенденції. Якщо розуміти це поняття в такий спосіб, то можна стверджувати, що воно описує якусь фундаментальну характеристику досвіду.

Другий аспект іманентної трансформації феноменологічного методу пов'язаний із розширенням конститутивної проблематики завдяки концепції внутрішнього часу свідомості. Певною мірою спрощуючи алгоритм конститутивної аналізи, можна сказати, що вона починається з розгляду одиничного акту свідомості, наприклад споглядання. Утім логіка розгортання феноменологічного дослідження зумовлює усвідомлення того, що досвід свідомості не складається з дискретних актів, а являє собою складний континуальний потік переживань, аналізувати який можна, лише долаючи такий вимір досвіду, як його темпоральність. Феноменологічне дослідження внутрішнього часу свідомості, своєю чергою, приводить до усвідомлення того, що всередині конститутивної активності розташована зона первинної пасивності. Це усвідомлення зумовлює необхідність розгляду пасивної синтези як ядра активної конститутивної діяльності. Концепція темпоральності, отже, також є певним проявом тенденції перетворення феноменології з філософії свідомості на філософію досвіду. По-перше, у світлі цієї концепції предмет феноменологічного дослідження постає вже не у вигляді застиглих структур свідомості, а у вигляді потоку свідомості, який також можна позначити як досвід свідомості. По-друге, визнання сфери пасивності всередині активної конститутивної діяльності позбавляє свідомість виняткового характеру активного суб'єкта, розчиня-

ючи її в плині досвіду, який до того ж, як зазначалося, завжди має не так суб'єктивний, як інтерсуб'єктивний характер. Нарешті, поява на пізньому етапі творчості Гусерля поняття життєсвіту, яке певною мірою можна розглядати як таке, що замінює поняття світу природної настанови, також вказує на трансформацію феноменології від філософії свідомості до філософії досвіду. Природна настанова — це настанова свідомості. І хоча згідно з методологічними принципами, що їх викладено в «Ідеях I» [Husserl, 1976], феноменологічне дослідження має розпочатися з вимкнення природної настанови або з перемикання її на настанову феноменологічну чи трансцендентальну, утім саме поняття настанови відсилає нас до того, настановою чого вона є, тобто до свідомості. Життєсвіт, натомість, є універсальною цариною розгортання будь-якого можливого досвіду. Аналогічну тенденцію вбачаємо в іншого представника феноменологічного руху, Альфреда Шюца, який у першому своєму творі «Сенсова побудова соціального світу» [Schütz, 1932] називає власне вчення конститутивною феноменологією природної настанови, а своєму останньому незавершеному твору, який дописує і видає друком його учень і послідовник Томас Лукман, дає назву «Структури життєсвіту» [Шюц, 2004]. Життєсвіт — це не так інтенційний корелят конститутивної діяльності всіх суб'єктів, що жили, живуть, житимуть або могли би жити в ньому, як умова можливості будь-якого конституювання. Адже, аби конституювати щось, треба жити, а жити можна лише у світі. Утім це не означає, що цей світ є передданим конститутивній діяльності. Він — це її умова, яка лише в ній стає дійсністю. Так, зрозумілий життєсвіт є найзагальнішим поняттям, що слугує розумінню досвіду, адже досвід — це і є життя, а життя відбувається у світі. Життя — це досвідчування світу. У досвіді життєсвіту здійснюється життя. А феноменологія постає як вчення про цей досвід здійснення життя у життєсвіті. Насамкінець варто зазначити певну особливість цих внутрішніх трансформацій феноменології. Хоча я й представив їх у цьому короткому та доволі строкатому нарисі як такі, що розгорталися в часі, утім їх слід радше визначити як такі, що їх містив феноменологічний проект від самого початку. Так, поняття інтерсуб'єктивності віднаходимо вже в «Ідеях I». Хоча в цій праці на відміну від «Картезіанських медитацій» воно ще не відіграє центральної ролі. Лекції з феноменології внутрішньої свідомості часу Гусерль читає в Гетингені ще до написання «Ідей I» [Husserl, 1976]. У понятті життєсвіту безперечно відлунує поняття «життя» описової психології Вільгельма Дильтея, якого Гусерль критикував за історизм ще в 1911 році в статті «Філософія як строга наука» [Гуссерль, 1994]. Отже, можна стверджувати, що трансформація феноменологічної концепції від філософії свідомості до філософії досвіду є не так процесом, що відбувається в реальному історичному часі, в якому місце старих поглядів, що визнаються

неадекватними, посідають нові, як сталою внутрішньою тенденцією, що вона помітна у феноменології від початку її створення.

## ДЖЕРЕЛА

- Богачов А. Філософська герменевтика. Навчальний посібник / Андрій Богачов. — К.: Курс, 2006. — 405 с. — (МАЙСТЕРКЛАС).
- Вальденфельс Б. Феноменология опыта Эдмунда Гуссерля/ Бернхард Вальденфельс; [перевод с немецкого Ольги Шпараги] // Мотив Чужого: [сборник под редакцией А.А. Михайлова и Т.В. Щитцовой; перевод с немецкого]. — Минск: Пропилеи, 1999. — 176 с.
- Гуссерль Е. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Едмунд Гуссерль; [відредагував і видав Людвіг Ландгребе, переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. — К.: ППС-2002, 2009. — 356 с. — (ΖΕΤΗΣΙΣ).
- Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Эдмунд Гуссерль; [составление, подготовка текста и примечания О.А. Сердюкова] // Философия как строгая наука. — Новочеркасск: Сагуна, 1994. — С. 129—174.
- Кебуладзе В. Аісторичне реконструювання як метод феноменологічного дослідження // Філософські діалоги 2011. Людина. Історія. Розум: За матеріалами філософських читань пам'яті І.В. Бойченка / Вахтанг Кебуладзе. — К.: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди, 2011. — С. 24—41.
- Лой А. Сознание как предмет теории познания / Анатолий Лой. — К.: Наукова думка, 1988. — 247 с.
- Мінаков М. Історія поняття досвіду / Михайло Мінаков. — К.: Парапан, 2007. — 380 с.
- Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания / Виктор Игоревич Молчанов. — М.: Модест Колеров и «Три квадрата», 2004. — 328 с. — (SELECTA).
- Сартр Ж.-П. Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр [переклад з французької Віталія Ляха і Петра Тарашука]. — К.: Основи, 2001. — 854 с.
- Шюц А. Структури життєсвіту / Альфред Шюц, Томас Лукман; [переклад з німецької і післямова Вахтанга Кебуладзе]. — К.: Український Центр духовної культури, 2004. — 560 с.
- Husserl E. Analyse zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918—1926/ Edmund Husserl; [neu herausgegeben von Karl Schumann]. — Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1966a. — (Husserliana, Bd. XI).
- Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge/ Edmund Husserl; [herausgegeben von Stefan Strasser]. — Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1950. — 183 S. — (Husserliana, Bd. I).
- Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie / Edmund Husserl; [herausgegeben von Walter Biemel]. — Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1954. — 276 S. — (Husserliana, Bd. VI).
- Husserl E. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik / Edmund Husserl; [redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe]. — Hamburg: Claassen Verlag, 1964. — 504 S.
- Husserl E. Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte / Edmund Husserl; [herausgegeben von Rudolf Boehm]. — Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1956. — 199 S. — (Husserliana, Bd. VII).

*Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie / Edmund Husserl; [neu herausgegeben von Karl Schumann]. — Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1976. — 323 S. — (Husserliana, Bd. III/1).

*Husserl E.* Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik / Edmund Husserl; [herausgegeben von Elmar Holenstein] — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. — 256 S. — (Husserliana, Bd. XVIII).

*Husserl E.* Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis / Edmund Husserl; [herausgegeben von Ursula Panzer]. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. — 529 S. — (Husserliana, Bd. XIX/1).

*Husserl E.* Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893—1917) / Edmund Husserl; [herausgegeben von Rudolf Boehm]. — Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966b. — 484 S. — (Husserliana, Bd. X).

*Schütz A.* Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt / Alfred Schütz. — Wien: Springer, 1932.

*Waldenfels B.* Ordnungen des Sichtbaren. Zum Gedenken an Max Imdahl / Bernhard Waldenfels // Was ist ein Bild? [herausgegeben von Gottfried Boehm] / Bernhard Waldenfels. — München: Fink, 1994. — S. 233—252.

---

*Вахтанг Кебуладзе* — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії філософського факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка, науковий секретар Українського феноменологічного товариства. Коло наукових інтересів — феноменологія, онтологія, герменевтика, історія сучасної філософії.

---

*Валерій  
Загороднюк*

## ГЛОКАЛІЗАЦІЯ ЧИ ГЛЮКАЛІЗАЦІЯ

До цієї репліки мене спонукала дискусія за круглим столом українських і російських філософів “Єдність світу і розмаїття культур” (див. Філософська думка, № 4, 2011).

Свого часу була досить популярною концепція, яка розмежовувала знання і розуміння, ґрунтуючись на двох позиціях: внутрішній і зовнішній. Згідно з цією концепцією ми можемо розуміти лише те, щодо чого перебуваємо у внутрішній позиції, і, відповідно, знати те, щодо чого ми перебуваємо у зовнішній позиції. Наприклад, жінка може дуже багато знати про чоловіка, можливо, навіть більше, ніж він сам про себе, але вона не здатна зрозуміти його, оскільки тут ідеться про зовнішню позицію. Те саме і стосовно культури. Європеєць як завгодно багато може знати про східну культуру, наприклад, японську чи китайську, але ніколи не зрозуміє її — з огляду на свою зовнішню стосовно неї позицію.

Тим самим відтворюється ще одна контрверза: пояснення (природничі науки) і розуміння (гуманітарні науки). Якщо розуміння іншої культури неможливе, то ми об’єктивно посідаємо позицію природничих наук стосовно іншої культури, а саме ставимося до неї як до об’єкта, тим самим неявно ставимо свою культуру вище за іншу. Звідси випливають і європоцентризм, і мультикультуралізм вульгарного гатунку (але не щодо периферійних культур у межах своєї культури, а щодо іншої культури).

Зрозуміло, неможливо заперечувати глобалізацію, але це радше економічний та інформаційний процеси. На сторожі першого стоїть МВФ, рекомендації якого розроблено для відсталих країн Латинської Америки на угоду транснаціональним корпораціям, яких цілком влаштовувало невтручання держав у власні економіки. Що ж до другого, то, безперечно, Інтернет — це



глобальна світова павутина, але які смисли привносяться в цю мережу і яку інформацію звідти вилловлюють та як її витлумачують — це вже інше питання. Процесу глобалізації чиниться саме культурний спротив (тут говорять про локалізацію), і чим більшої рефлексії потребує експансія інших культурних цінностей, тим цей спротив сильніший. Глобалізація має місце на рівні “чуттєвої достовірності”, але “культурній макдональдизації” говорять рішуче «ні!». Глокалізація (термін запропонований британським соціологом Р. Робертсоном) — це спроба поєднати протилежні процеси глобалізації і локалізації. Проте некритично сприйнятий і механічно перенесений на ґрунт власної культури чужий досвід призводить до прямо протилежних наслідків, намагання некритично сприйняти всезагальні цінності призводить до глюкалізації (нагадаю: глюк — сленг молодіжної комп’ютерної культури для позначення некоректної поведінки процесу, системи або її сприйняття).

До речі, питання про єдині всезагальні цінності, як і зрештою, питання про єдиний світ, є вельми проблематичними. Справді, коли капіталізм зруйнував національні перегороджі й історія, за словами класика, стала всесвітньою, з’явилися онтологічні підстави для декларації певних всезагальних цінностей. Нині у ситуації постмодерну на перший план висуваються унікальність, своєрідність різних культур. Розбіжності та суперечності роздирають не лише різні культури; мультикультуралізм стає нормою всередині певної культури.

Іншими словами, радикально змінилося соціально-онтологічне підґрунтя усвідомлення та маніфестації цінностей. І якщо для філософії доби модерну з її культом розуму, гуманізму, просвітницькими ідеалами “Свободи”, “Братерства”, “Рівності” питання про всезагальні європейські цінності було самоочевидним і не потребувало обґрунтування та серйозної аргументації, то для постмодерних мислителів такого кшталту філософія безнадійно застаріла і потребує заміни. Це, до речі, чи не єдина теза, яку поділяють різні постмодерні мислителі. Вочевидь, для постмодерну європейські цінності — це лише черговий гранднаратив або метанарація. Це варто наголосити особливо, адже постмодерн — це не лише скепсис та іронія щодо можливостей розуму. Постмодерн, першою чергою, піддає сумніву саме визначальні цінності модерної епохи.

Трансформація цінностей французької революції у респектабельних течіях соціалізму, лібералізму та консерватизму наявно засвідчує, що попри майже повну вербальну ідентичність це різні, навіть протилежні цінності, не кажучи вже про те, що остання взагалі схильна ставити під питання загальні цінності та принципи.

Зверну увагу на ще один важливий аспект. Коли йдеться про сучасні європейські цінності, то насамперед під ними розуміють ліберальні цінності з безумовним приматом цінності людини та її прав. Як ця наріжна теза лібералізму корелює з національною ідеєю, уґрунтованою на праві нації? Наразі маємо суперечність: або лібералізм з його акцентом на людині, або національна ідея з пріоритетом нації. Чомусь про це не замислюються численні проповідники національної ідеї, не розуміючи ту обставину (якщо не нехтуючи нею), що право однієї нації може вступати у конфлікт із правами інших націй, які нині з не меншим запалом відстоюють загальні європейські цінності.

Вочевидь, як не існує єдиних цінностей, так не існує й єдиного світу. Світ — це не купа речей, а спосіб бачення світу, смисл побаченого. Тому світ розпадається на різні горизонти смислів і значень.

Те саме стосується і пізнання світу. Як немає кращого серед світів чи його фрагментів, так і не має існувати тих чи інших кращих форм пізнання. У протилежному разі матимемо справу з шовінізмом і дискримінацією, але уже не культурних форм, а пізнавальних.

Як немає і ніколи не існувало єдиного світу, а є різні культури, різні смисли та значення, так існують і різні філософії, які вочевидь є цілком самодостатніми. У цьому зв'язку постає питання: чи можна говорити про єдину філософію чи вона розпадається на розмаїття окремих концепцій і течій? Це питання потребує детальнішого осмислення (можливо, у форматі “круглого столу”), але паралелі з темою єдності світу та розмаїття культур цілком очевидні.

---

*Валерій Загороднюк — доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник відділу філософської антропології Інституту філософії НАН України. Царина наукових інтересів — епістемологія, філософія науки, філософська антропологія, соціологія пізнання.*

---

Володимир  
Артюх

## ОСНОВНІ ТЕРМІНИ ЕСТЕТИКИ

---

24 грудня 2010 року відбувся спільний семінар Європейського словника філософій і Лабораторії наукового перекладу, присвячений темі «Термінологія естетики та теорії мистецтва». З доповіддю виступив аспірант кафедри культурології НаУКМА Володимир Артюх, фаховим опонентом був доктор філософії, професор кафедри філософії та релігієзнавства Державного університету інформатики та штучного інтелекту Олексій Панич.

Сукупність термінів естетики, що становила труднощі під час перекладу статей до Словника, була розбита на три категорії. Перша категорія — це терміни чуттєвості, відповідно до етимології слова «естетика» (від. гр. αἴσθησις — відчуття, почуття). Друга категорія — історико-естетичні терміни, зокрема *classique* та *moderne*. Третя категорія була гетерогенна, і до неї входили деякі інші проблемні терміни Словника, пов'язані з тими чи іншими естетичними категоріями та видами мистецьких практик. Обговорення проходило на матеріалах термінологічної таблиці та таблиці цитат, у яких найскладніші терміни були подані в контексті оригіналу та запропонованого перекладу.

Амбівалентність термінів чуттєвості та складність перекладу їх добре ілюструє цитата з Поля Клоделя, наведена у статті «*Sens*» Словника: «Час є сенсом (*sens*) життя — так само, як кажуть про спрямування (*sens*) потоку води, смисл (*sens*) фрази, відчуття (*sens*) тканини, чуття (*sens*) нюху»<sup>1</sup>. Французькі терміни, утворені від кореня *sens* за допомоги різних суфіксів, найчастіше передають українські відповідники, утворені від кореня

<sup>1</sup> Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей. Том перший. — К.: Дух і літера, 2009. — С. 205.

«чут-» за допомоги як префіксів, так і суфіксів (*sens* — чуття, *sensual* — чуттєвий, *sensitif* — чутливий, *sensible* — відчутний, чуттєвий [об'єкт], *sensation* — відчуття, *sentiment* — почуття). Але в цій парадигмі є винятки: *sense* — розсудливий, *sensorial* — сенсорний (або чуттєвий). Інший проблематичний кластер термінів чуттєвості пов'язаний зі словами, що походять від латинського *afficio* — завдавати, впливати, вражати. Якщо термін «афект» уже поширений в українській мові, то відповідники до фр. *affection* та *affectation* ще слід відшукати. Для перекладу останнього можна вживати кальку «афектація», у той час як для першого (фр. *affection* від лат. *affection*) модератор зустрічі В. Кебуладзе запропонував термін «афікація», пов'язаний із дієсловом «афікувати», що, своєю чергою, є перекладом нім. *Affizieren* (термін, що його використовує Кант).

Багатозначність французьких термінів *classique*, *moderne* і *modernité* пов'язана з різними традиціями періодизації історії мистецтва та культури. Були запропоновані такі відповідники перекладу: для *classique* — класичний (загальноновизначний, зразковий), класицистичний (що стосується доби / стилю класицизму), ранньомодерний (період); для *moderne* — модерний, новітній, новочасний, сучасний; для *modernité* — модерність, сучасність. Обґрунтування цих дистинкцій можна знайти у вставці О. Панича до статті «Класичний / класицизм».

Серед інших проблемних термінів *sublime* — для якого крім двох запропонованих доповідачем відповідників (піднесене, величне) додали третій — вивищене. Також для перекладу слів, подібних до гр.  $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$  (III відміна, жін. рід), було запропоновано крім звичної кальки на-сис варіант на-за (мімесис / мімеза). Для перекладу німецького терміна *Einführung* на засіданні обговорили цілу серію відповідників: вчуття, емпатія (психологія, феноменологія), вживання (термін, що його використовував історик психології В.А. Роменець). Причому В. Кебуладзе зауважив, що в феноменологічному контексті пару *Einführung / Einführen* можна передавати як вчуття / вчування.

---

**Володимир Артюх** — аспірант кафедри культурології Національного університету «Києво-Могилянська академія».

---

# ВІДЗНАКА ЗА ВИДАТНЕ ДОСЯГНЕННЯ В ЦАРИНІ ФІЛОСОФІЇ 2011 РОКУ

Правління Українського філософського фонду 23 грудня 2011 року ухвалило рішення нагородити Відзнакою за видатне досягнення в царині філософії 2011 року кандидата філософських наук **Неллі Адольфівну ІВАНОВУ-ГЕОРГІЄВСЬКУ**, яка є взірцем глибоко компетентного, чесного і відданого справі викладача, що впродовж багатьох років справляє непересічний інтелектуальний та моральний вплив на студентську молодь; їй належить також чільна роль у становленні, організації та продуктивному розвитку нинішньої одеської філософської спільноти.

## Про лауреата Відзнаки Українського філософського фонду за видатне досягнення в царині філософії 2011 року

*Неллі Адольфівна Іванова-Георгієвська — старший викладач філософського факультету Одеського національного університету імені І.І. Мечникова, один із засновників науково-просвітницького товариства «Одеська гуманітарна традиція» (з 1986 р.);*

*незмінний редактор «Докси» (з 2002 р.) — одного з провідних фахових журналів України з філософії та філології;*

*голова Центру наукових досліджень сміху і сміхової культури (створений у 2010 р.); ініціатор проведення в Одесі наукових конференцій, присвячених дослідженню феномену сміху та інших наукових форумів;*

*відомий в Україні дослідник феноменологічної та герменевтичної традицій філософії, яка надзвичайно плідно продовжує їх власними ідеями; автор численних публікацій, в тому числі в філософських академічних та енциклопедичних виданнях;*

*один з найкращих вітчизняних фахівців з історії та теорії балету, розробляє окремі напрям філософії мистецтва — філософію танцю.*

*Неллі Іванова-Георгієвська — талановитий педагог, вона багато років працює на різних факультетах Одеського національного університету, де читає курси з філософії та інших гуманітарних дисциплін. Одне з найкращих її педагогічних досягнень — авторські курси з феноменології та герменевтики. Ці курси користуються величезною популярністю не лише серед студентів. Своєю творчою педагогічною діяльністю Неллі Іванова-Георгієвська відроджує традиції публічних лекцій з філософії, які стають надзвичайною подією в інтелектуально-культурному просторі міста, сприяє створенню справжньої філософської спільноти, яка набагато ширша від дисциплінарних меж філософського цеху. Головні теми роздумів Н. Іванової-Георгієвської — свобода, відповідальність, істина, вільне самовизначення — формують громадянську позицію її учнів, що стає умовою можливості дійсних демократичних перетворень у сучасній Україні.*

*Студенти, які пройшли у Н. Іванової-Георгієвської школу вільного та водночас відповідального мислення, знають, що таке справжня фахова компетентність, яким має бути істинний філософ. Багато студентів завдяки Неллі Івановій-Георгієвській змінювали свій фах, обираючи філософію як сферу своєї професійної діяльності.*

*Сучасній вітчизняній філософській спільноті вкрай необхідні взірці інтеграції та синтезу різних вимірів філософування. Тому вважаємо, що Неллі Адольфівна Іванова-Георгієвська, яка уособлює синтетичну єдність високопрофесійної творчої, наукової, організаційно-комунікативної, педагогічної діяльності в царині філософії, безумовно заслуговує на присудження їй Відзнаки за видатне досягнення в царині філософії за 2011 рік. Члени Одеської гуманітарної традиції й уся філософська громадськість Одеси щиро вітають таке рішення Українського філософського фонду як спільноти професійних філософів України.*

Правління науково-просвітницького товариства  
«Одеська гуманітарна традиція»

---

*Інна Голубович,  
Віктор Левченко*

## **ФІЛОСОФІЯ — ТАНОК НА КАНАТІ...**

---

XIII Світовий філософський конгрес має відбутися 2013 року в Афінах під девізом «Філософія як запит та шлях життя». Мабуть, не випадково така спрямованість всесвітньої розмови «любомудрів» стане головною саме в Греції, на Батьківщині філософії, там, де філософія дійсно була синтетичним етосом—топосом—запитуванням—життеформою. Вітчизняні філософи готуються до довгоочікуваного Всеукраїнського філософського конгресу, запланованого на 2012 рік. Серед ключових проблем, яким варто змістовно підпорядкувати роботу Конгресу, пропонується така позиція: «Філософія як можливість “діагнозу” і “терапії”: соціальний та екзистенційний виміри». Тут засвідчене бачення екзистенційного виміру філософування в нерозривній єдності з іншими сутнісними модусами. Запитаймо, що є умовою можливості такої єдності? Життя, доля, біографія філософа в її конкретності, фактичності, унікальності, ситуаційності. Філософія як особистісний вибір, шлях життя, ситуація, подія, справа, ремесло й мистецтво мислення саме цього філософа, його тут-і-тепер-буття. Спитаємо також — чи є серед наших колег, активних членів фахової спільноти України, ті, чий «шлях життя» справді уособлює високі інтелектуальні стандарти й філософські чесноти — етос, пафос, героїчний ентузіазм? Таке запитування та звернення до траєкторій думки-життя наших колег є також важливою частиною підготовки до Всеукраїнського та Світового філософських конгресів, що дійсно відповідає духу та «оптиці» форумів, на які ми покладаємо великі надії та сподівання.

Нашою відповіддю на поставлене запитання буде розмова про відомого одеського філософа Неллі Адольфівну Іванову-Георгієвську, яку добре знають в Україні та за її межами. Хотілось би, щоб відбулася не лише

---

© І. ГОЛУБОВИЧ,  
В. ЛЕВЧЕНКО, 2012

«розмова про...», але й «розмова разом з...» філософом *par excellence*. Тому ми надаємо слово і героїні нашої розповіді — використовуємо фрагменти двох інтерв'ю з нею. Перше було представлено на сайті культурної асоціації «Новий Акрополь» («Філософія вчить свободі...»). До речі, поряд з цим інтерв'ю була представлена одна з останніх розмов з Сергієм Борисовичем Кримським («Знання, настояні на совісті»), і назва цієї бесіди дуже точно характеризує стиль життя та мислення Н.А. Іванової-Георгієвської). Друга розмова відбулася в рамках здійснення на філософському факультеті ОНУ ім. І.І. Мечникова проекту «Усні історії філософів», запропонованого на сторінках «Філософської думки» Тетяною Чайкою.

Але спочатку, на додаток до поданих вище коротких відомостей про різні сфери діяльності Н. Іванової-Георгієвської, згадаймо її праці останніх років. Самі лише назви їх свідчать про глибину і багатогранність її наукових інтересів, про вміння парадоксально мислити. Це розвідки в дуже різних дослідницьких царинах. Феноменологія: «Горизонтная методика Гуссерля и онтология следа», «Філософські ідеї І. Канта у феноменології Е. Гуссерля», «Феноменологія Е. Гуссерля в світле учення Платона о роли созерцания разума в познании», «Разум как основание нравственной жизни в этических учениях Э. Гуссерля и К. Войтылы», «Феноменологические идеи Э. Гуссерля как предпосылка онтологической экспликации игры О. Финком и Г.-Г. Гадамером», «Творчість оберіутів на тлі феноменології Е. Гуссерля», «Этические учения Кароля Войтылы и Эдмунда Гуссерля о роли разума в обосновании нравственности», «Седиментації смислів в культурі та відповідальність пам'яті», «Картезианские размышления», «Феноменологія Едмунда Гуссерля как строгая наука на пути к Богу и ловушки трансцендентализма», «Феноменологія и марксизм о природе философского знания», «Эдит Штайн о томистских импликациях феноменологии Эдмунда Гуссерля. Предисловие к публикации статьи Э. Штайн “Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского”»; герменевтика — «Герменевтика Поля Рикера на пути к самопониманию: майор Ковалев в поисках идентичности»; природа сміху та аспекти сміхової культури — «Про сміх серйозно», «Ирония и свобода философского мышления», «Ирония как универсальная стратегия чтения», «Клоун в цирковом представлении, или смешно ли смешное», «Апофеоз как опыт несмеяния»; соціальна аксіологія — «Онтологія революції, або якої справжності нам прагнути»; балетознавство та філософія танцю — «Балетмейстер Игорь Чернышев в Одесском театре оперы и балета», «Драматургически-смысловая специфика одноактного балета» (див. прикінцевий список джерел).

Звісно такий перелік різноманітних публікацій вражає, проте не має залишати в тіні те, що Неллі Іванова-Георгієвська — чудовий викладач, зустріч з нею — одна з найвражаючих подій у духовному та інтелектуальному житті її численних учнів. Тож не випадково прологом до інтерв'ю «Філософія вчить свободі» стала така історія: *«Три роки тому організатори телепрограми “Великі українці” відвідали Одеський національний університет ім. І.І. Мечникова. В актовому залі молоді люди ділилися своїми думками з приводу того, хто ж гідний носити звання “Найвидатніша людина України”. Одна зі студенток, підійшовши до мікрофона, назвала незвичне для столичних гостей ім'я — Неллі Адольфівна Іванова-Георгієвська. “Ця людина навчила мене думати, — посміхаючись, пояснила дівчина. — Це мій вчитель філософії!” Така*

відповідь викликала підтримку серед студентів, які стоячи аплодували улюбленому педагогові». Студенти, які пройшли у Н. Іванової-Георгієвської школу вільного та водночас відповідального мислення, вже не прощали іншим викладачам відсутність чи брак належної фахової компетентності, загальної культури й моральних якостей. Вони вже дихали іншим повітрям, вони вже бачили, яким має бути справжній філософ і що таке взагалі Філософія, Істина, Буття. Надамо, як і обіцяли, слово самій Неллі Адольфівні, яка відповідає на запитання: «Що для Вас означає бути філософом?»

*«...Колись батько європейської філософії, давньогрецький філософ Фалес був осміяний старою служницею, коли, споглядаючи рух небесних сфер, упав до ями. Цей випадок зазвичай тлумачать як демонстрацію своєрідності філософського роздуму, що підіймає погляд мислячого над повсякденним існуванням, щоб відкрився той вимір буття людини і світу, який до філософського запитування вкритий покривалом наших забобонів. Філософ шукає ясних початків мислення, щоби справжні підстави ставали міцною опорою у філософському пошуку. Бути філософом — означає брати на себе відповідальність за відкриття сенсу світу і людського буття. Дерріда, який приголошує всіх непересічністю і точністю думки, якимось, розмірковуючи про феноменологічну філософію Гусерля, написав, що філософія є “прихильність уваги до приходу істини, що завжди вже заявляла про себе”. І, як мені здається, ставки в грі тут високі: йдеться про Істину. Тому філософський роздум — це самопізнання і відповідальність, “вільне рішення, в якому сенс обдумується, щоб в слові стати підзвітним і віддати собі звіт в небезпеці дороги”, “взяти на себе обмін сенсом, щоб пильнувати за своїми мандрюваннями”. І тоді спалахує світло Істини, здатне освітити світ і кожен частину його, що відкриває в цьому світлі свою справжню природу. Служниця глузувала з мудреця: “Фалес, ти не бачиш, що у тебе під ногами, а сподіваєшся пізнати зірки!” А філософ показує, що по-справжньому зрозуміти, що робиться під ногами, можна лише тоді, коли стаєш чутливим до цього світла.*

*Бути філософом — означає любити Істину як цінну саму по собі, а не заради успіху, означає бути переконаним, що лише життя, узгоджене з нею, робить людину вільною. І, як говорив інший мислитель, Ратцингер, любити її без наміру».*

Вражаюче ставлення Неллі Адольфівни до інтелектуальної відвертості є однією з найбільших її чеснот, що в наш час тотального цинізму повертає до неї людей. Вимоги професійного ставлення до найдрібнішої справи керують у всіх напрямках її діяльності. З цього погляду, принциповим для Неллі Адольфівни є протиставлення діла вихолощеним формам академічного визнання (ступеням, званням тощо), які, на жаль, часто заміщають справжню наукову працю.

Студенти, які вже прослухали, на жаль, дуже стислий за обсягом часу академічний курс філософії, мріють про продовження розмови, яку веде Неллі Іванова-Георгієвська. Саме такі студенти запросили її рік тому до співпраці з асоціацією «Новий Акрополь». Ось їхній коментар, наданий спеціально для цієї публікації: «Лекція на тему “Возделывание общего поля говоримого или Диалогическая природа понимания”, яка була прочитана під час тижня філософії в Україні, стала початком нашої філософської дружби. Велика честь для нас бути першими слухачами надзвичайного авторського курсу про таємниче мистецтво танцю. Багаторічна любов Неллі Адольфівни до цього виду мистецтва перетворилася на цикл лекцій «Філософія



танцю, або Танець, що народився з духу музики». Ми вдячні Неллі Адольфівні за таку унікальну можливість. Така людина не може не надихати! Ми розуміємо філософію як спосіб життя, й для нас дуже важливі зустрічі з істинними філософами. Це люди, які не побоюються мріяти. Вони шукають свободу у відповідальності, а власне призначення — в служінні іншим. Їх внутрішній вогонь надихає на пошук самих себе, їх життєвий шлях є прикладом. Це люди, які змінюють світ. Саме такою людиною є філософ Неллі Адольфівна Іванова-Георгієвська».

Для тих, хто вважає Неллі Іванову-Георгієвську своїм учителем, саме слово «традиція», яке вже стало штампом, набуває свого справжнього змісту живого зв'язку, причетність до якого ти маєш тепер утримувати своїм власним життям. І чи може бути інакше, коли твій улюблений вчитель так відповідає на питання: кого з видатних філософів та чому Ви вважаєте своїми вчителями?

*«...Тих, хто приймав як основу буття і пізнання, як мету життя і діяльності Істину. І хто переконливо вчив жити в ній, прагнути до її осягнення та втілення у власному існуванні. Зокрема:*

***Платона**, який показав, що істина не може бути зведена до звичних реалій і що розум повинен осягати її, перебуваючи у вищому вигляді шаленства — любові до неї. Мене колись вразила ця пристрасність пізнання.*

***Тому Аквінського**, великого розуму теолога й філософа, що затвердив у рамках універсального вчення правомочність людського розуму перед лицем віри і Одкровення. Він розумів свободу як те, що становить природу людини, як незалежність від зла, що передбачає особисту відповідальність людини перед Істиною. Переконаного в тому, що повнота буття і порятунок душі людини можливі лише в Істині, для нього тотожній Богові.*

***Декарта**, що відкрив для дослідження трансцендентальну область свідомості і що запропонував чіткі правила методу, що дозволяють досягти дійсного знання. Що свято вірив у те, що щасливим людину робить найбільшою мірою пошук істини.*

***Гусерля**, що зумів в кризисну епоху першої половини ХХ століття зберегти віру в людський розум, орієнтований на пошук Істини. Що створив феноменологічне вчення, яке інший філософ ХХ століття, засновник філософської герменевтики Гадамер, назвав найправдолюбнішою і найсумліннішою філософською школою.*

***Едіт Штайн**, яка в безумстві нацистського концтабору, в газовій камері якого вона загинула, зберегла віру в Істину і людський розум. Істотний вплив на мене зробив сформульований нею принцип, який веде до Істини через віру: зважитися, не отримавши натомість жодної гарантії.*

***Кароля Войтилу** (з 1978 р. — Іоанн Павло II, Його Святість Папа Римський), що створив етичне вчення, яке проголошує євангельськими словами “Не бійтеся!” важливий принцип людського буття, що волає до кращого в людині і що дає їй відбутися як особі перед лицем Божественної Любові і Нескінченності...»*

В іншому інтерв'ю («Усні історії філософів») Н. Іванова-Георгієвська звертається ще до одного свого Вчителя в контексті розмови про феномен свободи:

*«...У мене в житті був досвід, який дозволив мені зрозуміти, що таке бути вчителем. Коли я вчилася в школі, доля звела мене з одеським художником Олегом Аркадійовичем Соколовим, тоді вже немолодою людиною. Він вчив мене і моїх друзів бачити світ, розуміти мистецтво. Але головне, як я зрозуміла вже після його*

*смерті, він дозволяв нам мислити, ... створював таку ситуацію спілкування, що його юні співрозмовники мали можливість відбутися, реалізувати себе повною мірою. Це й означає довірити учня його власній свободі».*

Ще один урок Неллі Іванової-Георгієвської — як без будь-якого пафосу зберігати вірність своїм вчителям. В Одесі час від часу проходять виставки, присвячені Олегу Соколову — відомому художнику-філософу. Неллі завжди приходять на відкриття з букетом соняшників — улюблених квітів Майстра. Виток її філософського й життєвого дару — у ранньому дитинстві. «...Мій батько..., коли ми з сестрою були дітьми, мав таку необережність давати нам з сестрою філософські вправи. Наприклад, він пояснював нам філософію Берклі. З його слів ми узнавали, що існувати — це бути сприйнятим. Ми розуміли це буквально: якщо я стіл в даний момент не бачу, це означає, що він не існує. Ми намагалися це перевірити: виходили з кімнати і обережно перевіряли, чи є стіл, як він зникне і знову з'явиться. Ми вирішили, що Берклі осоромлений і його позицію більш не приймали. Потім були закони діалектики з яскравими прикладами. Коли мені сповнилося 12 років, батько посадив мене за “Державця” Макіавеллі. Цей досвід є значущим для мене і сьогодні: дурість государя — не від його порадників, розумна людина ніколи не оточить себе дурнями...»

Так сталося, що інтерв'ював Неллі Іванову-Георгієвську студент-культуролог, небайдужий до балету, який знав про її захопленість історією та теорією балету. Тому останнє запитання було не випадковим: який курс Вам хотілось би викладати?

«Я готова до серйозного спецкурсу з філософії танцю. Це не просто розповідь про спектаклі, це філософський курс про хореографічну мову. Варто дослідити, як у ХХ столітті поєднувалися “кризи раціо” і ситуація “танцюють усі”. Я впевнена, що такий курс є по-справжньому актуальним. Його можна б було почати з дохристиянської епохи, коли сакральний танець вписував людину в космічні ритми. Потім Середньовіччя і Відродження, коли під час палацової церемонії водили хороводи навколо созерена-Сонця, відтворюючи давні солярні ритуали, аж до танцювального мислення Ніцше, для якого філософ — це танцюрист на канаті! Я готова це пояснювати. Може, хтось зрозуміє коли-небудь справжнє призначення такого курсу, тоді комусь зі студентів пощастить...»

Поки що з «Філософією танцю» на факультеті не склалося. Утішає те, що цей важливий філософський, світоглядний та життєвий практикум пройшли з Неллі Адольфівною ті, хто слухав її в «Новому Акрополі», на семінарах в «Одеській гуманітарній традиції», ті, хто живе далеко від Одеси, але постійно спілкується з нею як одним з найкращих фахівців.

Ще один з уроків Неллі Адольфівни Іванової-Георгієвської: філософія як синтетична життє- та мислеформа може бути танцем, що свого часу яскраво демонстрували, наприклад, Ф. Ніцше та О. Лосев. А одним з важливих критеріїв філософування стає «танцювальність» думки, і це не лише вільний високий політ, а й неповторна особистісна «метафізична лінія», строгість рисунка, вірність класичному канону і вміння ввіряти того, хто танцює, його свободі. Про танцювальність думки й уяви писав колись друг і дослідник творчості Й. Бродського Кейс Верхейл, маючи на увазі особливість «моторики думки» свого героя. Поет, наприклад, зображує кардинальну переміну свого життя — еміграцію — як балетний стрибок через земну кулю. Книга має символічну назву — «Танець навколо світу»,

а епіграфом її став один із фрагментів Епікура: «Дружба танцює навколо світу, заклинаючи нас усіх покинутися й відсвяткувати своє щастя...»

#### ДЖЕРЕЛА

- Верхейл К.* Танець вокруг мира. Встречи с Иосифом Бродским. Пер. с нидерландского И. Михайловой. — СПб: ООО Издательство журнала «Звезда», 2002. — 272 с.
- «Знання, настояні на совісті». Інтерв'ю з проф. Сергієм Борисовичем Кримським / <http://newscropolis.org.ua/ua/culture/interview/?DETAIL=5464>
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Апофеоз как опыт несмеяния // *Δόξα / Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. — Вип. 9. Семантичні і герменевтичні виміри сміху. — Одеса, 2006. — С. 160–170.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Балетмейстер Игорь Чернышев в Одесском театре оперы и балета // *Аркадія*. — Одеса, 2003. — № 2. — С. 51–54.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Герменевтика Поля Рикера на пути к самопониманию: майор Ковалев в поисках идентичности // *Δόξα / Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. — Вип. 10. Стратегії інтерпретації тексту: методи і межі їх застосування. — Одеса, 2007. — С. 12–25.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Горизонтная методика Гуссерля и онтология следа // *Топос*. — Минск, 2004. — № 1 (8). — С. 91–95.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Драматургически-смысловая специфика одноактного балета // *Музичне мистецтво і культура*. Наук. вісник Одеської державної музичної академії імені А.В. Нежданової. — Вип. 4. — Одеса, 2003. — С. 56–66.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Ирония и свобода философского мышления // *Δόξα / Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. — Вип. 4. Грецький спадок і сучасність. — Одеса, 2003. — С. 219–231.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Ирония как универсальная стратегия чтения // *Δόξα / Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. — Вип. 5. Логос і праксис сміху. — С. 89–97.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Картезианские размышления // *Энциклопедия эпистемологии и философии науки*. — М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009. — С. 346–348.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Клоун в цирковом представлении, или смешно ли смешное // *Δόξα / Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. — Вип. 7. Людина на межі смішного та серйозного. — Одеса, 2005. — С. 94–103.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Онтология революции, або якої справжності нам прагнути // *Цінності громадського суспільства і моральний вибір: український досвід*. — К., 2006. — С. 98–105.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Про сміх серйозно // *Філософська думка*. — 2004. — № 1.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Разум как основание нравственной жизни в этических учениях Э. Гуссерля и К. Войтылы // *Феноменологія і практична філософія*. Щорічник Українського феноменологічного товариства. 2001. — К.: Курс, 2003. — С. 45–55.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Седиментації смислів в культурі та відповідальність пам'яті // *Філософська думка*. — 2009. — № 1. — С. 27–42.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Творчість оберіугтів на тлі феноменології Е. Гуссерля // *Філософська думка*. — 2003. — № 2. — С. 122–134.

- Иванова-Георгиевская Н.А.* Феноменологические идеи Э. Гуссерля как предпосылка онтологической экспликации игры О. Финком и Г.-Г. Гадамером // Феноменология і мистецтво. Щорічник Українського феноменологічного товариства. — К., 2005. — С. 33—50.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Феноменология и марксизм о природе философского знания // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. — Вип. 12. Німецька традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі. — Одеса, 2008. — С. 48—60.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Феноменология Э. Гуссерля в свете учения Платона о роли созерцания разума в познании // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. — Вип. 8. Грецька традиція в сучасній культурі. — Одеса, 2005. — С. 160—170.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Феноменология Эдмунда Гуссерля как строгая наука на пути к Богу и ловушки трансцендентализма // Топос. — Вильнюс, 2009. — № 2—3.
- Иванова-Георгієвська Н.А.* Філософські ідеї І. Канта у феноменології Е. Гуссерля // Феноменология: рецепція у Східній Європі. Щорічник Українського феноменологічного товариства. 2000. — К.: Тандем, 2001. — С. 100—111.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Эдит Штайн о томистских импликациях феноменологии Эдмунда Гуссерля. Предисловие к публикации статьи Э. Штайн «Что такое философия? Разговор Эдмунда Гуссерля и Фомы Аквинского» // Δόξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. — Вип. 14. Німецька феноменологічна традиція у філософії, гуманітаристиці та культурі. — Одеса, 2009.
- Иванова-Георгиевская Н.А.* Этические учения Кароля Войтылы и Эдмунда Гуссерля о роли разума в обосновании нравственности // Методологічні аспекти літературознавчого синтезу. — Одеса, 2008. — С. 103—121.
- «Філософія вчить свободі...», інтерв'ю з Неллі Адольфівною Івановою-Георгієвською / <http://newacropolis.org.ua/ua/culture/interview/?DETAIL=5847>
- 

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

**Віктор Левченко** — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

---



(25.06.1934 – 14.09.2011)

## МАРАТ МИКОЛАЙОВИЧ ВЕРНІКОВ

---

У вересні 2011 року перестало битися серце професора Марата Миколайовича Вернікова. З нами zostалися його праці, його приклад чесного служіння філософії, його мудрість, його людяність.

Верніков Марат Миколайович — відомий український учений і викладач філософії, доктор філософських наук (1981), професор (1984), Заслужений діяч науки і техніки України (1999), академік Української академії політичних наук (2002), завідувач кафедри культурології філософського факультету Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова (2003), голова спеціалізованої вченої ради ОНУ ім. І.І. Мечникова із захисту докторських дисертацій з філософії (2002). Марат Миколайович працював в Одеському національному університеті ім. І.І. Мечникова починаючи з січня 1999 року, коли він обіймав посаду професора кафедри філософії природничих факультетів. Нагороджений Почесною грамотою голови Одеської обласної державної адміністрації за вагомий внесок у створення філософського факультету, був також одним із засновників кафедри культурології і Спеціалізованої вченої ради із захисту докторських та кандидатських дисертацій.

Народився Марат Миколайович 25 червня 1934 року в селі Щербинівка, нині місто Червоноармійськ, Донецької області.

Марат Миколайович розповідав: «Виховала мене матір, яка виросла в багатодітній сім'ї шахтаря, загиблого в шахті. Але завдяки демократичній освітянській політиці радянської влади закінчила в Одесі медичний робфак і продовжувала навчання в Одеському і Київському медичних інститутах. Страхіття німецько-фашистської окупації ми пережили під Маріуполем і в самому Маріуполі, де мати брала участь у партизансько-

му русі. 1946 року їй було відряджено Наркомздравом у Львівську область, де ми проживали спочатку в одному з районів, а потім — у м. Львові».

Тут Марат Миколайович закінчив середню школу (1952) та юридичний факультет Львівського державного університету з відзнакою (1957), працював у радах народних депутатів. Закінчив аспірантуру у відділі філософії Інституту суспільних наук при Львівському державному університеті ім. І. Франка (1964—1967), захистив кандидатську дисертацію з філософії, працював у Лісотехнічному інституті, в якому створив і очолив кафедру філософії, навчався в докторантурі (1969—1974). Упродовж 1974—1997 років працював в Інституті суспільних наук Академії наук України (зараз — Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України) завідувачем і провідним науковим співробітником відділу філософії.

За непростих умов 1990-х років Марат Миколайович зорганізував групу філософів і разом з ними утворив Львівську філософську спілку «Cogito» (1992), яку очолив як її голова, а з січня 2001 року — як її президент. 1994 року Марат Миколайович обійняв посаду директора Інституту філософії, логіки й соціології, створеного за його ініціативою Львівською філософською спілкою. З 1997 року очолював науковий журнал «Філософські пошуки», ініціював утворення та очолив 1997 року Асоціацію філософських спілок. Одночасно був почесним академіком Академії історії та культури євреїв України імені Шимона Дубнова, співзасновником і академіком української Академії русистики, співзасновником Українського філософського фонду, ініціатором заснування міжнародного Товариства філософів слов'янських країн. Увійшов до складу редколегії часопису «Софія», а також редколегій наукового шоквартальника «Шкісе гуманістичне» (Ольштин, Польща), наукового часопису «Перспективи» (Одеса), філософської серії «Вісника Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова» та інших наукових видань.

Марат Миколайович знаний як ініціатор та організатор багатьох наукових конференцій з філософії та історії філософії. Зокрема, 1967 року у Львові було проведено I Міжнародну наукову конференцію з історії філософії України, на якій були присутні П.В. Копнін, В.І. Шинкарук, філософи майже з усієї України, інших республік Радянського Союзу: Казахстану, Грузії, Білорусі (у тому числі директор Інституту філософії і соціології Є.М. Бобосов). 1995 року з ініціативи професора М.М. Вернікова Львівська філософська спілка «Cogito», спільно з Інститутом філософії Польської академії наук і Варшавським університетом, провела Міжнародну наукову конференцію, присвячену 100-річчю Львівсько-Варшавської філософської школи. За час роботи Марата Миколайовича в Одеському національному університеті ім. І.І. Мечникова з його ініціативи відбулося 10 міжнародних наукових конференцій, у тому числі присвячених філософським проблемам гуманізації освіти в Україні (2002), розвиткові філософських і культурологічних ідей в Україні в контексті світового соціокультурного процесу (2004). У лютому 2005 року у Львові та Одесі відбулася Міжнародна наукова конференція, присвячена 120-річчю видатного українського й польського філософа, психолога і педагога — академіка Степана Балея. Її було організовано зусиллями філософського факультету Одеського національного університету спільно зі Львівським Науково-практичним центром Інституту психології і педагогіки АПН України та університетом «Львівський Ставропігон».

Спеціалізація наукової роботи М.М. Вернікова: історія філософії (насамперед вітчизняної й польської) та соціальна філософія. 1964 року професор Верніков започаткував в Україні фундаментальне вивчення Львівсько-Варшавської філософської школи, досліджував історію її виникнення й розвитку. На відміну від панівного за радянського періоду погляду на неї як на *логічну* школу, він запропонував і всебічно обґрунтував тлумачення Львівсько-Варшавської філософської школи як *філософського* напрямку, розкрив її ідейно-теоретичні джерела, єдність концептуальних засад і значення для вітчизняної та світової філософської думки. Осмислення належності Львівсько-Варшавської філософської школи до сцієнтистсько-аналітичних рухів сприяло започаткуванню багатопланового вивчення її доробку в нашій країні, дослідженню загальнофілософської платформи даної школи, внеску її представників, поряд із логікою та методологією, в такі галузі знання, як психологія, педагогіка, етика, естетика та інші.

У працях М.М. Вернікова висвітлюються характер та головні напрями польської філософії кінця ХІХ — першої третини ХХ сторіччя, її розвиток у зв'язку з українською філософією цього періоду. Зокрема, Марат Миколайович започаткував в Україні фундаментальне вивчення доробку видатного українського і польського філософа, психолога та педагога, академіка Степана Балея, створив першу повну бібліографію його праць і розпочав перше українське академічне видання зібрання праць С. Балея у 5-ти томах і 2-х книгах. Це видання, підготовка якого пов'язана з великою дослідницькою працею, започаткувало в Україні новий науковий напрям, що синтезує персоналістсько-екзистенційне, філософсько-світглядне бачення (з елементами номіналізму та антропологізму) із психологічним підходом у теорії та практиці педагогіки й виховання.

В історії української філософії ХІХ—ХХ сторічч Марат Миколайович досліджував гуманістичні тенденції персоналістсько-екзистенційного спрямування. У цьому ж контексті розглядав він і соціальну філософію. Запропонувавши, на противагу лінійним уявленням, новий, релятивно-інтенційний критерій історичної типології суспільств, який робить засадовим співвідношення суспільства й конкретної людини, професор Верніков виокремлював соціоінтенційний і гомоінтенційний типи суспільств, культур і цивілізацій. Він вважав, що у попередній історії переважно панував соціоінтенційний принцип, і тому класична соціальна філософія виражала погляд зовнішнього суспільства і слугувала його описові. Глобальна криза суспільства ХХ сторіччя є проявом історичної вичерпаності соціоінтенційного принципу й повороту до суспільства гомоінтенційного типу. Учений розробляв принципи екзистенційної онтології та обстоював екзистенційний підхід у соціальній філософії, який, на його думку, уможливорює адекватний теоретичний опис нового суспільства.

#### ВИБРАНІ ПРАЦІ ПРОФЕСОРА М.М.ВЕРНІКОВА:

*Верніков М.М.* Философская концепция Львовско-Варшавской школы // Вопросы философии. — 1969. — № 6.

*Верніков М.М., Нарський І.С.* О номиналистическом материализме Т. Котарбинского и С. Лесневского (спільно з проф. І.С. Нарським) // Философские науки. — 1972. — № 4.

- Верніков М.М.* Методологічний аналіз кризи філософського ідеалізму. На матеріалах польської філософії кінця ХІХ — першої треті ХХ в. — Київ: Наукова думка, 1978 (монографія).
- Верніков М.М.* Філософські погляди К. Твардовського // Філософські науки. — 1977. — № 2.
- Верніков М.М.* До історії вивчення Львівсько-Варшавської філософської школи в Україні // Український освітній журнал. — 1995.
- Слово про академіка Степана Балея // Філософські пошуки. — 1997. — Вип. ІV.
- Верніков М.М.* Спадщина Степана Балея в контексті сучасного суспільного розвитку і його тенденцій // Філософські пошуки. — 1999. — Вип. ІХ.
- Верніков М.М.* Життя і наукова діяльність академіка Степана Балея // Філософська думка. — 2001. — № 5.
- Верніков М.М.* Екзистенціальна онтологія і філософська антропологія // Філософські пошуки. — 1997. — Вип. 3.
- Балей С.* Зібрання праць: У 5-ти т. [2-х кн.] / О.В. Чайковський (відп. ред. тому), М.М. Верніков (наук.-пошук. робота, укладання, заг. ред., теор. аналіз праць). — Львів; Одеса, 2002. — Т. 1. — 488 с.
- Балей С.* Зібрання праць: У 5-ти т. [2-х кн.] / М.М. Верніков (наук.-пошук. робота, укладання, заг. ред., теор. аналіз праць). — Львів: Вид-во національного університету «Львівська політехніка», 2009. — Т. 2. — 512 с.

*Від імені колективу факультету  
декан філософського факультету  
Одеського національного університету  
ім. І.І. Мечникова,  
О.В. ЧАЙКОВСЬКИЙ*



*Oleksiy Panych (moderator), Andrii Baumeister, Yuriy Vestel, Lesia Zvonska, Serhii Proleev, Serhii Secundant, Yuriy Chornomorets*

**Ancient Philosophy in Ukraine: current state and perspectives of Ukrainian Classics. “Filisofs’ka Dumka” Round Table**

The round table on the problems of today’s Ukrainian Classics has united various specialists: philosophers, philologists and translators of Ancient philosophical texts. The disputants expressed a wide range of assessments of past development and current state of Ukrainian studies of Ancient Philosophy – from moderate optimism to sad statement that such studies in Ukraine are, as yet, utterly absent. At the same time, the participants of the round table were unanimous that the most urgent need of current Ukrainian Classics is preparation and bilingual publication of commented translations, preferably within the framework of a unified all-Ukrainian project, with the purpose of gradual creation of Ukrainian “Library of Ancient Philosophy”, similar to Loeb Classical Library.

*Keywords:* Ancient Philosophy, Plato, Aristotle, the history of philosophy, Ancient Greek language

---

*Juriy Vestel, Iryna Lystopad, Oleksiy Panych*

**“Categories” 1–5: original and three translations**

The publication consists of the Greek original of the first five chapters of Aristotle’s “Categories”, Ukrainian translation from the original, Latin translation by Boethius and Ukrainian translation from Boethius’s translation. The two Ukrainian translations are made in different terminological key, basing, respectively, on original Slavic vocabulary and Ukrainian loanwords from Latin. The introductory comment remarks that the outcomes of this experimental translation are revelation of various strata of Ukrainian vocabulary fit for reproduction of the European philosophical classics, and also revelation of originality and separate philosophical value of the corpus of texts of “Latin Aristotle”.

*Keywords:* categories, Aristotle, translation

---

*Volodymyr Prokopenko*

**The Dialogue “Theages” and its place in Plato’s philosophy of education**

The article, which concerns the history of ancient philosophy, is dedicated to analysis of the Plato’s dialogue “Theages”. The detailed examination of the dialogue leads us to the

conclusion, that there is a deep connection between “*Theages*” and other Plato’s dialogues, such as “*Symposium*” and “*Theaetetus*”. This is particularly true to the doctrine of the divine: the author claims the identity of daimonion (in “*Theages*”), Eros (in “*Symposium*”) and nameless God (in “*Theaetetus*”). This God essentially defines the relation of Socrates to the wisdom and this is why philosophy is the “science of love”.

The author also draws attention to the dramatic, rhetorical and poetic aspects of the Plato’s “*Theages*” in order to demonstrate its pedagogical mission. Accordingly, the study of philosophy, as the author of the article holds, should also be considered as a love-art. Prerequisite training in philosophy is *synousia*, a term, which is very difficult to translate unambiguously. *Synousia* describes the relationship of Socrates and his disciples. The author notes that this term has a homoerotic shade of meaning, which is important for understanding the educational ideology of Plato.

The author argues that the strange fragments of “*Theages*” become deciphered by reading “*Symposium*” and “*Theaetetus*” and vice versa. This fact creates a dialogue of dialogues, in which “*Theages*” occupies an important place.

*Keywords:* Plato, daimonion, dialogue, education, Eros, *synousia*, “*Theages*”

---

### ***Oleksiy Panych***

#### **Ancient “epokhe” and its modern offsprings**

The term “epokhe” appeared in ancient philosophy in the context of formation of logical and epistemological procedure of “suspension” towards any question which regards the true character or essence of anything. Arguments against “suspension” raised by Stoics were effectively blocked by representatives of the post-Plato Academy. However, Augustin advanced a new chain of arguments, based on his discovery of the “internal” objects of knowledge against the skeptical “suspension”. In the modern philosophy the image of a skeptic was not generally associated with the act of “suspension”; that is why, when new interest to the procedure of philosophical suspension appeared in philosophy of the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century, its connection with the heritage of ancient skepticism was either ignored (Mill) or openly denied (Husserl). However, in fact, both Mill’s phenomenalism and Husserl’s phenomenology peculiarly combine the “suspension” towards the true essence of external objects, as the ancient skeptics practised, with thorough analysis of those internal (for the subject) objects of knowledge, whose existence was first postulated by Augustine.

*Keywords:* “epokhe”, skepticism, epistemology, knowledge, phenomenalism, phenomenology

---

### ***Charles Bolyard***

#### **Augustine, Epicurus, and External World Skepticism**

The article treats possible Epicurean influences into the Augustinian strategy of refuting skepticism. The author considers three possible interpretations of the fragment of “*Contra Academicos*”, where “quasi earth” is mentioned, and prefers “Epicurean realist interpretation”, according to which all sensual perceptions are true, including even dreams and hallucinations. Augustine might not associate himself with such a view, but considered it an appropriate tool to refute the views of the Academic Skeptics.

*Keywords:* skepticism, Epicureanism, epistemology, patristics, idealism, realism, materialism

***Olha Litinska***

**Procedure of isostenic proposition in Pyrrhonism**

The paper deals with the problem of interpretation of the so-called “passage of Aristotle”. This passage is one of the most contradictory sources of philosophy of the early Pyrrhonism. The particular subject of consideration is Pyrrhonist interpretation of “speaking” as one contrasted to “feelings” and “opinions”.

*Keywords:* skepticism, Pyrrho, speaking

---

***Vakhtang Kebuladze***

**Tendency of phenomenology transformation from the philosophy of consciousness to the philosophy of experience**

The paper deals with the inner tendency of phenomenology transformation from the philosophy of consciousness to the philosophy of experience. In so doing the author indicates to complementary character of the notions of consciousness and experience in phenomenological philosophy. The transition from static phenomenology to genetic one is presented as a display of the mentioned transformation of phenomenology from the philosophy of consciousness into philosophy of experience. The notions of life-world, intersubjectiveness and temporality are considered in the context of this transformation.

*Keywords:* experience, life-world, intersubjectiveness, consciousness, temporality

---