

правда diritto
νόμος vérité אמת ἁλήθεια
תורה Wahrheit derecho truth
øjeblik veritas شريعة

Європейський СЛОВНИК Філософії

ПІД КЕРІВНИЦТВОМ БАРБАРИ КАССЕН

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ
СЛОВНИК
ФІЛОСОФІЙ

ЛЕКСИКОН НЕПЕРЕКЛАДНОСТЕЙ

ДУХ І ЛІТЕРА

VOCABULAIRE
EUROPÉEN
DES PHILOSOPHIES

DICTIONNAIRE DES INTRADUISIBLES

sous la direction de
BARBARA CASSIN

Editions du Seuil / Dictionnaires Le Robert

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ
СЛОВНИК
ФІЛОСОФІЙ

ЛЕКСИКОН НЕПЕРЕКЛАДНОСТЕЙ

Том третій

під керівництвом

БАРБАРИ КАССЕН

та

КОСТЯНТИНА СІГОВА

ДУХ І ЛІТЕРА

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»
ЦЕНТР ЄВРОПЕЙСЬКИХ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Cet ouvrage a été publié avec l'aide
du Programme d'Aide à la Publication «SKOVORODA»
de l'Ambassade de France en Ukraine et du Ministère français des Affaires Etrangères

Це видання здійснене за підтримки
програми сприяння видавничій справі «СКОВОРОДА»,
Посольства Франції в Україні та Міністерства закордонних справ Франції,
Міжнародного Благодійного Фонду Відродження Києво-Могилянської Академії,
а також благодійних фондів
RENOVABIS, CNEWA, BRADLEY FOUNDATION

Упорядкування та підготовка текстів:
Барбара Кассен (Сорбона), Костянтин Сігов та Андрій Васильченко (НаУКМА)

Над перекладом і редагуванням працювали:
Андрій Васильченко (шеф-редактор), Олексій Панич, Олег Хома, Юрій Вестель, Андрій
Баумейстер, Віктор Котусенко, Олексій Сігов, Сергій Йосипенко, Володимир Єрмоленко,
Олексій Ведров, Ігор Мьяковський, Володимир Артюх, Катерина Новікова, Дмитро
Каратсєв, Михайло Мінаков, Дарина Морозова, Віктор Малахов, Анна Ільїна, Ірина
Листопад, Зоя Борисюк, Світлана Желдак, Ніка Пона, Ганна Карпенко, Павло Бартусяк,
Катерина Гончаренко, Дар'я Зіборова, Яна Вестель

Загальна редакція: Андрій Васильченко
Літературні редактори: Леся Лисенко, Надія Трач
Коректор: Наталія Анікієнко
Відповідальні за видання: Олексій Сігов, Леонід Фінберг
Художнє оформлення: Ірина Пастернак
Комп'ютерна верстка: Дарина Залевська
Координатори проекту: Анна Прохорова, Вадим Залевський

Європейський словник філософій: Лексикон неперекаладностей.
Пер. з фр. – Том третій. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2013. – 328 с.

УДК 1:81' 374.26] (4)
ISBN 2-85-036-580-7 (Le Robert)
ISBN 2-02-030730-8 (Seuil)
ISBN 978-966-378-171-6 (Багатотомне видання)
ISBN 978-966-378-290-4 (Том 3)

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2013
© Барбара Кассен, Костянтин Сігов, Андрій Василь-
ченко, упорядкування та підготовка текстів, 2013
© 2004, Éditions du Seuil / Dictionnaires Le Robert

ЗМІСТ

ВІД РЕДАКЦІЇ9

I. БУТТЯ ТА ОНТОЛОГІЯ

ПРИРОДА, НАТУРА 11

AUFHEBEN, AUFHEBUNG скасовувати, скасування; зберігати,
зберігання; піднімати, підносити, підйом; знімати, зняття;
редукувати, редукція 18

EREIGNIS подія, засвоєння, проява, ставання собою,
увласнення 24

ERLEBEN, ERLEBNIS переживати, звідувати, зазнавати, набувати
досвіду; переживання, пережите, подія, досвід 26

‘ŌLĀM світ 29

VORHANDEN/ZUHANDEN, VORHANDENHEIT/ZUHANDENHEIT
наявне, доступне, «перед очима»/поруч, досяжне; наявність,
доступність/досяжність 30

WELT світ, всесвіт 41

II. ПІЗНАННЯ ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ

АБСТРАКЦІЯ, АБСТРАКТНИЙ 51

ГЕНІЙ 59

ПЕРЦЕПЦІЯ, АПЕРЦЕПЦІЯ, СПРИЙНЯТТЯ 65

CHANCE/PROBABILITY шанс, випадок; імовірність 73

COMMON SENSE здоровий глузд, спільний сенс,
спільне чуття 76

CONSCIENCE	СВІДОМІСТЬ; СОВІСТЬ, СУМАІННЯ	79
DOXA	ГАДКА, ДУМКА, ПОГЛЯД; ПЛІД УЯВИ, ПРИМАРА; СЛАВА, ПОШАНА, РЕПУТАЦІЯ; ОЧІКУВАННЯ, СПОДІВАННЯ	98
ΕΡΟΚΗΝΕ	УТРИМАННЯ (ВІД СУДЖЕННЯ, ВИБОРУ, РІШЕННЯ); ЗУПИНКА, ПРИПИНЕННЯ	104
ERSCHEINUNG/SCHEIN/PHÄNOMEN/MANIFESTATION/ OFFENBARUNG	ЯВИЩЕ; ВИГЛЯД/ВИДИМІСТЬ; СЯЯННЯ/ФЕНОМЕН/ПРО- ЯВ, ВИЯВ, МАНІФЕСТАЦІЯ/РОЗКРИТТЯ, ВИЯВЛЕННЯ; ОДКРОВЕННЯ	107
FANCY, IMAGINATION	УЯВА, ФАНТАЗІЯ; ПРИМХА, ВПОДОБАННЯ/ ВИОБРАЖЕННЯ	114
GEISTESWISSENSCHAFTEN	НАУКИ ПРО ДУХ, ГУМАНІТАРНІ НАУКИ, СУСПІЛЬНІ НАУКИ	117
PHANTASIA	ПОЯВА, ПОКАЗ; ФАНТАЗІЯ, УЯВА, ВИДІННЯ	122
SENSUS COMMUNIS	СПІЛЬНЕ ЧУТТЯ	129

ІІІ. МОВА, ЛОГІКА, СЕМІОТИКА

ЗНАК, СИМВОЛ	133
ПАРОНІМ	156
ПРЕДИКАБІЛІЯ	163
ПРЕДИКАЦІЯ, ПРЕДИКУВАТИ, ПРИПИСУВАТИ	170
СЕМІОТИКА/СЕМІОЛОГІЯ	183
ТЕРМІН	184

ІV. ПРАВО І ПОЛІТИКА

HERRSCHAFT	ПАНУВАННЯ	195
MASCHT, GEWALT	МОГУТНІСТЬ, ВЛАДА, НАСИЛЬСТВО	199
STATO, RAGION DI STATO	ДЕРЖАВА, ДЕРЖАВНИЙ ІНТЕРЕС, ПОЛІТИКА	203

V. ЧАС ТА ІСТОРІЯ

СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ/ПРОФАНАЦІЯ	207
ТЕПЕРІШНЄ, МИНУЛЕ, МАЙБУТНЄ	211
BILDUNG, KULTUR, ZIVILISATION ФОРМУВАННЯ, ОСВІТА, ВИХОВАННЯ; КУЛЬТУРА, ЦИВІЛІЗАЦІЯ	219
CORSO, RICORSO ХІД, ЦИКА, КУРС, ПЕРЕБІГ, ПРОЦЕС, ПРОВЕДЕННЯ, РОЗВИТОК, ШЛЯХ; ЗВЕРНЕННЯ, ЗАЯВА, АПЕЛЯЦІЯ, ПОВТОРЕННЯ.....	231
GESCHICHTLICH, GESCHICHTLICHKEIT ІСТОРИЧНИЙ, ІСТОРИЧНІСТЬ	233
PLUDESELIGHED/DESULTORISK РАПТОВІСТЬ, НЕПЕРЕДБАЧУВАНІСТЬ, НЕСПОДІВАНІСТЬ/НЕТРИВАЛИЙ, ПЕРЕМІНЛИВИЙ, НЕЗВ'ЯЗНИЙ	237
TALATTTUF РЯТІВНІ ХИТРОЦІ.....	238

VI. ЕСТЕТИКА І ПОЕТИКА

КРАСА	241
HAPPENING ПОДІЯ, ВИСТАВА, ПЕРФОРМАНС, ХЕПЕНІНГ	254
IN SITU НА МІСЦІ.....	255
MOMENTE МОМЕНТИ (МУЗИЧНЕ)	255
WORK IN PROGRESS ТВІР, ЩО ПОСТАЄ; ТВІР У ПРОЦЕСІ РОЗВИТКУ....	256

VII. ЕТИКА І ПРАКСИС

ПОСТУПОК вчинок.....	259
СВЕТ СВІТЛО; СВІТ.....	261
CONTINUITET, CONTINUERLIGHED/CONTINUERLIGT ТРИВАЛІСТЬ, ТРИВАННЯ, ПОВСЯКЧАСНІСТЬ, НЕПЕРЕРВНІСТЬ, БЕЗПЕРЕРВНІСТЬ/НЕПЕРЕРВНО, ПОВСЯКЧАС.....	264
FAIR, FAIRNESS, EQUITY ЧЕСНИЙ, СПРАВЕДЛИВИЙ; ЧЕСНІСТЬ, СПРАВЕДЛИВІСТЬ; НЕУПЕРЕДЖЕНІСТЬ, СПРАВЕДЛИВІСТЬ, БЕЗСТОРОННІСТЬ.....	265

GUT/BÖSE, WOHL/ÜBEL (WEN), GUT/SCHLECHT	ДОБРО/ЗЛО, БЛАГО/ЛИХО, ДОБРИЙ/ЗЛИЙ, ДОБРИЙ/ПОГАНИЙ, ДОБРЕ/ПОГАНО ...	268
SCHICKSAL/VERHÄNGNIS/BESTIMMUNG	ДОЛЯ; (ЛИХА) ДОЛЯ, НЕДОЛЯ, ФАТУМ, ЗАГИБЕЛЬ; ПРИЗНАЧЕННЯ, ВИЗНАЧЕННЯ, ПОКЛИКАННЯ	271

VIII. ФІЛОСОФІЯ І ПСИХОЛОГІЯ

MELANCHOLIA	273
ACEDIA	СУМ, АПАТІЯ; ПРИГНІЧЕННЯ, НЕДБАЛІСТЬ, НЕХІТЬ.....	280
ANGOISSE	ТУГА, ТРИВОГА, ЖАХ, СТРАХ.....	282
CARE	ТУРБОТА, КЛОПІТ, ПІКЛУВАННЯ.....	285
DESENGAÑO	ПОЗБАВЛЕННЯ ІЛЮЗІЙ, УСВІДОМЛЕННЯ ПОМИЛКИ, ГІРКИЙ ДОСВІД, РОЗЧАРУВАННЯ, ЗНЕВІРА.....	287
DOR	ТУГА, БОЛІСНЕ БАЖАННЯ, СТРАЖДАННЯ; ЗАДОВОЛЕННЯ ВІД БОЛЮ	292
SAUDADE	ТУГА, ПРАГНЕННЯ, НОСТАЛЬГІЯ.....	293
SEHNSUCHT, SEHNEN	ПРИСТРАСНЕ БАЖАННЯ, ПРАГНЕННЯ, ТУГА; ТУЖИТИ, ПРАГНУТИ, ЖАДАТИ.....	296
SORGE	ТУРБОТА	299
SPLEEN	СПЛІН; СУМ, НУДЬГА, ХАНДРА; РОЗДРАТУВАННЯ, ЗАІСТЬ.....	301
STIMMUNG	НАСТРІЙ, НАСТРОЄНІСТЬ, НАЛАШТОВАНІСТЬ	303

ВІД РЕДАКЦІЇ

Це видання є складовою міжнародного проекту «Європейський Словник філософій», здійснюваного під керівництвом Барбари Кассен. Метою цього проекту є поглиблення діалогу між різними філософськими традиціями Європи завдяки проясненню філософських неперекладностей європейських філософських мов. Французький оригінал видання *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles* вийшов друком у Парижі 2004 р., а 2010 р. побачило світ уточнене видання. Його створювали фахівці з різних країн Європи, Америки та Азії. Центр Європейських гуманітарних досліджень Національного університету «Києво-Могилянська Академія» та Науково-видавниче об'єднання «Дух і Літера» видає вже третій том української версії Словника. Словник також перекладають англійською, арабською, іспанською, португальською, російською, румунською та фарсі. У 2012 році було опубліковано перший том арабського видання Словника. Публікація англійської версії запланована на 2013 рік. Оскільки пояснення того чи того філософського терміна однією мовою, природно, відрізняється від аналогічного пояснення іншою мовою, то робота над Словником у кожному мовному просторі – це не лише переклад, а й адаптація, розвиток, доповнення. Українське видання Словника містить низку оригінальних статей і авторських вставок.

Створення української версії Словника сприяє розвитку вітчизняної гуманітарної термінології й надає помітного імпульсу українським філософським дослідженням. Перші два томи «Європейського Словника філософій», видані 2010 та 2011 р., отримали позитивні відгуки українських експертів і читачів. Зокрема, Словник став переможцем конкурсу «Найкраща книга 17 форуму видавців» у Львові, був визнаний Книгою року-2010 у номінації «Софія. Зарубіжна гуманітаристика» й отримав Премію імені Юрія Прилюка за найкращий редакційно-видавничий проект 2010 року в галузі філософії. Робота над українською версією Словника не обмежується лише перекладом, редагуванням статей і написанням авторських коментарів. Мовотворчі процеси в умовах сьогодення вимагають активного обміну думками, семінарів, конференцій, дискусій, під час яких відбувається формування та поглиблення української гуманітарної термінології й водночас розробляється ґрунт для співвіднесення української гуманітарної думки з іншими європейськими традиціями. Тому Центр Європейських гуманітарних досліджень Національного університету «Києво-Могилянська Академія» та видавництво «Дух і Літера» у 2008–2012 рр. ініціювали проведення низки надзвичайно плідних термінологічних семінарів і конференцій. Презентації та семінари, присвячені Словнику, відбулися в багатьох академічних осередках України, зокрема у Києві, Львові, Донецьку, Харкові, Луганську, Запоріжжі, Одесі, Вінниці. Українські учасники міжнародного проекту «Європейський Словник філософій» постійно беруть участь у роботі міжнародної координаційної групи проекту. Зокрема, у вересні 2012 року в Серизі (Франція) на конференції, присвяченій філософії Барбари Кассен, представники української видавничої групи Костянтин Сігов (керівник) та Андрій Васильченко (головний редактор) розповіли про український досвід роботи над Словником.

Структура термінологічної статті складається з певних елементів, які йдуть у такій послідовності:

1. *Термін* – назва статті українськими або латинськими літерами залежно від того, чи вважається даний термін більш-менш усталеним в українській науковій літературі у відповідному значенні, чи ні. Після назви додається це слово оригінальною мовою. Після цього у квадратній рамці позначається мова, до якої належить термін.

2. *Українські відповідники* даного терміна курсивом, якщо сам термін не є усталеним українським словом. Ці відповідники, коли потрібно, групуються у смислові сукупності, які всередині груп розділяються комою, а між групами – комою з крапкою.

3. *Іншомовні відповідники* подаються так, як у французькому оригіналі Словника, з додаванням французьких відповідників. Скорочення: гебр. – гебрійська, гр. – грека, лат. – латина, араб. – арабська, англ. – англійська, баск. – баскська, гол. – голандська, дан. – данська, іт. – італійська, ісп. – іспанська, катал. – каталонська, нім. – німецька, пол. – польська, порт. – португальська, рос. – російська, рум. – румунська, угор. – угорська, фін. – фінська, фр. – французька, швед. – шведська. Порядок розташування мов такий, як тут наведено: спочатку давні, потім нові в алфавітному порядку.

4. *Перелік інших статей* Словника, так чи інакше пов'язаних з даною статтею. У цьому переліку статті, що увійшли до першого, другого або третього томів українського видання, позначені напівжирним шрифтом і мають назву, під якою вони надруковані. Усі інші статті зберігають ту назву, яку

вони мали у французькому виданні. Ті самі назви використані й у всіх інших перехресних посиланнях. Курсивом, як і в оригіналі, позначено й допоміжні «статті-дороговкази», або статті другого порядку, навколо яких об'єднуються основні терміни Словника і які слугують орієнтирами в семантичних полях неперекладностей. Назви статей у переліку розташовані за латинською абеткою.

5. *Основний текст статті.* Йому передуює набрана курсивом *передмова*, яка стисло подає проблематику даного терміна, власне самі мотиви написання цієї статті. Наприкінці статті подається бібліографія та довідкова література (переважно словники, енциклопедії).

* * *

Тексти, додані українськими авторами до перекладених статей французького видання, позначені трьома способами: 1) у передмові до статті, що набрана курсивом і позначена смугою на берегах, додані тексти маркуються двома смугами; 2) в основному тексті статті дрібні зауваження, пояснення, примітки тощо – як правило, не більше одної фрази – подано у квадратних дужках; 3) більші за обсягом примітки вміщено наприкінці статті як звичайні пронумеровані виноска. Якщо перекладачі або редактори додають вставки, то вони нумеруються не цифрами, як вставки в оригіналі Словника, а літерами: А, Б... Усі додатки, за обсягом більші від однієї фрази (тобто у передмові до статті, у примітках-виносках, у вставках), зазвичай підписані ініціалами автора додатку. У випадку, коли переклад цитат українською здійснено з першоджерела, цей переклад супроводжено посиланням на відповідний оригінальний текст. Якщо ж цитату перекладено з французького перекладу, додається позначка «з фр. пер.». Переклади та редагування з давніх мов належать: з греки Юрієві Вестелю, Олексієві Паничу, Дарині Морозовій, з гебрійської та арабської – Юрієві Вестелю, з латини Андрієві Баумейстеру, Олексієві Паничу, Вікторові Котусенку, Ірині Листопад. Біблійні посилання здебільшого подаються за виданням: Святе Письмо Старого та Нового Завіту, UBS – 1991; переклад за редакцією о. Івана Хоменка (скорочення біблійних книг див. там само). В окремих випадках, коли цього вимагав зміст статті та міркування більшої точності, переклади біблійних цитат бралися з поширеного в Україні перекладу о. Івана Огієнка чи редагувалися відповідним чином.

* * *

Редакція висловлює найщирішу подяку команді фахівців, які працювали над цим виданням, а також усім, хто брав участь у численних семінарах та обговореннях, присвячених Європейському словнику філософії. Ми особливо вдячні нашим колегам по Словнику Барбарі Кассен, Філіпові Рено, Маркові Крепону, П'єру Косса, Анці Василіу, Фернандові Сантору, Емілі Ептер, Жаку Лезра, Заваду Таватабаю, Алі Бенманклуфу, Софі Легрен, та багатьом іншим за всіляку підтримку та надзвичайно плідну співпрацю, а також Лесі Лисенко та Надії Трач за їхню неоціненну фахову допомогу в питаннях правопису та стилістики.

Також щиро дякуємо всім установам, завдяки сприянню яких це видання стало можливим, зокрема Університету Сорбони, CNRS, Посольству Франції в Україні, Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди Національної Академії наук України та Національному університету «Києво-Могилянська Академія». Окрема щира подяка Міжнародному фонду «Відродження» за підтримку цього проекту та Лабораторії наукового перекладу за серію надзвичайно змістовних термінологічних семінарів, проведених спільно з Науково-видавничим об'єднанням «Дух і Літера».

I. БУТТЯ ТА ОНТОЛОГІЯ

ПРИРОДА, НАТУРА

гр.	φύσις
лат.	natura
англ.	nature
нім.	Natur, Aufgang
рос.	природа, натура
фр.	nature

► ART, CULTURE, ERSCHENUNG, СУТНІСТЬ, ESTI, ÊTRE, FORCE, СВІТЛО, МІМЕСИС

Латинський переклад грецького φύσις – natura, від якого походять багато однокореневих слів у європейських мовах, може видатися зовсім невидатною подією – або, навпаки, докорінно важливим моментом усієї західної історії. Думка Гайдеггера невпинно проблематизувала цей переклад більше, ніж будь-коли раніше, доки не дійшла перекладу грецького φύσις німецьким Aufgang «ріст, зростання, схід, сходження, розквіт» замість Natur «природа». Аби оцінити важливість цього кроку, необхідно вийти за межі псевдоопозиції грецької «природи-зростання» та римської «природи-народження».

У п'ятій книзі «Метафізики» Аристотель прагне розрізнити наявні значення терміна φύσις, внаслідок чого вона визначається зрештою як самостійний рух перебігу буття. Цей первинний сенс слова φύσις висвітлюється Аристотелем насаперед з погляду етимології:

Φύσις λέγεται ἕνα μὲν τρόπων ἢ τῶν φυσιόμενων γένεσις, οἷον εἴ τις ἐπεκτηίνας λέγει τὸ υ.

Природою називається виникнення того, що росте, як ніби звук «v» вимовлявся як довгий.

Аристотель, *Метафізика*, 1014b 16–17.

При цьому Аристотель відкрито пов'язує φύσις із φύω, φύεσθαι «породжувати(ся), народжувати-

ся, рости, вирощувати» – дієсловом, що походить від індоєвропейського кореня *bhu-, від якого також пішли латинське fui «бути, траплятися, бути наявним», французьке fus [одна з форм минулого часу від être «бути»], англійське (to) be «бути», а також німецькі bin, bist як форми дієвідмінювання дієслова sein «бути» [перша і друга особи однини теперішнього часу], яке аж до чотирнадцятого століття також мало нині втрачені форми <wir> birn, <ihr> birt [перша та друга особи множини теперішнього часу], що замінилися, відповідно, на sind і seid, які, разом із латинським sum, походять від іншого індоєвропейського кореня.

Цей зв'язок φύσις з ідеєю «росту» може видатися не лише неспростовним, а й безпідставним, якщо спитати себе, як саме розуміється цей «ріст». Гайдеггер у «Вступі до метафізики» пропонує вивести ідею «росту» з ідеї «зародження» (das Aufgehen [букв. «походження»]), яка своєю чергою феноменологічно перетлумачується як «виникнення»:

Der andere indogermanische Stamm lautet bhû, bheu. Zu ihm gehört das griechische φύω, aufgehen, walten, von ihm selbst her zu Stand kommen und im Stand bleiben. Dieses bhû wurde bisher nach der üblichen und äußerlichen Auffassung von φύσις und φύειν als Natur und als «wachsen» gedeutet. Von der ursprünglicheren Auslegung her, die aus der Auseinandersetzung mit dem Anfang der griechischen Philosophie stammt, erweist sich das «wachsen» als aufgehen, das wiederum vom Anwesen und Erscheinen her bestimmt bleibt. Neuerdings bringt man die Wurzel φύ- in den Zusammenhang mit φα-, φαίεσθαι. Die φύσις wäre so das ins Licht Aufgehende, φύειν, leuchten, scheinen und deshalb erscheinen (vgl. Zeitschrift für vergl. Sprachforschung, Bd. 59).

Друга індоєвропейська основа [словоформа дієслова «бути»] звучить як bhû, bheu. До неї сходять грецьке φύω – «зароджуватися», «панувати», [тобто] самостійно набувати певного стану й перебувати в ньому. Це bhû досі тлумачилося як природа та як «ріст», відповідно до звичного й поверхового тлумачення φύσις та φύειν. Відповідно ж до ґрунтовнішого тлумачення, яке випливає з критичного розгляду походження грецької філософії, можна довести, що цей «ріст» є зародженням, яке своєю чергою залишається визначеним наявністю і явлен-

ням. Останнім часом корінь φύ- було пов'язано з φα-, φαίνεσθαι. Тоді φύσις була б тим, що народжується на світ, φείν, світить, сяє і відтак з'являється (пор. *Zeitschrift für vergl. Sprachforschung*, Bd. 59).

Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, s. 76.

Гайдеггер проблематизує, як ніколи раніше, узвичаєний упродовж двох тисячоліть переклад грецького φύσις латинським *natura* і похідними від нього словами в європейських мовах – усупереч, наприклад, Гусерлю, який проголосив на початку своєї лекції у Відні (р. 22–23), що природа грецької античності є «тим, що стародавня Греція

поцінувала як *Natur*» (*was den alten Griechen als Natur galt*). Помітний виняток, між тим, становлять слов'янські мови. У російській мові наявне і слово «натура» у сенсі «властивість чи сутність чогось», *natura rerum* [лат. «природа/сутність речей»]; але сукупність природних явищ радше позначається як «природа», що походить від слова «род», значення якого майже тотожне з німецьким *Geschlecht* (див. GESCHLECHT).

♦ Див. вставку А.

Розриваючи зв'язок із довгою традицією, або ж довготривалою перешкодою, Гайдеггер пропо-

А

Природа, натура, єство, естество

Розмаїття слов'янських термінів на позначення «природи» є справді унікальним на тлі західноєвропейського мовного словника. Але найстарішим серед цих термінів є не «природа» і не «натура», а староболгарське «естество», що увійшло в ужиток разом із перекладом Біблії церковнослов'янською (староболгарською) мовою. Унікальність цього слова полягає в тому, що воно, системно вжите в церковнослов'янському тексті для перекладу грецького φύσις (що походить від φύω «породжувати, народжувати, вирощувати»), було утворене за зовсім іншою словотворчою моделлю: замість калькувати грецьке φύσις – а такою калькою, власне, і було б слово «природа» – церковнослов'янське «естество» насправді (1) повторює словотворчу модель слова «существо» (відповідно, від третьої особи однини дієслова «бути» – «єсть», і від третьої особи множини – «суть»), і (2) тим самим майже калькує... грецьке οὐσία (субстантивованій дієприкметник теперішнього часу від ієі «бути»). Втім, οὐσία в грецькому тексті Нового Завіту з'являється лише у фрагменті Лк. 15:12–13, де в старослов'янському тексті на її місці стоїть *нмѣнїе*; що ж до часто вживаного у Новому Завіті φύσις, то воно перекладається винятково як «естество», як це можна побачити з таких типових прикладів:

Рим. 2:14

ὁταν γάρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, οὗτοι νόμου μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος
*ЄГЛА БО ІЗЪНЫЦЫ, НЕ ІМѢЮЩЕ ЗАКОНА, ЄСТЕСТВОМЪ ЗАКОННАА ТВОРАЮТЪ, ПИ, ЗАКОНА НЕ ІМѢЮЩЕ, ЄЛМН
 ЄБЕГЪ ІДЪТЪ ЗАКОНЪ*

Рим. 2:27

καὶ κρίνῃ ἡ ἐκ φύσεως ἀκροβυστία τὸν νόμον τελούσα σὲ τὸν διὰ γράμματος καὶ περιτομῆς παραβάτην νόμου
 н ѡсѣдантѣ єже ѡ єстествомъ неперѣзанїе, законъ совершающе, тебе, нже писанїемъ н ѡсѣзанїемъ
ЄСН ПРЕРѢПНИКЪ ЗАКОНА

1 Кор. 11:14

οὐδὲ ἡ φύσις αὐτῆ διδάσκει ὑμᾶς ὅτι ἀνὴρ μὲν ἐὰν κομᾷ ἀτιμία αὐτῷ ἐστίν

Нлн н не єлмоє єстествомъ ѡчїнїтѣ вы, ѡкѡ мѡжѣ ѡѣѡ ѡце власнѣ релїтїтѣ, безчєстїе єлмѡ єстѣ

Гал. 2:15

Ἦμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἔθνων ἀμαρτωλοὶ

Мы єстествомъ іудєє, а не ѡ ізънїкѣ грѣшнїцы

Гал. 4:8

Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὐσίῃ θεοῖς

Но тогда ѡѣѡ не вѣдающе єга, лѡжїнїте не по єстествомъ ізънїмъ єѡѡмъ

Як. 3:7

πᾶσα γὰρ φύσις θηρίων τε καὶ πετεινῶν ἐρπετῶν τε καὶ ἐναλίων δαμάζεται καὶ δεδάμασται τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ
 вєлѡко бо єстествомъ євѣрїї же н птїнїцѣ, глѡз же н рыбѣѣ, ѡѣкροцїєтїєл н ѡѣкροцїтїєл єстествомъ
 чєлѡвѣчєскїмъ

Сформована таким чином семантична сполука між «породженням», «існуванням» та «сутністю» та «супроводжуватиме, відкрито чи латентно, всю подальшу історію слова «естество» – а також його пізні-

шого українського нащадка, «єство», яке, втім, набуде трохи інших семантичних кордонів порівняно зі своїм церковнослов'янським/російським (пра)родичем. Але «усійний», «існувально-сутнісний» смисл «естества» проявиться у слововжитку лише згодом; середньовічні східнослов'янські тексти загалом вживатимуть слово «естество» лише для позначення створеного/породженого Творцем матеріального світу. Приміром, в «Шестодневі» Йоана Екзарха Болгарського (поч. X ст.) сказано: *но пребываетъ твѣрдъ, якоже еи причатіе творецъ видѣлз. и супротивнаго естества мокраго и худаго и пакы стѣденаго, и теплаго, избокдпи творецъ на едно створенъс и любовь* (За, с. 61). Аналогічно у пам'ятнику літератури XV століття «О земном устроении»: *Врачь есть естество избжителъ и въ болѣзней неподвижникъ* (с. 196). Проте у текстах XVII століття вже виникають принаймні ситуативні зсуви вбік розуміння «естества» як узагальненої назви всіх *істот*, себто всього того, що взагалі існує – про що свідчить, наприклад, такий фрагмент зі «Сказанія Авраамія Паліцина»: *И его ради во вторый годъ злѣйши того бытъ, такожде и въ третіе лѣто; и въкомѣ естество охъ и горе, восклицяюще* (гл. 2, с. 10-11).

У тому ж XVII столітті східнослов'янський (насамперед український) лексикон, цього разу під впливом латини (як безпосереднім, так і за посередництвом польської), збагачується двома іншими лексичними одиницями, «натура» та «природа». Перше з них, зокрема, вже на початку XVII століття реєструє «Лексиконъ славеноросскій» Памви Беринди (Київ, 1627): «Естество: Прирожденье, се наречеса от еже есть, так же власность, натура». Безумовно, від згаданого Бериндою «прирожденье» залишався хіба крок і до слова «природа», яке увійшло в активний інтелектуальний житок не пізніше першої третини XVIII століття.

Упродовж усього XVIII століття три вказаних терміни – «естество», «натура», «природа» – співіснують у тих самих творах, що призводить до поступового розмежування семантико-стилістичних нюансів їхнього застосування. Так, у В. Татищева («Разговор двух приятелей о пользе науки и училищах», 1733) широко зустрічаються, без чіткого смислового розрізнення, «естество» та «природа» (хоча в першому з них трохи більше віддауное значення «суть», «сутність»), і лише одного разу зустрічається похідне від «натура»:

Ум мы имянуем силы души, в котором просто смысл разумеется, и сие частью протчим животным свойственно быть разумеем, в людех же и глупейших *по природе* ум есть... (відповідь 16).

Но понеже оные различными образы в людях смешанны так, как его крови, иное имянуют *природность*, латински *натурел*, сие же умеренность, латински темперамент, в котором различные степени полагают, и знаменуют ингеннум в кратком разумении ту можность ума, которую мысли, еже греческии идеи зовется... (відповідь 20).

Суждение разумеется двоякое, то есть едино *природное*, которое и в глупейшем человеке видимо... (відповідь 21).

Вы сами не отречете, что всякое зло или злодеяние есть *по естеству* и закону грех, зане добро, то есть божию определению, противится... (відповідь 23).

Весьма же полезно знать свойство вещей *по естеству*, что ис чего состоит, по которому рассуждать можно, что ис того происходит и приключается, а чрез то многие будущие обстоятельства разсудить и себя от вреда предостеречь удобно. Сия наука гречески зовется физика, русскии *естествоиспытание*... (відповідь 51).

Водночас сучасник Татищева А. Кантемир у власних сатирах і авторських примітках до них (написаних упродовж 1730-х років) віддає однозначну перевагу слову «природа», розуміючи його у типовому для культури Просвітництва значенні узагальненого джерела «вроджених» людині якостей:

Буде причину того спросишь у народа,
Скажет, что с зачатия нашего природа
Слабу душу нам дала, и к обману склонну,
И подчиненну страстям; и что ту законну
Над нами природы власть одолеет не можно.

А. Кантемир, *Сатира VII*, 37–41.

У творі Г. Теплова «Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут, собраны и изъяснены Григорием Тепловым» (СПб, 1751) термін «естество» зникає зовсім, натомість регулярно і знов-таки без жодного відчутного розрізнення вживаються терміни «природа» та «натура»:

И думают обыкновенно, я чаю, что сие все происходит *от природы* человека и что такой человек с тем будто и родился... (с. 210).

Христианская богословия есть наилучшая философия к воспитанию человеческому потому, что и философия прямая ничего иного не научит, как только, как разум несовершенный *по природе*... (с. 211).

... Всякая тяжесть вниз опускается; железо на воде тонет; огонь жжет и прочие, ибо такие эксперименты сама *натура* нам показывает, которые мы понимаем помощью чувств наших (с. 230).

... Познание философское (...) немало побуждает к разысканию дальней *в натуре* правды... (с. 246).

... Хотя человек, хотя скот да ежели удов к говорению не имеет, то и говорить не может, для того, что мы видим многих и людей, которые говорить не могут и *с природы* немы (с. 256).

И не только *от природы* Божия дарования всякому равны, но и лета возраста самого и воспитание делают столько в нас разницы... (с. 262).

Нарешті, всі три терміни разом зустрічаються у Г. Сковороди, який на позір вживає їх усі як лексичні синоніми, але насправді все ж таки знаходить вельми цікаві ресурси для їхнього семантико-стилістичного розшарування.

«*Natura*» є римське слово, – пояснює співрозмовникам один із персонажів «Разговора пяти путников о истинном щастіи в жизни» (1770), – по нашому природа, или естество. Сим словом означається все-на-все, что только родится во всей міра сего машинѣ. (...) Сверх того, слово сие «натура» не точію всякое раждаемое и премѣняемое вещество значит, но и тайную економію той присносущной силы, которая вездѣ имѣет свій центр, или среднюю главнѣйшую точку, а околичности своей нигдѣ так, как шар, которым оная сила живописью изображается: «Кто яко Бог?»» (с. 147–148).

Здається, що тут ми маємо справу з повною синонімією – як і в іншій славетній тезі Сковороди про співіснування двох начал у людині та світі:

Если украшаешь и одѣваешь тѣло, не забывай и сердца. Два хлѣба, два дома и двѣ одежды, два рода всего есть: всего есть по двое, затѣм, что есть два человекѣ в человекѣ одном и два отца, небесный и земный, и два миры, первородный и временный, и двѣ *натуры*, божественная и тѣлесная, во всем-на-всем... Если ж оба сіи *естества* смешать в одно и признавать одну только видимую *натуру*, тогда-то бывает родное идолопоклонение...

Г. Сковорода, *Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни*, с. 169–170.

Однак внаслідок відсутності чіткого лексичного розрізнення у Сковороді, безумовно, наявна різниця граматики-стилістична, пов'язана з тим, що терміни «природа» та «натура», належачи до граматичного жіночого роду, добре пасують до їхнього застосування в метафорах народження, тоді як «естество», належачи до граматичного середнього роду, годиться, навпаки, для узагальненого позначення Божественної сутності поза межами бінарної опозиції «чоловічє/жіночє». Через це «естество» жодним чином не може заступити «натуру» чи «природу», коли Сковороді йдеться про узагальнену ним світову силу породження, що являє собою, сказати б, «жіночий бік» Божественного, тоді як «Бог», «отець» і «начало» являють собою, навпаки, «чоловічий бік» цієї ж самої трансцендентної сили:

Она называется *натурою* потому, что все наружу происходящее или раждаемое *от тайных* неограниченных ея нѣдр, как *от всеобщей* матери чрева, временное свое имѣет начало. А понеже сія мати, раждає, ни от кого не принимает, но сама собою раждает, для того называется и отцом, и началом, ни начала, ни конца не имущим, ни от мѣста, ни от времени не зависящим...

Г. Сковорода, *Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни*, с. 148.

І навпаки, буквально за кілька речень потому «естество» заступає місце «натури», коли від співпротиставлення чоловічого і жіночого аспектів Божественного Сковорода переходить до його узагальнено-філософського позначення:

На что ты, – говорит Бог Мойсею, – спрашиваешь о имени моем? Если можеш сквозь матеріальной мрак прозрѣть тоє, что всегда – вездѣ – было – будет – есть: вот мое имя и естество. Имя в естествѣ, а оно в имени. (...) Знать мене и мое имя – все то одно; имя мое и я – одно то; аз есмь тот, что есмь; аз есмь сый.

Г. Сковорода, *Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни*, с. 148.

Як видно з наведених фрагментів, значення «сутності» могло до певної міри приєднуватися до значення (об'єктів) «породженого/створеного світу» й у слові «природа» (звідси поточний вислів «природа людини», що бере свій початок саме у текстах XVIII століття), й у слові «естество» – причому в останньому разі, як-от у шойно цитованому фрагменті Сковороди, наголошування на «сутнісному» аспекті «естества» спиралося на цілком прозорі етимологічні підстави.

Ще більше до «сутності» та ще далі від φύσις просунувся український аналог «естества», *ество*, який цікавито заступає місце «естества» в сучасних українських перекладах тих-таки текстів Сковороди («по-нашому природа або ество», «ось моє ім'я та ество», «Ім'я у естві, а воно в імені» тощо/пер. В. Шевчука/). Проте зміст тексту Сковороди через це до певної міри змінюється, оскільки, за свідченням сучасних таумачних словників української та російської мови, «ество» та «естество» мають трохи різні семантичні межі: перше з них розкривається словниками лише через посилання на «сутність» та «сукупність властивостей», без жодної згадки про слово «природа», а друге, навпаки, описується через посилання, поряд із «суттю, сутністю», насамперед якраз на «природу» й «природні ознаки» (у словниках Ушакова та Єфремової це значення названо першим, у словнику Ожегова другим). Відтак читач, що знайомиться з текстом Сковороди в сучасному українському перекладі, сприймає цитовані вислови в трохи іншому семантичному контексті, ніж той, що його подає власний текст Сковороди XVIII століття.

Наскільки відомо, українське «ество» досі не стало предметом спеціальної філософської рефлексії. Що ж до російського «естество», то воно, здебільшого на правах свідомо вжитого архаїзму, подеколи зустрічається й у російськомовних філософських текстах XX століття. Подібне вживання подибуємо, зокрема, на самому початку «Філософії свободи» М. Бердяєва:

В основе «философии свободы» лежит деление на два типа мироощущения и мироотношения – *мистический* и *магический*. Мистика пребывает в сфере *свободы*, в ней – трансцендентный прорыв из необходимости естества в свободу божественной жизни. Магия еще пребывает в сфере *необходимости*, не выходит из закодированности естества.

Н. Бердяев, *Философия свободы*, предисловие.

У сучасній російській філософській літературі спробу відновити «естество» як засадниче поняття онтологічної рефлексії здійснив Ю. М. Романенко, для якого «философское стремление воплощается в двух типах знания: онтология знает бытие, метафизика знает естество» (с. 15), при тому що «бытие» та «естество» розглядаються автором як дві взаємно доповнюваних «маніфестації Абсолюта» (с. 17). Вочевидь, як і у Г. Сковороди, «естество» тут не є взаємозамінним ані із «сутністю», ані з «природою» чи «натурою» – а отже, цей, здавалося б, цілком архаїчний термін досі зберігає для російськомовної філософії свою евристичну потужність.

Олексій ПАНИЧ

БІБЛІОГРАФІЯ

- БЕРДЯЕВ Н. *Философия свободы; Смысл творчества*. – М., 1989.
- Великий таумачний словник сучасної української мови*. – К.: Ірпінь, 2005.
- Большой современный толковый словарь русского языка* / ред. Т.Ф. Ефремова. – М., 2006.
- КАНТЕМИР А. Д. *Собрание стихотворений*. – Л., 1956.
- ПАМВО БЕРИНДА. *Лексиконъ славенорусскій*.
- Памятники литературы Древней Руси. XII век*. – М., 1980.
- Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века*. – М., 1982.
- ОЖЕГОВ С. И., ШВЕДОВА Н. Ю. *Толковый словарь русского языка*. – М., 1992.
- РОМАНЕНКО Ю. М. *Бытие и естество: онтология и метафизика как типы философского знания*. – СПб., 2003.
- Сказание о осаде Троицкаго Сергіева монастыря... сочиненное... АВРААМЪ ПАЛИЦЫНЫМЪ*. Издание второе. М., 1822.
- СКОВОРОДА Г. *Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни // СКОВОРОДА Г. Вірші. Поезії. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи*. – К., 1983.
- СКОВОРОДА Г. *Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті* / Переклад Валерія Шевчука // <http://www.utoronto.ca/elul/Skovoroda/Rozmova5.html>.
- ТАТИЩЕВ В. Н. *Избранные произведения*. – Л., 1979.

ТЕПЛОВ Г. Знання, касаючися вообщє до философи, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут, собраны и изъяснены Григорием Тепловым. – Философский век. Альманах. Вып. 3. Христиан Вольф и русское вольфианство. / Отв. редакторы Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. – СПб., 1998. – С. 207-289.

УШАКОВ Д. Н. Толковый словарь русского языка: В 4 т. – М., 2000.

Шестоднев Иоанна Болгарского. Ранняя русская редакция. Изд. подг. Г. С. БАРАНКОВА. – М.: Ин-рик, 1998.

нує наново розтлумачити φύσις: не як *Natur* (від лат. *nasci* «народжуватися»), а як *Aufgang* «ріст, зростання, схід, сходження, розквіт». Але, попри поширену думку, Гайдеггер не протиставляє *natura*-народження та φύσις-ріст, де друге вважається більш первинним, ніж перше. Лінія поділу проходить радше між, з одного боку, φύσις, а з іншого – *natura* як народженням та ростом водночас. Якщо *natura* позначає сектор суцього (входячи тут у низку бінарних опозицій із культурою, історією,

мистецтвом, надприродним тощо), φύσις радше вказує на те «як» (закінчення -σις), відповідно до якого з'явилися всі речі. Це назва буття, а не суцього. Коротко кажучи, *natura* належить до онтичної орієнтації, а φύσις – до онтологічної. Перетлумачений у своєму первинному сенсі, термін φύσις відтоді розглядається Гайдеггером як *das Grundwort des anfänglichen Denkens* «засадниче слово первинного мислення» (Heidegger, Heraklit, s. 101).

◆ Див. вставку 1.

1

Гомер, φύσις і φάρμακον

► ЛОГОС

Перша відома нам згадка про φύσις трапляється у Гомера. Це слово вкладається у уста Гермеса в загадковому пасажі, де головним чином ідеться про φάρμακον «зілля, ліки» та мову богів:

ὥς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργεῖφόντης
ἐκ γαίης ἐρύσας καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε.
ρίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἰκελον ἄνθος·
μῶλυ δὲ μιν καλέουσι θεοὶ, χαλεπὸν δὲ τ' ὀρύσσειν
ἄνδράσι γε θνητοῖσιν· θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται.

Слово це мовивши, зілля подав мені світлий дозорець,
Вирвавши просто з землі і властивість його пояснивши.
[букв. «витягнув з ґрунту і вказав мені його природу»]
Корінь був чорний, а цвіт – немов молоко білопінне.
«Молі» назвали його небожителі, – смертній людині
Рвать небезпечно його, лиш богове це можуть всевадні.

Одиссея, пісня 10, 302–306 (пер. Б. Тена).

Слово φάρμακον (від **pharma*, яке спокусливо вважати спорідненим із φέρω «носити, приносити» [зокрема, у висловах на зразок «земля принесла врожай»]) вживається для позначення і ліків, й отрути (а також чарівного зілля, фарби та, метафорично, засобу). Два споріднених із ним слова, що відрізняються одне від одного лише наголосом, φαρμακός і φάρμακος, означають: перше – спокутну жертву, а друге – отруйника [або чарівника]. Ця амбівалентність дає змогу влучно позначити цим словом промову (λόγος), що завдає жально чи причаровує, викликає жах чи відвагу (Горгій, *Хвала Гелені* 14), а також написаний текст, що є ліками/отрутою для пам'яті (Платон, *Федр* 274e; це місце коментує Ж. Деррида). Але Гермесу у Гомера ідеться про φάρμακον ἐσθλόν «цілюще/чарівне зілля, зілля хоробрості, зілля щастя» [від гр. ἐσθλός «хорший, славетний, хоробрый, багатий, коштовний, доброзичливий, щасливий, цілющий»] (*Одиссея*, пісня 10, 287, 292), яке може вберегти Одиссея від φάρμακον Кіркеї, що перетворює людей на свиней – але Одиссея веде до свого ліжка. Цим цілющим φάρμακον у Гомера є μῶλυ, що означає [чарівну] рослину невідомого походження, але згодом позначатиме також різновид часнику (словник Шантрена). Саме його φύσις і показує Одиссею Гермес. Віктор Берар, переклавши це місце як [qu']il m'apprit à connaître «яке він дав мені зрозуміти», звично обійшов складність перекладу фігурою умовчання: адже буквально у Гомера сказано «вказав мені його φύσιν». Вольфганг Шадевааль, зі свого боку, переклав тут німецькою φύσις як *Wuchs* «ріст», «зростання», що споріднене з *wachsen* «рости, зростати», й відтак повернувся до ідеї зростання (*Die Odyssee*, p. 176: *und wies mir seinen Wuchs* «і показав мені його ріст»). У кожному разі, цей

φύσις, як і сама ідея φάρμακον, є також контрастним чи амбівалентним: коріння цієї рослини чорне, а цвіт білий. Мова богів і мова людей; те, чого складно збагнути смертним, але легке для всезнавців; чорне, але біле; ліки й отрута: текстовий перегній φύσις потребує повної уваги.

Барбара КАССЕН і Паскаль ДАВІД

БІБЛІОГРАФІЯ

CASSIN Barbara, *Voir Hélène en toute femme*, Les Empêcheurs de penser en rond, 2000 (chap. II, 1).

DERRIDA Jacques, «La pharmacie de Platon», in *La Dissémination*, Seuil, 1972.

HOMÈRE, *L'Odyssee*, éd. et trad. fr. Victor Bérard, Les Belles Lettres, 1924, 1974; *Die Odyssee*, trad. all. Wolfgang Schadewalt, Zurich, Stuttgart, Artemis Verlag, 1966; ГОМЕР. Одиссея / Переклад з старогрецької Бориса Тена. – Харків: Фоліо, 2004. – 574 с.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

DK: DIELS Hermann et KRANZ Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bd., Berlin, Weidmann, 5-e Auflage, 1934–1937.

Джерелом, до якого Гайдеггер постійно повертається, щоб набрати там сенсу φύσις, є насамперед не Гомер, а Геракліт, зокрема, у фрагменті 123: φύσις κρύπτεσθαι φίλει «природа полюбляє ховатися». Цей фрагмент зазвичай перекладається як *La nature aime à se cacher* [= природа полюбляє ховатися]. Гайдеггер же перекладає: *Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst* або *Das Aufgehen schenkt die Gunst dem Sichverbergen* «зародження віддає прихильність приховуванню себе». Жан Бофре, перекладаючи Гайдеггера французькою, переклав цей грецький вислів через німецьку так: *Rien n'est plus propre à l'éclosion que le retrait* «ніщо так не властиве зародженню, як приховування» (*Dialogue*, I, p. 18). Тут ідеться вже не про природу, а про внутрішнє напруження, про «неявну гармонію» в Гераклітовому сенсі, що існує між укриттям і викриттям. Безумовно, саме тому Гайдеггеру спало на думку зауважити, що термін φύσις є *vielleicht unübersetzbar* «можливо, неперекладним», внаслідок наступного міркування:

(...) *Wir auch jetzt noch das Grundwort φύσις unübersetzt lassen. Wir sagen dafür nicht natura und Natur, weil diese Namen zu vieldeutig und belastet sind und überhaupt ihre Nennkraft erst zufolge einer eigentümlich gerichteten Auslegung der φύσις erhalten. Wir haben freilich auch kein Wort, das geeignet wäre, das bis jetzt geklärte Wesen der φύσις nennend zu denken. (Wir versuchen zu sagen »Aufgang«, aber wir vermögen nicht unmittelbar diesem Wort jene Fülle und Bestimmtheit zu leihen, deren es bedarf.)*

(...) Ми залишаємо тут неперекладним засадниче слово φύσις. Ми не кажемо замість нього *natura* та *Natur*, оскільки ці імена є неоднозначними й навантаженими, і загалом їхня називна сила не сягає отримання питомого спрямованого таумачення φύσις. Правдою є те, що ми не маємо жодного слова, яке

було б придатним, аби назвати тепер уже висвітлену сутність φύσις. (Ми пробували казати *Aufgang*, але не можемо безпосередньо надати цьому слову потрібні повноту та визначеність).

Heidegger, *Wegmarken*, s. 259.

♦ Див. вставку 2.

Паскаль ДАВІД

Переклад Олексія Панича
За редакції Віктора Котусенка

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxford, 1957.

BEAUFRET Jean, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, Minuit, 1973.

HEIDEGGER Martin, *Einführung in die Metaphysik*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 40, Hrsg. P. Jaeger, Frankfurt, Klostermann, 1983; *Introduction à la métaphysique*, trad. fr. G. Kahn, Gallimard, 1958.

– *Heraklit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 55, Hrsg. M. S. Frings, Frankfurt, Klostermann, 1979.

– «Vom Wesen und Begriff der φύσις», *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Hrsg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt, Klostermann, 1976; «Ce qu'est et comment se détermine la φύσις», trad. fr. F. Fédier, in Martin Heidegger, *Questions II*, Gallimard, 1968.

HUSSERL Edmund, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, in *Husserliana*, Bd. 6, Hrsg. W. Biemel, La Haye, M. Nijhoff, 1976; *La Crise de l'humanité européenne et la Philosophie*, trad. fr. P. Ricoeur, Aubier, 1977.

2

Надприродне

► GRÂCE, СВЕТ (вставка 1)

На початку свого коментарю до другої книги «Фізики» Аристотеля Гайдеггер згадує декілька антитетичних пар термінів, одним з яких є природа. Серед них зустрічається й пара «природа/благодать», до якої Гайдеггер додає в дужках: *Über-natur* «над-природа». Якщо прикметник «надприродний» вже увійшов у повсякденний ужиток, то цього не можна сказати про іменник «надприрода» [*surnature*], який, наскільки можна судити, вживається лише у словнику теологів. Натомість більш узвичаєним є субстантивований прикметник «надприродне», який вживають навіть попри ризик сплутати його з «паранормальним». Залишається розв'язати цю загадку: чому не вживається іменник? Аби зрозуміти це, потрібно вивчити історію «надприродного». Її, в контексті історії догматів, дослідив Анрі де Любак у своєму класичному творі під назвою *Surnaturel – Études historiques* «Надприродне – Історичні студії», який складає трилогію з двома його іншими творами: *Augustinisme et Théologie moderne* [Августинізм і модерна теологія] та *Le Mystère du surnaturel* [Загадка надприродного]. В *Augustinisme et Théologie moderne* стверджується (р. 315, п. 2), що слово *Über-natur* «надприрода» ввів у ужиток Шеебен [Matthias Joseph Scheeben], відрізняючи його від «надприродного»; але, додає де Любак, «хоча ця витонченість не видається нам дуже нагальною, на наш погляд, навряд чи можливо покласти на Шеебена всю відповідальність за той вельми поширений слововжиток, який помилково замінює “надприродне” на “надприроду”» (там само). Поява терміна *über-natur* в німецькій мові виглядає як повернення до містики Ренана: «Сузо одного разу каже про “надприроду” (*über-natur*)» (*Le Livre de la sagesse éternelle*, 2 e partie, chap. 24 [нім. оригінал – Heinrich Seuse, *Büchlein der ewigen Weisheit*]), але, здається, тоді це слово не було поширеним» (*Surnaturel*, р. 405). Схоже, що термін *supernaturalis* «справді увійшов до теології» у IX столітті разом із «каролінгськими перекладами Псевдо-Діонісія, які робили Гідаун та Йоан Скот Еріугена»; але за цією появою була довга пауза: «Його вжиток залишається нечастим аж до XIII століття й поширюється лише після святого Томи Аквінського» (*ibid.*, р. 327). Судячи з усього, це слово створено за моделлю *ὑπερφύσις* (Дидим Сліпий, Псевдо-Діонісій), і відтак дуже віддалено зобов'язано своїм походженням еквіваленції *φύσις* = *οὐσία*, яку нотував Аристотель («Метафізика», книга 5, 1015a 12–15).

БІБЛІОГРАФІЯ

LUBAC Henri de, *Surnaturel – Études historiques*, Aubier, 1946, rééd. Desclée de Brouwer, 1991.

– *Augustinisme et Théologie moderne*, Aubier, 1965.

– *Le Mystère du surnaturel*, Aubier, 1965.

SUSO Henri, *Le Livre de la sagesse éternelle*, trad. fr. Ancelet-Hustache, Éd. de la Vie spirituelle, 1925.

AUFHEBEN, AUFHEBUNG [нім.] – укр. скасовувати, скасування; зберігати, зберігання; піднімати, підносити, підйом; знімати, зняття; редукувати, редукація

рос.	снимать, снятие
фр.	supprimer, suppression; abolir, abolition; sursumer, sursomption; assumer, assumption; épasser, surpasser, abroger, sur-primer, mettre en grange; enlever, enlèvement; relever, relève

► DIALECTIQUE, та НІМЕЦЬКА МОВА, МОМЕНТ, NÉGATION, ПЛАСТИЧНІСТЬ, RUSSE, VERNEINUNG

Від 1939 року, коли вийшов перший том «Феноменології духу» Гегеля в перекладі Жана Іппо-

літа, aufheben та Aufhebung сприймаються у Франції як фетиши неперекладності. «Подвійне значення» дієслова aufheben, як його пояснює Гегель, означає водночас «утримати, зберегти» і «припинити, скасувати». Це не лише відомо коментаторам Гегеля та фахівцям з німецької філософії, а й увійшло до загальної філософської культури сьогодення. Aufhebung тут позначає такий хід думки, коли вона «перевертує» якусь точку зору, не відкидаючи її зовсім; здійснює «синтез», залишаючи найкраще з «тези» та «антитези», і водночас «розкриваючись» для подальшої та ширшої перспективи. Французькі схоластичні традиції та практика академічних творів, а також проникнення гегельянства у Францію після 1945 року безумовно посприяли тому, що дискусія навколо цих двох слів стала, ймовірно, найтривалішою, найкраще задокументованою й найвідомішою для всіх, хто торкався проблем філософського перекладу.

Складання повного списку перекладів французькою *aufheben* і *Aufhebung* є окремим завданням, яке вже було виконане багатьма авторами, тож нам залишається тільки переглянути ці результати.

Останній за часом список (Pierre-Jean Labarrière, 1986, відштовхуючись від Gilbert Kirscher, 1978) містить такі варіанти перекладу *aufheben*, у порядку їхньої появи: *supprimer* «скасувувати» (Jean Hyppolite, 1939) та його новітній варіант *sur-primer* «на-передувати» (Jean Wahl, 1966), *abroger* «скасувувати» (Albert Baraquin, 1975), *enlever* «знімати, піднімати, усувати» (André Doz, 1976), *mettre en grange* «перебільшувати» (Jean-Louis Vieillard-Baron, 1977), *conservé et dépassé* «збережене і перевершене» для дієприкметника *aufgehoben* (Henri Denis, 1984, якого випередив Xavier Tilliette, що у 1973 році пропонував *dépasser* чи *surpasser* для інфінітива), *assumer* «приймати, брати на себе» (Emmanuel Martineau, 1984). Найуспішнішими кандидатами залишаються *relever* – «піднімати», «підносити» (Jacques Derrida, 1972, далі відтворене Jean-Luc Nancy, 1973) та *sursumer* [неологізм, в якому чується, зокрема, відлуння значень префікса *sur-* «на-», а також дієслів *surseoir* «відкладати, відтермінувати», і *sommer* «підсумувати, підсумовувати»] (слідом за Yvon Gauthier, 1967, цей відповідник вживали Pierre-Jean Labarrière та Gwendoline Jarczyk, спершу для «Науки логіки», яку вони перекладали з 1972 р.). У 1991 році Жан-П'єр Лефевр запропонував *abolir* та *abolition* для іменника *Aufhebung* у «Феноменології духа», тоді як Г. Ярчик і П.-Ж. Лабар'єр, перекладаючи ту саму «Феноменологію» у 1993 році, віддали перевагу *sursumer* та *sursomption*.

Не всі ці варіанти використовуються для перекладу творів чи окремих текстів Гегеля: йдеться про переклад Гегелевого *Aufhebung* загалом, поза конкретним контекстом. І це перша ознака швидкої фетишизації *aufheben* і *Aufhebung*: суперечка йде про слово (чи два слова), тож кожен почувається на силі щось запропонувати без необхідності мати справу з жодним конкретним контекстом. Саме це слід насамперед побачити у численних заявах, що роблять з *Aufhebung* чи то головну складність гегельянства, чи то головний ключ до його розуміння (див., наприклад, J. Wahl, *Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France*).

I. «AUFHEBUNG» І ЙОГО ТЕКСТ: ЗАУВАЖЕННЯ ПРО «AUFHEBEN» У «НАУЦІ ЛОГІКИ» (1812–1831)

Цей ефект деконтекстуалізації, що його зазнало слово *aufheben*, сам по собі потребує пояснення. Можна стверджувати, що він зумовлюється самими творами Гегеля. У «Науці логіки» це слово стає предметом термінологічного зауваження, яке цілком очікувано притягнуло до себе всю екзегезу Гегелевого *Aufhebung*. Тож перечитаймо цей текст, утримуючись від перекладу суперечливих термінів:

Anmerkung. *Aufheben* und das *Aufgehobene* (das *Ideelle*) ist einer der wichtigsten Begriffe der Philosophie, eine Grundbestimmung, die schlechthin allenthalben wiederkehrt, deren Sinn bestimmt aufzufassen und besonderes vom Nichts zu unterscheiden ist. — Was sich *aufhebt* wird dadurch nicht zu Nichts. Nichts ist das Unmittelbare; ein *Aufgehobenes* dagegen ist ein Vermitteltes, es ist das *Nichtseyende*, aber als Resultat, das von einem *Seyn* ausgegangen ist; es hat daher die Bestimmtheit, aus der es herkommt, noch an sich. *Aufheben* hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, daß es so viel als *aufbewahren*, erhalten bedeutet, und zugleich so viel als *aufhören lassen*, ein Ende machen. Das *Aufbewahren* selbst schließt schon das *Negative* in sich, daß etwas seiner *Unmittelbarkeit* und damit einem den äußerlichen *Einwirkungen* offenen *Daseyn* entnommen wird, um es zu erhalten. — So ist das *Aufgehobene* ein zugleich *Aufbewahrtes*, das nur seine *Unmittelbarkeit* verloren hat, aber darum nicht vernichtet ist. — Die angegebenen zwei Bestimmungen des *Aufhebens* können *lexikalisch* als zwei Bedeutungen dieses Wortes aufgeführt werden. Auffallend müßte es aber dabei *seyn*, daß es eine Sprache dazu gekommen ist, ein und dasselbe Wort für zwei entgegengesetzte Bestimmungen zu gebrauchen. Für das *spekulative Denken* ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden, welche eine *spekulative* Bedeutung an ihnen selbst haben; die deutsche Sprache hat mehrere dergleichen. Der *Doppelsinn* des lateinischen: *tollere* (der durch den *ciceronianischen* Witz *tollendum esse Octavium, berühmt* geworden), geht nicht so weit, die *affirmative* Bedeutung geht nur bis zum *Emporheben*.

Примітка. *Aufheben* і *Aufgehobene* [субстантивовані дієприкметник минулого часу] (ідеальне) є одним з найважливіших понять філософії, одним із засадничих визначень, що повторюється геть усюди, і чий сенс належить точно вловити, особливо відрізняючи його від ніщо. — Те, що *aufhebt* себе, не стає через це нічим. Ніщо – це *безпосереднє*; *Aufgehobenes* же є опосередкованим, воно є не-буттям, а *результатом*, який виник із певного буття; тому воно має в собі визначеність, з якої воно походить.

У [німецькій] мові *Aufheben* має подвійний сенс: воно настільки ж означає «зберегти», «утримати», як і водночас «облишити», «покласти край». Саме збереження вже містить у собі негативне, адже [при цьому] вилучається *безпосередність* і відтак [вилучається] відкриті зовнішнім впливам наявне буття, аби його зберегти. — Тож *Aufgehobene* водночас є збереженим, яке лише втратило свою *безпосередність*, але не є від цього *знищеним*. — Два вказаних визначення *Aufheben* можуть бути наведені як два формулювання значення цього слова [букв. «можуть бути лексично наведеними як два значення цього слова»]. До того ж просто вражає, що мова дійшла того, щоб вживати те саме слово для двох протилежних значень. Для спекулятивного ж мислення радісно знаходити в мові слова, які мають у собі спекулятивне значення; у німецькій мові чимало подібних [слів]. Подвійний сенс латинського *tollere* (яке уславалося через Цицеронів жарт *tollendum esse Octavium*

[Октавія слід піднести/усунути]) не йде так далеко, тверде значення доходить лише до піднесення.

Hegel, *Wissenschaft der Logik*, T. 1, Die objektive Logik, Abt. 1, Die Lehre vom Seyn, Abschn. 1, «Qualität», Kap. 1, «Seyn», C, «Werden», 3, «Aufheben des Werdens», in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, 20 Bde., Hrsg. H. Glockner, Stuttgart, Frommann, Bad Cannstatt, Holzboog, 1965, Bd. 4, s. 119-120.

Remarque. Aufheben et le Aufgehobene (l'idéal) est l'un des concepts les plus importants de la philosophie, une détermination fondamentale qui revient purement et simplement partout, et dont il convient de saisir le sens de façon déterminée, en particulier en le distinguant du néant. – Ce qui se aufhebt ne devient pas par là néant. Le néant est l'immédiat; en revanche, un Aufgehobenes est quelque chose de médiatisé, c'est le non-étant, mais comme résultat sorti d'un être; il a donc encore en lui la détermination dont il provient.

Aufheben a dans la langue un double sens qui fait qu'il signifie à la fois quelque chose comme conserver, garder, et quelque chose comme faire s'arrêter, mettre fin. Le fait de garder inclut déjà en soi le négatif, au sens où quelque chose se trouve soustrait à son immédiateté et ainsi à un être-là ouvert aux influences extérieures afin de garder son être-là. – Ainsi le Aufgehobene est-il en même temps quelque chose de conservé, à ceci près qu'il a perdu son immédiateté, sans pour autant l'avoir anéantie. – Les deux déterminations de l'Aufheben données plus haut peuvent d'un point de vue lexical être présentées comme deux significations de ce mot. Pourtant, il faut s'étonner qu'une langue en soit venue à employer un seul et même mot pour deux déterminations opposées. Pour la pensée spéculative, il est réjouissant de trouver dans la langue des mots qui ont en eux-mêmes une signification spéculative; la langue allemande en a plusieurs de cette sorte. Le double sens du latin tollere (rendu célèbre par le jeu de mots de Cicéron: tollendum esse Octavium) ne va pas aussi loin, la détermination affirmative ne va que jusqu'à l'élévation.

Hegel, *Science de la logique*, t. 1, La Logique objective, livre 1, La Doctrine de l'être, section 1, «Qualité», chap. 1, «Être», C, «Devenir», 3, «Aufhebung du devenir».

Примечание

[Выражение «снятие»]

«Снятие» (*Aufheben*) и «снятое» (идеальное – *Ideelle*) – одно из важнейших понятий философии, одно из главных определений, которое встречается решительно всюду и смысла которого следует точно понять и в особенности отличать от «ничто». – Оттого, что нечто *снимает* себя, оно не превращается в ничто. Ничто есть непосредственное; снятое же есть нечто опосредствованное: оно не-сущее, но как результат, имевший своим исходным пунктом некоторо бытие, поэтому оно еще имеет в себе определенность, от которой оно происходит.

Aufheben имеет в немецком языке двоякий смысл: оно означает «сохранить», «удержать» и в то же

время «прекратить», «положить конец». Само сохранение уже заключает в себе отрицательное в том смысле, что для того, чтобы удержать нечто, его лишают непосредственности и тем самым наличного бытия, открытого для внешних воздействий. Таким образом, снятое есть в то же время и сохраненное, которое лишь потеряло свою непосредственность, но от этого не уничтожено. – Указанные два определения снятия можно лексически привести как два значения этого слова, но должно представляться странным, что в языке одно и то же слово обозначает два противоположных определения. Для спекулятивного мышления отрадно находить в языке слова, имсущие в самих себе спекулятивное значение; в немецком языке много таких слов. Двоякий смысл латинского слова *tollere* (ставший знаменитым благодаря остроумному выражению Цицерона: *tollendum esse Octavium*) не идет так далеко: утвердительное определение доходит лишь до [понятия] возвышения.

Г. В. Ф. Гегель. *Наука логики*. – Спб. – 1997, [пер. Б. Г. Столпнера].

Ж.-Л. Нансі, зі свого боку, надав цьому тексту властивої йому «ясної неясності», розглянувши його в контексті початку «Вчення про буття», де буття і ніщо не є сталими пунктами рефлексії, а лише переходять одне в одне, і де становлення, яке йде за ними у розгортанні об'єктивної логіки, є не «єдністю» буття і ніщо, а самим рухом їхнього [взаємного] переходу (J.-L. Nancy, *La Remarque spéculative*, p. 107). Складність [із таумаченням *aufheben*] можна підсумувати так: ефект демонстрації слова, викликаний особливим коментарем до нього у термінологічній примітці, врівноважується відсутністю хоч якогось визначення чи навіть пояснення *aufheben*, хоча, за словами Гегеля, йдеться про «поняття», та ще й «одне з найважливіших для філософії». Попри це вказане поняття, не чекаючи на присвячену йому в тексті примітку, вже відіграє чинну роль у діалектиці буття і ніщо, але так, що спосіб його дії важко осягнути докладно. Гегель насправді звертається від самого початку до різних позначень дії як заміників *aufheben*: *übergehen* «проходити [повз], переходити», *auflösen* «розв'язувати, припиняти», *verschwinden* «зникати», кожне з яких тягне за собою окремі складнощі, так що всі вони разом не дають змоги точно встановити, що таке *Aufheben*, якою є його природа і предмет його дії (*ibid.*, p. 42–58). І навпаки, подані Гегелем у примітці пояснення не випливають із тексту, який їм передує. *Aufheben* для Гегеля не є знищенням (*vernichten*); дія *Aufhebung* створює певний «результат», який вже через те, що він є результатом, є і чимось «опосередкованим» (*ein Vermitteltes*). Втім, звідси не слід висновувати, що опосередкування й визначає *Aufhebung*. Радше вже справедливим буде протилежне (*ibid.*, p. 62). Так само звернення до термінів діалектики буття і з примітки (зокрема, до здійсненого там розрізнення

між тим, що є *aufgehoben*, і ніщо, *Nichts*) зовсім не впливає, що поняття *Aufhebung* притягує всі ресурси цієї діалектики: якби це було так, воно не могло б «повторюватися геть усюди» у філософії. Отже, сенс *aufheben* ускладнюється не лише через співіснування в ньому двох «мовних» значень (у природній мові), а й тому, що «спекулятивний» сенс цього слова не вдається вловити якраз у тих текстах, які мусять його пояснити (*ibid.*, р. 78) і які радше, як доводить Нансі, виявляються неспроможними «прямувати слідом за дискурсом» (*ibid.*, р. 97).

Тепер можна краще зрозуміти, чому дискусія повернулася у бік одержимості *словом* – можна навіть сказати, одержимості саме *іменником*, *Aufhebung*, хоча найчастіше Гегель користується дієсловом (у змісті «Науки логіки» ця примітка анонсується під назвою «Вислів [*Ausdruck*] *aufheben*»). Що ж до самої складності, яка обговорюється у цій дискусії, її зрозуміти неважко. Найкраще її сформулював Ж. Валь за тієї доби (1966), коли боротьба перекладачів ще не охопила все поле суперечки: «Дуже важко сказати водночас “скасувати та зберегти”» (J. Wahl, *art. cité*, р. 22).

II. «AUFHEBUNG» МІЖ ПОЗИТИВНІСТЮ ТА НЕГАТИВНІСТЮ

Перше питання в дискусії можна доволі швидко розв'язати, спираючись на примітку щодо *aufheben* у «Науці логіки»: хоча загалом вона є відірваною від будь-якого конкретного контексту (J.-L. Nancy, *La Remarque spéculative*, р. 66), вона принаймні надає добрий критерій для оцінки пропозицій щодо його перекладу. Цей критерій полягає у ствердженні *позитивності* процесу *Aufheben*, яке одразу виключає всі варіанти перекладу, пов'язані з негативним чи деструктивним значенням. Примітка Гегеля чітко відрізняє *aufheben* від *vernichten* «знищувати» та *Nichts* «ніщо»: зрозуміло, що те, що є *aufgehoben*, не скасовується, а й далі перебуває, чи радше стає чимось, що текст називає *Vermitteltes* «опосередкованим». У термінології Гегелевої примітки це визначення *Aufhebung* як процесу опосередкування накладається на інше розрізнення: між ніщо (*das Nichts*) та небуття (*das Nichtseiende*). Тут має місце не ніщо, а небуття *чогось*, себто визначене небуття – тоді як ніщо позбавлене визначення й не дозволяє його помислити. Таким чином, опосередкування та визначеність є тими двома характеристиками процесу *Aufhebung*, які забезпечують його позитивність.

Можна визнати, що тут ідеться про певний досвід тлумачення. П.-Ж. Лабар'єр особливо наголошував на тому, що «ця позитивність негативного в самому русі його здійснення – в тому становленні, яке воно породжує – і є найбільш безпосереднім сенсом *Aufhebung*» (P.-J. Labarrière, *Sursumer/sursumption*, р. 107). Ось чому «геть невадалими, зі спекулятивного погляду, будуть ті переклади, які віддають першість аспекту негативності: *supprimer*,

abolir, *abroger* [ліквідувати, скасувати, знищити]» (*ibid.*, р. 109). Тому Лабар'єр пропонує переклад *sursumer*, підхоплюючи думку І. Готьє, який сформулював цей неологізм за контрастом із Кантовим *subsumieren* [фр. *subsumer*], яке у Канта визначається як спроможність «розрізнити, чи підлягає щось даному правилу (*casus datae legis*)» («Критика чистого розуму», друга книга «Трансцендентальної аналітики», вступ; переклад І. Бурковського) – тоді як Гегелеве *sursumption* [= *Aufhebung*] означає, навпаки, «процес тоталізації частини» (Y. Gauthier, *Logique hégélienne et formalisation*, р. 152, n. 5). Як це не дивно, бурхлива критика Еммануелем Мартино рішення Лабар'єра-Ярчик також висувалася заради обстоювання позитивності *Aufhebung*: слово *sursumer*, «нагадуючи *supprimer* [скасовувати] і *surmonter* [перевершувати]», вселяє також «ідею *éviction* [вилучення, відсторонення] нижчого терміна вищим» (E. Martineau, *Avertissement*, р. 17), тож краще перекладати *aufheben* як *assumer* «приймати, брати на себе, припускати», вживаючи при цьому цнотливо-повчальне *assomption* «припущення» для *Aufhebung*.

Саме тут франкомовна дискусія навколо *Aufhebung* зазнає відхилення або ж найвиразніше демонструє свою химерність: ми непомітно вдаємося до обговорення нюансів неологізму, які насправді визначаються лише бажанням його винахідника розуміти його саме в такому сенсі. Проте якщо визнати той спільний засновок, що *aufheben* мусить передаватися дієсловом, яке має акцентувати його позитивність, підстава для продовження конкуренції між кандидатами на переклад *aufheben* безумовно є. Це значення, як здається, утримують *sursumer* та *relever*, два головних варіанти перекладу в гегелезнавчій літературі останнього часу, як зрештою і *dépasser* «перевершувати», і *assumer*, принаймні через те, що вони не вказують на скасування чи знищення (попри заяву П.-Ж. Лабар'єра [P.-J. Labarrière, *Sursumer/sursumption*, р. 116] *relever* також навряд чи можна розтлумачувати як носія негативного сенсу). Отже, з одного боку маємо неологізм, а з іншого – терміни зі словника, які вживаються у більш-менш довірливому сенсі стосовно того, що вважається їхнім визначенням (зокрема, у випадку *relever*). Цю нову лінію поділу варто дослідити докладніше.

III. ІДІОМАТИЧНІСТЬ «AUFHEBUNG», МІЖ ПРИРОДНОЮ МОВОЮ І СЕЛЯНСЬКИМ ФОЛЬКЛОРОМ

Почнемо з подвійної констатації: французька мова не має жодного слова, яке б казало «водночас “скасувати і зберегти”» (Ж. Валь), а *aufheben* є якщо й не повсякденним словом, то принаймні цілком питомим для німецької лексики. Проте слід також спитати, що, власне, стверджується, коли кажуть, що це німецьке слово каже «водночас “скасувати і зберегти”»? Це можна прояснити з огляду на проведене Гегелем порівняння з латин-

ським *tollere*, яке відштовхується від жарту (*Witz*, див. *INGENIUM*) Цицерона (*Cicero, Ad familiares*, XI, 20). *Tollere* може означати або «піднести» (у найбільш урочистому контексті), або також «видалити, зняти»: жарт же полягає в тому, що Цицерон хоче дати відчутти другий, загрозливий сенс у висловлюванні, яке на позір є сприятливим для Октавія (*ipsium Caesarem nihil sane de te questum, nisi dictum quod diceret te dixisse, laudandum adolescentem, ornandum, tollendum; se non esse commissurum, ut tolli posset*) «сам Цезар повсім на тебе не жалівся, лише сказав, що кажуть, ніби ти сказав, що цього юнака [Октавія] слід похвалити, прикрасити й піднести, але він не допустить, аби його можна було підняти»¹. Натомість *aufheben* означає і «зберегти» і «припинити» одразу й водночас. Перший клопіт французьких перекладачів – зрозуміти, як таке взагалі можливо. Звідси пошук комунікативних ситуацій, у яких *aufheben* проявляє одночасно ці два смисли, не полишаючи того, що П.-Ж. Лабар'єр назвав його «“природним” розташуванням» (*Labarrière, Sursumer/sursumption*, р. 105). Зокрема, можна звернути увагу на доволі усталений вислів *Konfitüren für den Winter aufheben* «Варення для зберігання взимку», який став широко відомим з напису на банках з варенням: фруктовий зміст є *aufgehoben* у тому сенсі, що його змінено «певним способом заперечення», який «дає йому змогу продовжувати існування за інших умов, ніж ті, за яких він існував від початку» (*ibid.*, р. 106). За цією логікою, Гегель говорить у примітці про заперечне збереження безпосереднього. Ще цікавішим з огляду на реалії життя просто неба видається варіант *mettre en grange* «покласти на гарман», запропонований для *aufheben* Ж.-Л. В'єр-Бароном, заради відтворення «швабської та селянської насаги Гегеля» (*J.-L. Vieillard-Baron, Compte rendu*, р. 217). Насправді можна надати й інші подібні приклади (брати Грім згадують стародавній вислів *Teller aufheben* зі значенням «змінити тарілки»: одна тарілка зникає, інша з'являється), але необхідність подібних асоціацій залишається під питанням: наприклад, збереження файлу в комп'ютері німецькою зветься *speichern*, що також є «збереженням про запас», і тут уже немає жодної згадки про яесь-то селянське підґрунтя – не більше, ніж у французькій мові, коли кажуть, що комерційна установа «зберегла про запас» [*a engrangé*] свої прибутки [іншим значенням французького *engranger* так само є «прибирати на гарман»]. Тож можна замислитися, чи не надмірним є це захоплення Швабією та її визначальною роллю в інтелектуальному становленні Гегеля (а також Гайдегера – але Гегель [на відміну від Гайдегера] доволі швидко покинув свої рідні землі). Насправді цей регіон межує з Францією, тому у Франції він сприймається як менш чужинний.

Загалом, ця гіперболізація селянської простоти засвідчує труднощі всіх перекладів, пов'язаних із катахрезою [від гр. *κατάχρησις* «хибне вживання» – вживання слів у неправильноному чи незвич-

ному сенсі], тобто метафорами, які не сприймаються іншими мовами, бо в буквальному перекладі виглядають «натуралізованими» (як-от *les pieds de la table* «ноги стола»). Завжди можна сказати задалегідь (тут також ...), що німецький читач, побачивши *aufheben*, вже не думає про гарман і варення, і все ж трошки про них думає; але хто буде це вирішувати щоразу? Проблема ще більше ускладнюється, коли ми замислюємося над сенсом цієї натуралізації, адже йдеться про термін, що його Гегель визначав як такий, що віділяє філософії – або принаймні його власній філософії – одне з її найважливіших понять. Тож заяви Гегеля щодо стосунків між *aufheben* та природною мовою насправді є неоднозначними: «здивування» тим фактом, що «мова дійшла того, щоб вживати те саме слово для двох протилежних значень», практично не обговорюється Гегелем, за єдиним винятком зауваження, що *für das spekulative Denken ist es erfreulich* «для спекулятивного мислення це радісно» (і це при тому, що самий вислів *auffallend mußte es seyn* «мусило б бути таким, що звертає на себе увагу» заслужив на розлогі коментарі, які присвячує йому Ж.-Л. Нансі у *La Remarque spéculative*, р. 72–73: дієслово в умовному способі *mußte*, не позначаючи жодної неоднозначності, посилається тут на прикметник *auffallend*, який зазвичай передбачає модалізацію). Нова передмова, додана Гегелем, за кілька днів до його смерті, до видання «Науки логіки» 1831 року, подібно говорить про «радість» (*Freude*), якої зазнає мислення, коли виявляє *ein spekulativer Geist der Sprache* «спекулятивний дух мови» у словах, які мають не просто різні (*verschiedene*), а й протилежні (*entgegengesetzte*) значення (*Bedeutungen*) – як це й трапилося з не названим тут *aufheben* (Hegel, *Wissenschaft der Logik, op. cit.*, s. 22). Між тим, статус цього «спекулятивного духу мови» не є проясненим у жодному з цих двох текстів (пор. зауваження J.-L. Nancy, *op. cit.*, р. 81, щодо нерозв'язного питання про те, чи є «цей дух зовнішнім чи внутрішнім стосовно системи мови»), й усе відбувається так, ніби цей дух відбивався у тих чи інших словах лише через «випадок» та «талан» (J.-L. Nancy, *ibid.*, р. 73), які й спричиняють «радість» мислення. Так само складнішим, ніж можна було спершу подумати, виявляється й питання про те, чи відчувається ця «радість» у певних мовах більше за інші. Передмова 1831 року чітко говорить, що співіснування протилежних значень у багатьох словах німецької мови становить її привілей «порівняно з іншими модерними мовами», тож схвалення Гегелем запозичень «декількох» таких слів з інших мов видається лише поступкою з його боку. Проте зауваження стосовно *aufheben* кількома сторінками пізніше не містить вже й натяку на таке прославлення німецької мови. Тут переважно розгортається захист «латинських висловів» у «технічній мові філософії», які, згідно з Гегелем, краще придатні для того, щоб «нагадати про відрефлектоване» (*das Reflektierte* – латинізм, який точно відповідає німецькому *das Vermittelte*,

вжитому на початку тексту), ніж «безпосередність» «рідної мови». Ось чому в подальшому тексті цього зауваження саме *Aufhebung*, або, точніше, його результат – те, що є *aufgehoben*, може «цілком доречно» характеризуватися за допомоги «латинського» слова *Moment* (див. МОМЕНТ).

Усі ці хитання Гегеля стосовно переваг німецької, слововжитку сучасної мови та необхідності філософської термінології – тобто стосовно всього того, що може стати «спекулятивним означенням» (*signification spéculative*; J.-L. Nancy, *ibid.*, p. 76), – пояснюють складність із перекладом *aufheben*-*Aufhebung* такою ж, якщо не більшою, мірою, що й відсутність у французькій мові такого слова, яке могло б означати відночасно «скасовувати» та «зберігати». Сьогодні реальний вибір здійснюється між «технічним» перекладом, як-от *sursumer* П.-Ж. Лабар'єра, який наголосив у *Aufheben* його характер «умовного логічного оператора» (Labarrière, «Présentation de La Doctrine de l'essence» [*Science de la logique*, I, 2], 1976, p. XXVIII), і більш укоріненням перекладом через питоми французьке слово, як-от *relever* чи *dépasser*. Щодо цих двох останніх кандидатів вибір здійснюється між етимологічно відповідним (*heben* в *aufheben* означає «піднімати» [*lever*], звідси *relever*) і трохи більш узвичаєним варіантом: приміром, можна стверджувати, що *dépasser* є усталеним у мові аргументації, але не перетворюється там на технічний термін (що й становить у цьому разі його перевагу), хоча, з іншого боку, *se relever* «підніматися» для *sich aufheben*, можливо, є кращим, ніж *se dépasser* «долати себе», враховуючи етико-аскетичні відтінки останнього. Інакше кажучи, проблемою тут щоразу виявляється визначення того, що ми вважаємо «питомим» перекладом. І саме це Гегелів ужиток *aufheben* проблематизує в самій же німецькій мові, тобто в тій мові, яку він нажахав переведенням звичайного слова у ранг філософського терміна. Саме це і є операцією, яку було здійснено з *Aufhebung*. *Aufheben* розділяє з іншими словами привілей виявляти плідну суперечність «протилежних означень» у природній мові, й саме в цій якості Гегель вводить його в технічну мову філософії й пов'язує його, в цьому плані, з «латинським» *Moment*. Складність випливає з цієї подвійності, яку французька мова зобов'язана відтворювати на лексичному рівні, чи радше – скажемо це більш по-гегелівськи – в тому внутрішньому русі слова, яке у французькій породжує два слова, неологізм (*sursumer*) і завжди зумовлене «звичайне» (*relever*): адже в обох випадках знов-таки йдеться про *aufheben*, але його неможливо показати інакше, ніж одразу пославшись знову на німецьку. Немає сумнівів, що дискусія перекладачів відтоді не могла припинитися, якщо під припиненням розуміти знаходження єдиного слова, яке б «відповідало» *Aufhebung*, – і така можливість дедалі зменшується в разі концентрації саме на *слові*, *aufheben* чи *Aufhebung*. Між тим, коли ми стверджуємо, що саме будова Гегелевого дискурсу зробила з простого факту примітки стосовно *aufheben* відповідний

пункт перетворення цього слова на фетиш, ми тим самим стверджуємо й те, що розуміння *Aufhebung* залежить від розуміння всієї Гегелевої філософії означення, складності якої добре відомі у Франції впродовж останніх тридцяти років. У цьому плані переклад *Aufhebung* відсилає нас до пояснення Гегелевого тексту; залежно від того, якої ваги ми надаємо подібній вправі, ми можемо знайти в ній або втіху, або остаточний притулок за відсутністю кращого.

Філіп БЮТГЕН

Переклад Олексія Панича
За редакції Андрія Баумейстера

БІБЛІОГРАФІЯ

- DENIS Henri, *Logique hégélienne et Systèmes économiques*, PUF, 1984.
- DERRIDA Jacques, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.
- GAUTHIER Yvon, «Logique hégélienne et formalisation», *Dialogue. Revue canadienne de philosophie*, VI/1, 1967, p. 151–165.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Sämtliche Werke*, 20 Bde., Hrsg. H. Glockner, Stuttgart, Frommann, Bad Cannstatt, Holzboog, 1965.
- *Phénoménologie de l'Esprit*, 2 vol., trad. fr. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1939–1941.
- *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. et avant-propos J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991.
- *Phénoménologie de l'Esprit*, prés., trad. fr. et notes G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Gallimard, 1993; rééd., «Folio», 2002.
- *The Phenomenology of Mind*, English transl., intr. and notes J.B. Baillie, London, Schwan Sonnenstein, New York, MacMillan, 1910.
- *Phenomenology of Spirit*, English transl. A.V. Miller, analysis of the text and preface J.N. Findlay, Oxford UP, 1977.
- *La Fenomenologia dello spirito*, ed. G. Schulze, trad. it. A. Novelli, Naples, Rossi-Romano, 1863.
- *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. E. De Negri, Florence, La Nuova Italia, 1973.
- *Recension des oeuvres de Jacobi*, trad. fr. et notes sous la dir. d'André Doz, Vrin, 1976.
- *Science de la logique*, trad. fr. S. Jankélévitch, Aubier-Montaigne, 1949.
- *Science de la logique*, t. 1 [*La Logique objective*], livre 1, *L'Être*, trad. fr., prés. et notes P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier-Montaigne, 1972.
- *Science de la logique*, t. 1 [*La Logique objective*], livre 2, *La Doctrine de l'essence*, trad. fr., prés. et notes P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier-Montaigne, 1976.
- *Science de la logique*, «Préface de 1831», trad. fr. C. Malabou in *Philosophie*, no 21, 1990, p. 7–26.

KIRSCHER Gilbert, *Compte rendu de G.W.F. Hegel. Recension des oeuvres de Jacobi* (trad. fr. et notes sous la dir. d'André Doz, Vrin, 1976), in *Hegel-Studien*, Bd. 13, 1978, s. 290–291.

LABARRIÈRE Pierre-Jean, «Sursumer/sursumption», in Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Hegeliana*, PUF, 1986, p. 102–120.

LEFEBVRE Jean-Pierre, «Philosophie et philologie: la traduction du vocabulaire philosophique allemand», in *Encyclopaedia universalis*, Symposium, 1985, p. 110–119.

MARTINEAU Emmanuel, «Avertissement du traducteur», in Martin HEIDEGGER, *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Gallimard, 1984, p. 13–23.

MARX Karl, *Critique du droit politique hégélien*, trad. fr. A. Baraquin, Éd. sociales, 1975.

NANCY Jean-Luc, *La Remarque spéculative (un bon mot de Hegel)*, Galilée, 1973.

TILLIETTE Xavier, «Compte rendu de G. W. F. Hegel, *Science de la logique*, t. 1, livre 1, *L'Être*, trad. fr., prés. et notes P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier-Montaigne, 1972», *Archives de philosophie*, 36, 3, 1973, p. 513–514.

VIEILLARD-BARON Jean-Louis, *Compte rendu de G.W.F. Hegel, Science de la logique*, t. 1, livre 1, *L'Être*, éd. de 1812, et t. 1, livre 2, *La Doctrine de l'essence* (trad. fr., prés. et notes P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier-Montaigne, 1972 et 1976), in *Hegel-Studien*, vol. 12, 1977, p. 215–219.

WAHL Jean, «Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France», *Hegel-Studien*, suppl. 3, Bonn, Bouvier, 1966, p. 15–26.

ПРИМІТКИ ПЕРЕКЛАДАЧА

¹ Ідеться про лист Брута [Децима Юнія Брута Альбіна] Цицерону, в якому, зокрема, повідомляється, що Цезар переказав Бруту цей вислів Цицерона. До зауважень автора французької статті можна додати, що Гегель, переказуючи (а не цитуючи) цей лист Брута, безумовно, мав рацію, говорячи про меншу амбівалентність латинського *tollere* порівняно з *aufheben*: адже у цинічному жарті Цицерона, який прозора натякає на можливість, якщо не бажаність, убивства Октавія (в Римі, за традицією, небіжчика спершу прикрашали, а потім піднімали на ношах), гра смислів насамперед ведеться в межах суто «позитивної» смислової опозиції «піднести/підняти [як небіжчика на ношах]», і лише побічно залує також заперечне значення *tollere* як «прибирати, видаляти, скасовувати, знищувати». Зі свого боку, Цезар прекрасно зрозумів зловісний натяк Цицерона і в тій самій же прихованій формі повідомив близькому до Цицерона Бруту, що не допустить цього вбивства. – О.П.

EREIGNIS [нім.] – укр. подія, засвоєння, про-
ява, ставання собою, уласнення

фр.	<i>événement, appropriation, appropriation, sidération, amèment</i>
-----	---

► **APPROPRIATION, ÉVÈNEMENT, та DESTIN, ES GIBT, ΟΙΚΕΙΩΣΙΣ, ВЛАСТИ-ВІСТЬ, VÉRITÉ, VORHANDEN**

Ereignis, ключове слово філософії Гайдеггера від 1936 року, є терміном полісемічним, що його складно перекласти якоюсь іншою мовою. «Подія» (фр. événement), звичне значення слова Ereignis, не передає інших вимірів, які Гайдеггер пов'язує з фактурою слова, а саме – ставання собою, при-власнення, за-своєння, у-власнення (Ereignung, фр. appropriation) та унаочнення, про-ява (Ergännis, від das Auge «око»). Тут ми маємо справу з випадком, коли загальноживане значення слова приховує від нас повноту його філософського розуміння. [Українське слово про-ява, яке також означає певний тип «події», те, що відбувається, і водночас має конотації про-явлення (пор. фразеологізм «виходити на яв», поставання перед очима), видається одним із можливих перекладів цього Гайдеггерового поняття. – В.Є.]

І. СЕМАНТИЧНА КРИВА: СТАВИТИ ПЕРЕД ОЧИМА, ПОКАЗУВАТИ, ВИЯВЛЯТИСЯ, ПОСТАВАТИ

«Від 1936 року Ereignis є ключовим терміном моєї філософії»: це зауваження Гайдеггера (GA, Bd. 9, 1976, s. 316) змушує запитати: що означає це Leitwort (провідне слово) середини 30-х років, часів Beiträge zur Philosophie [Питань філософії] 1936–1938 (GA, Bd. 65,), виданих лише в 1989 році. Підзаголовок Vom Ereignis [«Про подію та від неї», або радше «Про прояв та з огляду на неї»] насправді анонсує «справжній заголовок “твору”, в якому міститься тільки підготовка до чогось більшого» (GA, Bd. 65, s. 77). Ereignis не є власне предметом «Питань філософії», а радше їхнім джерелом [про це свідчить приєднання von: він може означати як те, про що йдеться («про подію»), так і те, від чого походить і від чого йде розповідь («від джерела» події). – В.Є.]. Гайдеггер розуміє цей термін не в його повсякденному значенні події (нім. Begebenheit, Vorkommnis чи Geschehnis «те, що сталося, те, що відбулося»), а виходячи з кореня eigen «власний, свій», чи навіть Er-äug-nis «те, що постає перед очима; унаочнення, прояв, проява».

«Er-eignis (якщо розуміти eignis виходячи з eigen: свій, власний) передає рух, який веде до буття собою» (Fedier, Rergarder voir, p. 115). У цьому сенсі Er-eignis означає «ставання самим собою», «ставання власне собою», «уласнення»

(фр. *appropriement*), яке передбачає протилежне йому «не-ставання самим собою» (*Ent-eignis*, фр. *desappropriement*). Цей термін ретроспективно прояснює пару *Eigenlichkeit/Uneigentlichkeit*, яку Гайдеггер вводить у 9 розділі «Буття та Часу» (*Sein und Zeit*): це радше «власність/невласність», аніж «автентичність/неавтентичність», враховуючи, що Гайдеггер розрізняв *unechte Eigenlichkeit* «неавтентична власність», «неавтентичне буття-власне-собою» та *echte Uneigentlichkeit* «автентичну невластність», «автентичне буття-не-власне-собою» (GA, Bd. 21, 1976, s. 226–227). *Eigenlichkeit* 1927 року стає можливим тільки з огляду на *Er-eignis* (GA, Bd. 66, 1997, s. 145), «в оманливій формі “фундаментальної онтології”, яка, втім, уже насправді наближається до справжності самої себе (*er-eignete*)» (GA, Bd. 66, s. 351).

Однак, як наголошував Вольфганг Брокмаер, *Ereignis* радше відповідає *Eräugnis*, від дієслова *eräugen*, яке «Німецький словник» братів Грим тлумачить як *vor Augen stellen* «ставити перед очима», чи латиною *ostendere, manifestare* «робити явним, унаочнювати».

Матрицею значення тут є дієслово *äugen*, яке раніше орфографічно відображалося як *eugen*, так і *eigen*. Отже, є два омоніми, значення яких не можна плутати: один (паралельно до англійського *own*) вказує на належність, власність, натомість другий означає «ставити перед очима». Щоб тлумачити *Ereignis*, зазначаючи вірним його етимологію, не можна забувати про згадану складову «ставлення-перед-очима» у значенні цього слова.

Fédier, *Regarder voir*, 1995, p.116.

(...) Переклад цього провідного терміна пізньої філософії Гайдеггера словом «подія» є, безумовно, недосконалим, але й альтернативний переклад, якому найчастіше віддають перевагу – тобто «засвоєння», «у-власнення» (*appropriation*), який акцентує корінь *eigen* «власний», «свій» у слові *Er-eignis*, є так само недостатнім.

Romano, *L'Événement et le Monde*, 1998, p. 25.

Ereignis / «подія» (*événement*), «засвоєння», «увласнення» (*appropriation*), «власнення» (*proprietion*) у перекладі Кана [«власнення» є таким же незвичним словом в українській мові, як *proprietion* – у французькій] / походить від *eräugen* – а отже, від *Auge* «око» – дивитися пильно, «вражати» (*sidérer*) – та від *eigen*: «власний, свій» (*en propre*). Те, що схоплюється в слові *Ereignis*, не відчужується, а трансформується у найбільш власне, своє (...). Отже, *Ereignis* – подія, прихід, пришестя, «ураження, в якому щось стає собою» (*sidération appropriante*), щось, на що спрямовано погляд, що зачіпає, глибоко вражає. Це неперервність погляду, неперервність стосунку. Пор. у грецькій: Моїра.

Beaufret, *Leçons de philosophie*, 1998, t.1, p. 27.

II. СФЕРА ВЖИВАННЯ ТЕРМІНА

Ereignis дивиться на нас, стосується нас і тримає нас у своїй владі ще до того, як ми встигнемо взяти щось під свій контроль; так само, як сутність модерної техніки, що її Гайдеггер називає *Ge-stell* [постав], *Ereignis* являє собою «щось подібне до фотографічного негативу» (GA, Bd. 15, 1986, s. 366).

Однак те, що на нас дивиться (*nous regarde*), не завжди є тим, на що ми дивимося. Нерідко трапляється, що нам бракує уваги (*égards*) до того, що безпосередньо стосується нас самих (*nous regarde*). Ідеться не про несподівану обставину чи прикру слабкість, а про структуру, й саме цю структуру Гайдеггер називає *Ereignis*: те, що на нас дивиться, ніколи не зводиться до того, на що дивимося ми, і навпаки, ми не могли б ні на що дивитися, якби щось, на що ми не дивимося, не дивилося на нас ...

David, *Heidegger: la vérité en question*, p. 104–105.

Мислення про *Ereignis* повертається до витоків модерної філософії, яку можна назвати «метафізикою суб'єктивності». У цьому сенсі це мислення полягає в тому, щоб «повернути суцільному те, що робить його чимось іншим, ніж просто об'єктом. Те, що, наприклад, дозволяє воді бути не просто рідиною, а світлу не просто освітленням; одне слово, те, завдяки чому ніщо не замикається у своїй функціональності. Проявлення незалежності й незумовленості всього, що існує, – ось що Гайдеггер називав спочатку *буттям*, а потім *подією* (*événement*)» (Crétella, *Staurologie*, p. 70).

Стосовно перекаду терміна, то навіть «подійсвий» вимір («вимір події»), а може, навіть і «пригоди»), який виходить на перший план під впливом загальноживаного значення слова *Ereignis* у німецькій мові, не дає змоги передавати термін Гайдеггера як «подія», оскільки при цьому втрачається вимір у-власнення, за-своєння, ставання собою (*Er-eignung*) та унаочнення, показування, прояви та прояву (*Eäugnis*). Зауважмо, що провідний термін *Ereignis* з'являється як такий на горизонті Гайдеггерової думки від середини 30-х років одночасно з поворотом його філософії до поезії, зокрема, до творчості Гельдерліна, який у поезії «Мнемозина» демонстративно живає *Ereignis* та *sich ereignen*.

Складність мислення про *Ereignis* полягає певною мірою в тому, що будь-яке каузальне мислення, зокрема, коли йдеться про Бога як причину, заводить у безвихідь. Саме на цьому наголошує Гайдеггер у праці *Unterwegs zur Sprache* («Дорогою до мови»):

Was das Ereignen (...) ergibt, ist nie die Wirkung einer Ursache, nicht die Folge eines Grundes. (...) Das Ereignende ist das Ereignis selbst – und nichts Ausserdem. (...) Es gibt nichts anderes, worauf das Ereignis noch zurückführt, woraus es gar erklärt werden konnte. Das Ereignen ist kein Ergebnis (Resultat) aus anderem, aber die Er-gebnis...

Те, що в події (...) подається, ніколи не є ані дією певної причини, ані наслідком певної засади (...). Те, що діється, що проявляється (*Das Ereignende*) – це сама подія, власне проява (*das Ereignis*), і ніщо інше. (...) Немає нічого іншого, до чого подію можна звести, з чого її можна прояснити. Подіяння-проявлення (*Ereignen*) є не поданим результатом із чогось іншого (*Ergebnis*), а самим по-даванням (*Ergebnis*)...

Heidegger, GA, Bd. 12, s. 247.

Мислення про *Ereignis*, мислення, яке виходить з *Ereignis*, не слід плутати з мисленням, для якого *Ereignis* є об'єктом: воно вказує на вимір дару у фразі *Es gibt* (фр. *il y a*) [*Es gibt*: «даність», дослівно «воно дає»: ідіома, яка в німецькій мові часто є заміником дієслова «є» і яка стала ключовою для пізнього Гайдеггера, акцентуючи момент дарунку в бутті; *il y a* – французький переклад німецького *Es gibt*, що ним часто користувалися, серед інших, Левінас та Деррида; дослівно ідіома означає «він тут має» або «воно тут має», тобто в ній уже немає конотації «дарунку» та «давання», див. також *ES GIBT. – В.Є.*] – дару, який не можна звести до замаскованої форми обміну чи до жесту, що йде лише від людини. Опір, який чинить цей термін перекладу, пов'язаний не з його складністю, а з його дивовижною простотою, унікальною полісемією. «Як такий, він так само неперекладний, як грецький *Logos* чи китайське *Dao*», – скаже Гайдеггер у своїй праці *Identität und Differenz* [Ідентичність та відмінність] (GA, Bd.11).

Паскаль ДАВІД

Переклад з французької Світлани Желдак
За редакції Володимира Єрмоленка

БІБЛІОГРАФІЯ

- BEAUFRET Jean, *Leçons de philosophie*, Seuil, 1998.
 BROKMEIER Wolfgang, «Heidegger und wir», *Genos*, Lausanne, 1992, p. 61–95.
 CRÉTELLA H., «Stauologie», in *Heidegger Studies*, vol. 9, Berlin, Duncker und Humblot, 1993, p. 63–75.
 DAVID Pascal, «Heidegger: la vérité en question», in R. QUILLIOT (éd.), *La Vérité*, Ellipses, 1997.
 FÉDIER François, *Regarder voir*, Les Belles Lettres – Archimbaud, 1995.
 HEIDEGGER Martin, *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*, in *Gesamtausgabe* [скорочено – GA], Frankfurt, Klostermann, Bd. 65, 1989.
 – *Unterwegs zur Sprache* (GA, Bd. 12); *Acheminement vers la parole* trad. fr. J. Beaufret, W. Brokmeier et F. Fédier, Gallimard, 1976.
 – *Identität und Differenz* (GA., т. 11); *Identité et Différence* [1957], in *Questions I*, trad. fr. A. Preau, Gallimard, 1968.

PADRUTT Hanspeter, *Und sie bewegt sich doch nicht* [*La Terre ne se meut pas*], Zurich, Diogenes, 1991.

ROMANO Claude, *L'Événement et le Monde*, PUF, 1998.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

GRIMM Jacob et Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1854, Repr. München, Deutscher Taschenbuch, Verlag, 1984.

ERLEBEN, ERLEBNIS^[НІМ] – укр. переживати, звідувати, зазнавати, набувати досвіду; переживання, пережите, подія, досвід

гр.	βίῳναι, ζῶν, βίος
англ.	to live, to experience (lived experience)
ісп.	vivir, experimentar; vivencia

► *EXPÉRIENCE, VIE*, та **ANIMAL, CONSCIENCE, DASEIN, ΕΡΟΚΗ, INTENTION, LEIB, ΠΑΤΟΣ, ΠΟΛΙΣ**

Чи обмежується життя тим фактом, що ми просто живемо? Природним та даним, не більше й не менше: досвідом безпосереднього? Яку форму надали різні мови цьому простому та не свідомому самому себе факту? Вони намагалися схопити його різні прояви: часом суспільний (життя як вписаність у грецький поліс чи практичну соціальність *Lebenswelt* «життєсвіту»), часом індивідуальний (рефлексивна інтеріоризація досвіду чи його сенс для мене, що його виражають також, кожне у своєрідний спосіб, слова «досвід» та «екзистенція»). Це опосередкування окреслюється від *Leben* «життя» до *Erleben* «переживання» та *Erfahrung* «досвіду», від *life* «життя» до *experience* «досвіду», від *ζῶν* до *βίος*. Романські мови, що мають лише слово «життя», передали цю, вочевидь визначальну для нього, надмірність життя, за допомогою слова *expérience* «досвід». Чи стане цього слова, щоб описати такий діапазон значень?

I. ПЕРШЕ ЗНАЧЕННЯ «ERLEBEN»: ДОСВІД НЕРЕФЛЕКСИВНОГО

У класичних визначеннях, як і у своєму звичному значенні, *erleben* практично не відрізняють від *leben* «жити»: чи йдеться про шкільну філософію XIII ст., чи про німецький романтизм та ідеалізм (від Канта до Гегеля), або навіть про психологів XIX століття – *Erleben* майже збігається з *leben* «жити». На противагу абстрактній опосередкованості рефлексії та спекуляції, *Erleben* характеризується такими рисами, як безпосередність, іманентність і пасивність, які рівною мірою визначають про-

стий факт життя (Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 702–704). Як-от у прислів'ї: *wir werden es ja erleben* «поживемо – побачимо». Незважаючи на це, французька мова частіше вдається до парадигми досвіду (*expérience*), а не життя, щоб виразити сенс цього дієслова (*erleben*). Так, *ich habe etwas erlebt* «я щось пережив» перетворюється поряд із *j'ai vécu ceci ou cela* «я пережив те і се», на *j'ai fait telle expérience* «я набув такого досвіду», *j'ai connu tel événement* «я зазнав такої події»; так само, *das war ein Erlebnis* передається французькою як *c'était une expérience (marquante)* «це був (яскравий) досвід», тоді як німецька відсилає радше до когнітивного (пізнавального), причому елементарного, процесу (*etwas erfahren*): дізнатись про щось, навіть з чуток). У всіх цих контекстах виняткове місце посідає особистий досвід, сенс якого виявляється для нас недосяжним (Grimm, *Deutsches Wörterbuch*). Це нереклексивне в нас виштовхує нас за власні межі. Таким чином, ми живемо у повсякденності без усвідомлення того, що ми переживаємо, та без розуміння значення цього особисто пережитого в контексті завжди присутньої, хоч іноді й не помітної, соціальної та політичної спільноти.

Лише близько середини XIX століття термін *Erleben* набуває значення концепту та знаходить своє місце серед фундаментальних понять теорії пізнання. Фіхте відіграв у цьому роль передвісника, який словосполученням *leben und erleben*

«жити та переживати» окреслив непомітний перехідний момент, коли суб'єкт забуває сам себе у стані неусвідомленої повноти (Fichte, *Sonnenklarer Bericht...*, p. 559, 569); перше на диво дочасне визначення *Erlebnis* знаходимо у третьому виданні «Енциклопедичного лексикона» Круга (Krug, *Enzyklopädisches Lexikon*, 1838): «*Erlebnis* означає все, що ми пережили (*erlebt*) самі: відчуте, побачене, помислене, бажане, вчинене або допущене. Такі переживання складають основу власного досвіду (*eigene Erfahrung*)...» [пер. з фр.]; своєю чергою Лоце у «Метафізиці» (Lotze, *Metaphysik*, 1841) схильний вважати *Erlebnis* синонімом «внутрішнього» (*intériorité*), тоді як Дильтай у рамках «теорії *Erlebnis*» робить його тотожним «психічно-му».

Феноменологія робить це психічне та внутрішнє життя своєю центральною темою: у ній розуміють *Erlebnis* як суб'єктивний іманентний досвід, який, однак, щоб бути пізнаним, а отже – переданим, вимагає зв'язку зі світом через інтенційність, яка надає сенсу об'єктам та відсилає до них. Без інтенційного звертання (*référence*) *Erlebnis* лишається необ'єктивованим, тобто непізнаним. Водночас *Erlebnis* не є досвідом, ізольованим від суб'єкта, а вписується в інтенційну та часову динаміку свідомості, що нанизує *Erlebnis* на *Erlebnis*.

♦ Див. вставку 1.

1

Іспанський переклад *Erleben: vivencia*

Тут ініціатором є Ортега-і-Гассет: перекладаючи іспанською перший том «Ідей щодо чистої феноменології та феноменологічної філософії» Гусерля одразу після його появи у 1913 році, він передає *Erlebnis* за допомогою *vivencia* «переживання; життєвий досвід», обираючи таким чином іманентистську та нереклексивну інтерпретацію переживання. З цього погляду, коли б ми шукали як перекласти знову французькою *vivencia*, ми б радше передали його через *vivacité* «живість», «жвавість», а не як *vécu* «пережите».

Сучасний іспанський феноменолог Хав'єр Сан Мартин зберігає цей переклад. Хорхе Семпрун, сучасний письменник, слушно зазначає щодо відмінних перекладів *Erlebnis* французькою та іспанською:

Німецькою кажуть *Erlebnis*, іспанською – *vivencia*. Французькою ж нема слова, що водночас схоплювало би життя як досвід самого цього життя. Треба використовувати перифрази. Або ж використовувати слово *vécu* «пережите», яке є лише приблизним. До того ж спірним. Це прісне та слабке слово. Передовсім, *vécu* – це пасив. До того ж у минулому. Але ж досвід життя, який життя отримує від себе під час самого життя, – це актив. І, звісно, у теперішньому часі. Воно живиться минулим, аби просуватись у напрямку прийдешнього.

Semprun J., *L'Écriture ou la vie*, p. 184.

Коротко кажучи, іспанська мова схопила те, що в *Erlebnis* не змогла передати французька, а саме – чисте життя; французька, перекладаючи з німецької, обмежується простим непроцесуальним *vécu*.

БІБЛІОГРАФІЯ

- ORTEGA Y GASSET José, *Investigaciones psicologicas*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1979.
 SAN MARTIN Javier, *La Estructura del metodo fenomenologico*, Madrid, Universidad de Educacion a distancia, 1986.
 SEMPRUN Jorge, *L'Écriture ou la vie*, Gallimard, 1994, p. 184.

Пов'язаними виразами «природна настанова», «потік переживань» (*Erlebnisstrom* [Гусерль]; пор. Ritter, Gründer, *Historisches Wörterbuch...*, «*Erlebnisstrom*»), «перцептивна віра», «передрозуміння» Мерло-Понті (Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, p. 17, 31, etc.) та Гусерлевим *Erlebnis* феноменологи намагаються передати дуже особливу якість нашої вписаності у світ як суб'єктів: ми зі своєю здатністю висловлюватися постійно не встигаємо за тим, що ми переживаємо день у день.

II. РЕФЛЕКСИВНЕ ОПОСЕРЕДКУВАННЯ «ERLEBEN»

Життя однак є простим фактом існування хіба для істот, позбавлених самосвідомості, тобто рефлексивності. Щодо цього у німецькій мові є вираз, що передає це несвідоме себе життя, *dahinleben*, яке французькою влучно перекладають як *végéter* «рости», «животіти». Якщо рослини не мають самосвідомості, то цього не можна сказати про тварин, що мають іманентну свідомість самих себе, яка проявляється в їхньому способі пересування, харчування та різних формах їхнього спільного життя.

Феноменологія взяла собі за мету описати той сплеск життя понад самим собою, коли я себе свідомо спостерігаю, проживаючи певний момент життя. До того ж німецький термін *Erlebnis* виражає радше стан, аніж дію. Переклад *Erlebnis* французькою дієприкметником минулого часу *véci* «пережите» передає цей момент призупинення, немовби пройденості, коли я помічаю, що «я пережив/ла». Існує розрив між сліпим плином життя, що саме себе відтворює та виникає саме із себе, та його усвідомленням у часовості переживання (Анрі, Варела), хоч би яким безпосереднім воно було. Рефлексивність (у своїй динаміці *in statu nascendi* [у стані виникнен-

ня]) є засадничою для розуміння життя, що Ліпс виражає через поняття «природне епохе».

Під пером Гусерля, який спочатку переймає у Ліпса його поняття іманентного життя (*Erleben/Ausleben*), життя з'являється безперестанно: і задля того, щоб описати свідомість (*Bewußtseinsleben*) та її переживання (*Erlebnisse*), набуваючи модусу «трансцендентального життя», що конститує та феноменологізує, і для того, щоб визначити світ як життєсвіт (*Lebenswelt*), створюючи в такий спосіб усезагальну кореляцію свідомості та світу (Депра).

Якщо взяти до уваги опосередкування рефлексивної свідомості, тоді пережите означає цю дуже особисту якість, якою свідомість наділена в момент, коли вона сама себе бачить у минулому. Це – поява рефлексивності з неусвідомленого, рефлексивна активність, що віднаходить себе у грі з *Erlebnis*. У зв'язку з цим ми говоримо також про *Erfahrungsleben* (життя-досвід), у такий спосіб ніби розгортаючи (префікс *ex-* у французькому *expérience* «досвід») іманентне життя через досвід його експлікації: у феноменології «жити» є одразу інтеріоризованим, і навіть рефлексивним. Утім, говорити про «природну настанову» (*natürliche Einstellung*), щоб позначити «природне життя», – це ознака феноменологічного життя, яке завжди вже має у своєму розпорядженні відступ від самого себе – завдяки позиції, якої дотримується його спостережене *ego*.

III. СУСПІЛЬНЕ ОПОСЕРЕДКУВАННЯ «ERLEBEN»: ВІД ГРЕЦЬКОГО «ПОЛІСУ» ДО ГУСЕРЛЕВОГО «ЖИТТЄСВІТУ»

Ця утворена рефлексією відстань від життя природного та безпосереднього, яку означає *Erleben* у своєму феноменологічному сенсі, грецька мова виразила у відмінності вжитку термінів ζωή та βίος.

♦ Див. вставку 2.

2

Дж. Агамбен: послідовне розрізнення «ζωή» та «βίος»

► АІОН, ІКОНОМІЯ

Як і *Leben*, ζωή передає простий факт життя та характеризує живих істот у біологічному аспекті: тварин, людей чи богів, тоді як βίος означає певний спосіб або вид життя: βίος θεωρητικός «споглядальне життя», βίος ἀδολαυτικός «життя для насолоди», βίος πολιτικός «політичне життя». Ідеться про ставлення до життя або поведінку в житті, що одразу вписує його в етичні чи соціальні рамки (Платон, *Філеб*; Аристотель, *Нікомахова етика*). Лінія поділу проходить, отже, між природним біологічним життям (ζωή) та життям у полісі (βίος), так що перше не виходить за рамки приватної сфери сім'ї та відтворення (οἶκος) та є виключеним з полісу (Аристотель, *Політика*, 1252a 26–35).

Навіть якщо природне життя може бути благом самим по собі (*Політика*, 1278b 23–31), і навіть якщо розумити Бога як такого, що має ζωή ἀρίστη καὶ αἰδώς «найшляхетніше та вічне життя» (*Метафізика*, A, 7, 1072b 28), політичне життя все ж означає не атрибут живого, а видову відмінність у межах роду ζῶον [жива істота]. Втім, якщо Аристотель і називає політичну людину πολιτικόν ζῶον «політична жива істота» (*Політика*, 1253a 4), це можна також пояснити тим, що дієслово βίωσις практично не використовувалося в аттичній прозі.

Отже, існує розрив між природною спільнотою живих, де на першому плані стоїть сім'я, та політичною спільнотою, яка складає новий вид життя, для якого характерні мова й усвідомлення справедливого та несправедливого.

БІБЛІОГРАФІЯ

AGAMBEN Giorgio, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Introduction et trad. fr. M. Raiola, Seuil, 1997.

Із цього погляду, гусерлівський життєсвіт (*Lebenswelt*) тримається середини між двома формами спільноти, які розрізняв Аристотель. Ідеться про природний світ живих істот: чуттєвий, іманентний і практичний, – тісно пов’язаний із дорефлексивною природною настановою, та про соціальний світ пережитого, вже позначений спільною рефлексивністю, властивою інтерсуб’єктивному досвіду спів-буття (*être-ensemble*). Цю двоїстість віднаходимо у § 38 «Кризи європейських наук...» (Husserl, *Crise des sciences européennes...*); переклад незграбно намагається її передати через *monde de la vie* «світ життя», відмовляючись зробити вибір між світом живих істот і світом пережитого (Biemel, *Réflexions...*, p. 660).

Світ життя є апіорний соціальний світ, корелятивний до апіорної трансцендентальної суб’єктивності, що намагається охопити іманентну можливість самоорганізації цього природного світу живих істот і його незвідність до спільної свідомості пережитого, яка з нього походить. Внаслідок цього найбільш антиредукціоністський сучасний когнітивний підхід на позначення такої динаміки співбуття послуговується терміном «виникнення» (*emergence*) [свідомості у світі], або, при уточненні, говорить про «структурний автопоетичний зв’язок» між свідомістю та світом (Варела).

Наталі ДЕПРА

Переклад Ніки Пони

За редакції Анни Ільїної, Ганни Карпенко та Андрія Васильченка

БІБЛІОГРАФІЯ

ARENDDT Hannah, *La Condition de l'homme moderne*, trad. fr. G. Fradier, Calmann-Lévy, 1961; rééd. 1983.

BIEMEL Walter, «Réflexions à propos des recherches husserliennes de la Lebenswelt», *Tijdschrift voor Filosofie*, Louvain, no 4, 1971.

DEPRAZ Natalie, «La vie m'est-elle donnée?», *Études philosophiques*, no 4, 1991, p. 359-373.

DILTHEY Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [1883], in *Gesammelte Werke*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1914, 1990.

FICHTE Johann Gottlieb, *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* [1801], in F. Medicus (Hrsg.), *Werke*, Bd. 3.

FINK Eugen, *Sixième Méditation cartésienne*, trad. fr. N. Depraz, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

HENRY Michel, *C'est moi, la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Seuil, 1997.

HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t.1: *Introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. fr. P. Ricœur, Gallimard, 1950.

– *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr. G. Granel, Gallimard, 1976.

KRUG Wilhelm Traugott, *Encyklopädisches Lexikon in Bezug auf die neueste Literatur und Geschichte der Philosophie* [1838], Leipzig, Brockhaus, 2e Ausgabe, 1970, 6 vol.

LIPPS Theodor, *Psychologie des Schönen und der Kunst*, Bd.1: *Grundzüge der Ästhetik*, Hamburg–Leipzig, Voss, 1903.

LOTZE Hermann, *Metaphysik* [1841], G. Misch (Hrsg.), Leipzig, Meiner, 1912.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, 1964.

– *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Gallimard, 1995.

VARELA Francisco, *L'Inscription corporelle de l'esprit*, trad. fr.V. Havelange, Seuil, 1991.

– *Autonomie et connaissance. Essai sur le vivant*, trad. fr. P. Bourguin et P. Dumouchel, Seuil, 1989.

GRIMM Jacob et Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1854, repr., Munich, Deutscher Taschenbuch, 1984, Bd. 12, S. 397, s.v. «Leben».

RITTER Joachim et GRÜNDER Karlfried, *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten*, nouv. éd., Bâle, Schwabe, 1971–, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971–, Bd. 3, p. 702–712, s.v. «Erleben», «Erlebnis», «Intentionales», «Erlebnisstrom».

‘ÖLĀM [гебр.] – укр. світ

► **MONDE [WELT]**, та **AIŌN, HUMANITÉ, PRÉSENT, VIE**

Серед слів, що позначають світ, деякі наголошують на впорядкованості, як, скажімо, грецьке κόσμος та латинське mundus. Інші роблять акцент на присутності суб’єкта, його присутності-в-житті. Тоді світ – це те, у що ми приходимо народжуючись, і те, що полишаємо помираючи. Саме таким є англ. world, нім. Welt та нід. wereld, етимологія яких є найбільш очевидною: тривалість життя (пор. англ. old) людини (лат. vir, нім. wer- у Werwolf, «людина-вовк», «вовкулака»). Єврейське слово, що за наших часів означає світ – це ‘ōlām. Воно є в Біблії, але, здається, вживається в іншому значенні, навіть у пізньому тексті Екл. 3:11. Воно має інший, темпоральний сенс, позначає невизначену тривалість, найчастіше у сталих виразах, як наприклад l’-‘ōlām «на невизначене майбутнє», «назавжди», або tē-‘ōlām «справдана», «від часів, початок яких невідомий», «одвічно», «споконвічно».

Іменник ‘ōlām, вживаний у різних конструкціях, у функції прикметника означає найвіддаленішу давнину (Втор. 32:7 та ін.). Інший смисловий

відтінок невизначеності може пояснити ймовірну етимологію через корінь цього слова, який означає «приховувати»: далеке минуле й далеке майбутнє недоступні нашому пізнанню, приховані від нього.

Значення слова еволюціонує – «період, ера, еон» – під впливом ідеї есхатологічної зміни, що відрізнятиме епоху, яка має настати (*hā-'ōlām ha-bā'*), від теперішньої епохи (*hā-'ōlām ha-zēh*). Оскільки у цій майбутній епосі «всі речі» мають бути змінені, слово, що означає цей період, набуває значення його вмісту, тобто починає означати «світ» – значення, яке воно зберегло в подальшій історії мови і яке через арамейську прийшло в арабську (*'ālam*).

У I столітті нашої ери з'явився вираз «прийти у світ» – у сенсі «народитися», якщо йдеться про людину, та «з'явитися», якщо мова про речі. Наприклад, у грецькому Старому Завіті (Муд. 2:24; 14:14), у Новому Завіті (Йо. 1:9; 13:1; 16:33) та в Таамуді, де вислів «ті, що приходять у світ» (*ba'ēy ha-'ōlām*) позначає всіх людей (напр., *Rosh ha-Shanah*, 16а, таргум Когелет 1, 4). Те ж саме знаходимо в язичницьких авторів (Діон Хризостом, XII, 33; *Про піднесення*, XXXV, 2). Біблійна грека передає це значення або словом κόσμος, або словом αἴων. Це останнє слово має подвійну перевагу через певну фонетичну близькість до *'ōlām* і через виразну семантичну спорідненість із ним; грецьке слово досить рано в історії мови почало позначати тривалість, плин життя, а єврейське слово, зі свого боку, могло набувати значення «назавжди» в сенсі «на все життя» (Втор. 15:17 та ін.).

Ремі БРАГ

Переклад з французької Світлани Желдак
За редакції Юрія Вестеля

VORHANDEN / ZUHANDEN, VORHANDENHEIT / ZUHANDENHEIT нім. –
[укр] наявне, доступне, «перед очима»/поруч,
досяжне; наявність, доступність/досяжність

англ.	extant, extantness / handy, handiness; presence-at-hand / ready-to-hand; readiness-to-hand, occurrent, occurrentness / available, availableness
ісп.	estar-ahí-delante / estar a la mano
фр.	subsistant / disponible, présence-subsistance / disponibilité, sous la main / à portée de la main

► **UTILE**, та **ART**, **CHOSE [RES]**, **COMBINATOIRE** et **CONCEPTUALISATION**, **DASEIN**, **ІСПАНЬСЬКА МОВА**, **СУТНІСТЬ**, **ÊTRE [SEIN]**, **IL Y A [ES GIBT]**, **MONDE**, **OBJET**, **POÉSIE**, **ПРАКСИС**, **ТЕПЕРІШНЄ**, **РЕАЛЬНІСТЬ**, **UTILITY**, **WERT**

Аналіз світськості (Weltlichkeit) навколишнього світу в «Бутті і часі» Гайдеггера відкривається протиставленням двох чітко визначених способів буття: того, що є наявним перед очима як об'єкт простого споглядання (Vorhanden), і того, що є у нашому розпорядженні, поруч (Zuhanden). Ці два способи буття, з яких перший є лише певною деградацією другого, обидва протистоять буттю Dasein, себто «буття-тут». Виходячи за межі цієї безумовно засадничої тріади, яка й сама породжує численні проблеми перекладу, можна це припустити, що ці онтологічні визначеності потрібно також, у ширшому контексті, порівняти з розрізненнями, про які писали Лоце чи Майнон. Тому спочатку розглянемо першу появу терміна vorhanden в «Бутті і часі» й порівняємо різні його переклади, а потім спробуємо прояснити те концептуальне тло, на якому розгортається Гайдеггера «деструкція» – аби зрештою визначити доконечну й незвідну багатозначність Vorhandenheit, яка заперечує створення простої опозиції між цими двома термінами.

I. ЧИСЛЕННІ РОЗУМІННЯ БУТТЯ

Пара прикметників *vorhanden/zuhanden* не є власне винаходом Гайдеггера, хоча абстрактний іменник *Vorhandenheit* до текстів Гайдеггера зустрічається рідко, а термін *Zuhandenheit*, наскільки відомо, не зустрічається зовсім. У «Бутті і часі» ці терміни, почавши з пари *vorhanden, Vorhandenheit*, яка є значно більш узвичасною в німецькій мові й лише на тлі якої можна зрозуміти відмінності сенсу *zuhanden, Zuhandenheit*, насамперед покликані охарактеризувати особливий спосіб буття, як це чітко показує перша (хоча й не акцентована спеціально) згадка про *Vorhandenheit*:

(...) «Seiend» nennen wir vieles und in verschiedenem Sinne. Seiend ist alles, wovon wir reden, was wir meinen, wozu wir uns so und so verhalten, seiend ist auch, was und wie wir selbst sind. Sein liegt im Daß- und Sosein, in Realität, Vorhandenheit, Bestand, Geltung, Dasein, im «es gibt». An welchem Seienden soll der Sinn von Sein abgelesen werden, von welchem Seienden soll die Erschließung des Seins ihren Ausgang nehmen? Ist der Ausgang beliebig, oder hat ein bestimmtes Seiendes in der Auseinandersetzung der Seinsfrage einen Vorrang? Welches ist dieses exemplarische Seiende und in welchem Sinne hat es einen Vorrang?

(...) Ми називаємо «сущим» багато чого й у різному сенсі. Сущє є всім, про що ми говоримо, що ми маємо на увазі, з чим ми так чи інакше поводимося; також сущим є те, чим і як є ми самі. Буття полягає в що-і так-бутті, в реальності, *Vorhandenheit* [наявності/доступності], встановленому, чинності, бутті-тут, в «даності». З якого сушого треба читувати сенс буття, від якого сушого мусить брати свій початок розкривання буття? Чи є цей початок довірливим, або ж у викладі питання буття певне сущє має першість? Яким є це взірцеве сущє, й у якому сенсі воно має першість?

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 6–7.

Ця довга цитата добре виявляє значущість визначення способів буття. Якщо, цілком класично, про сущє «говориться» багатьма способами (τὸ ὄν λέγεται πολλὰ ὁδοί); якщо ми називаємо «сущим» (*seiend* – у німецькій мові це дієприкметник) різні речі й у різному сенсі, питання полягає в тому, чи є серед усього цього якесь скерувальне значення, чи радше якесь взірцеве сущє, придатне для того, щоб отримати певний привілей, – адже воно містить щось на зразок моделі, з якої можна вчитати сенс «буття». Як розпізнати подібне сущє, якщо воно є? – у цьому й полягає питання Гайдеггера. Як його дістатися, щоб узяти його за відповідну точку дослідження? Ця перша, доволі неточна, «парафраза» цитованого тексту вже показує, що принаймні в його формулюванні – й, безумовно, цілком свідомо, – Гайдеггер посилається майже відкрито на доктрину аналогії сушого чи радше на доктрину фокальної єдності розумінь буття (πρὸς ἐν λέγόμενον), у світлі якої він і досліджує, почавши з другого параграфу «Буття і часу», «формальну структуру питання буття» (Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, § 55, in *GA*, Bd. 22). Не прагнучи зіштовхнути між собою різні переклади, почнемо з аналізу трьох наявних французьких версій, ніби йдеться про вибір кількох лауреатів з-поміж групи цілком гідних претендентів:

1. *Étant est tout ce dont nous parlons, tout ce à quoi nous pensons, tout ce à l'égard de quoi nous nous comportons, mais aussi ce que nous sommes nous-mêmes et la manière dont nous le sommes. L'être réside dans l'existence, dans l'essence, dans la réalité, dans l'être subsistant, dans la consistance, dans la valeur, dans l'être-là, dans l'«il y a».*

En quel étant faudra-t-il lire le sens de l'être, en quel étant l'exploration de l'être prendra-t-elle son point de départ? Le point de départ peut-il être arbitraire, ou quelque étant jouit-il d'une primauté dans le développement de la question de l'être? Quel est cet étant exemplaire et quel est le sens de sa primauté?

1. Сущим є все, про що ми говоримо, все, про що ми думаємо, все, стосовно чого ми поводимося, але також те, чим ми самі є, і спосіб, яким ми ним є. Буття міститься в існуванні, в сутності, в реальності, в бутті, що перебуває, у тривкості, у чинності, у бутті-тут, у «даності». В якому сушому належить читати сенс буття, з якого сушого дослідження буття візьме свою відправну точку? Чи є ця відправна точка довірливою, або ж якесь сущє має першість у розвитку питання буття? Яким є це взірцеве сущє і яким є сенс його першості?

Trad. fr. R. Boehm et A. de Waelhens, p. 22.

2. (...) *Nous appelons «étant» beaucoup de choses, et dans beaucoup de sens. Étant: tout ce dont nous parlons, tout ce que nous visons, tout ce par rapport à quoi nous nous comportons de telle ou telle manière — et encore ce que nous sommes nous-mêmes, et la manière dont nous le sommes. L'être se trouve dans le «que» et le «quid», dans la réalité, dans l'être-sous-la main, dans la subsistance, dans la validité, dans l'être-là [existence], dans le «il y a». Sur quel étant le sens de l'être doit-il être déchiffré, dans quel étant la mise à découvert de l'être doit-elle prendre son départ? Ce point de départ est-il arbitraire, ou bien un étant déterminé détient-il une primauté dans l'élaboration de la question de l'être? Quel est cet étant exemplaire et en quel sens a-t-il une primauté?*

(...) Ми називаємо «сущим» багато речей і в багатьох сенсах. Сущє: все, про що ми говоримо, все, що ми бачимо, все, стосовно чого ми поводимося у той чи інший спосіб, – і також те, чим є ми самі, і спосіб, яким ми є цим. Буття перебуває в «що» й у «таке», в реальності, в бутті-під-рукою, в перебуванні, в чинності, в бутті-тут [існуванні], в «даності». З якого сушого слід дешифрувати сенс буття, з якого сушого мусить брати початок розкривання буття? Чи є ця відправна точка довірливою, або ж якесь визначене сущє має першість у розробці питання буття? Яким є це взірцеве сущє й у якому сенсі воно має першість?

Trad. fr. E. Martineau, p. 29.

3. (...) «Étant», nous le disons de beaucoup de choses et en des sens différents. Est étant tout ce dont nous parlons, tout ce que nous pensons, tout ce à l'égard de quoi nous nous comportons de telle ou telle façon; ce que nous sommes et comment nous le sommes, c'est encore l'étant. L'être se trouve dans le fait d'être comme dans l'être tel, il se trouve dans la réalité, dans le fait d'être-là-devant, dans le fonds subsistant, dans la valeur, dans l'existencia (Dasein), dans le «il y a» (...).

(...) «Сущє» – ми говоримо це про багато речей і в різних сенсах. Сущє є всім, про що ми говоримо,

всім, про що ми думаємо, всім, стосовно чого ми поводимося у той чи інший спосіб; те, чим ми є і як ми цим є, – це також суще. Буття міститься у факті буття, в бутті таким-то, воно міститься в реальності, у факті буття-ось-тут, у засадах, що перебувають, у чинності, в *existentia* (*Dasein*), у «даності» (...).

Trad. fr. F. Vezin, p. 30.

Спочатку зазначмо декілька найпомітніших моментів. Переклад Бьома та Вельхенса недоречно випускає лапки, якими позначено термін «суще», першим наслідком чого стає неналежна онтологізація розпочатої рефлексії, як ніби йшлося про категорії Аристотеля, про очевидні зрештою терміни, які є «звуками» (*vozes*), що позначають речі (πράγματα); цей переклад хибно вводить класичну термінологію сутності та існування задля відтворення відчутно іншого розрізнення. Гайдеггер не говорить, що «буття міститься в існуванні, в сутності», а радше – можливо, неявно посилаючись на Шеллінга, і безумовно посилаючись на Майнонга, – що буття перебуває чи зустрічається в *quod* «що», як у реченні «що є» (ὄτι ἐστι) [тобто зі сполучником «що», гр. ὄτι, лат. *quod*, фр. *que*, англ. *that*, нім. *daß*], а не лише в *quid*, як у питанні «чим це є?» або «що це take?» (τί ἐστι) [«що» у значенні займенника, гр. τί, лат. *quid*, фр. *que*, англ. *what*, нім. *was*] – а отже, [перебуває] в тому «що», яким є «буття-так» (*Sosein*). Згадаймо, що саме Майнонг розглянув протиставлення *Sein* «буття» та *Sosein* «буття-так» у своїй праці «Про теорію об'єкта» (*Über Gegenstandstheorie*, 1904), вводячи принцип окремоті буття-так від буття [загалом], зрозуміло як ствердження та встановлення факту чи стану речей (див. SEIN; SACHVERHALT). Натомість Ф. Везен втрачає частину сенсу цієї першої опозиції, переклавши *daß-sein* як «факт буття». Проте найсерйозніші

зсуви маємо у другій частині цього фрагмента: іх не уникнув жоден з-поміж трьох перекладів, які всі рішуче переінакшили (*surtraduisent résolument*) перекладений текст, не турбуючись контекстом загальної проблематики того, що поки є лише зачином питання буття, чи радше питання сенсу «буття» у провідній нитці фундаментальної онтології.

♦ Див. вставку 1.

II. ДЕЯКІ КЛАСИЧНІ ОНТОЛОГІЧНІ ПОНЯТТЯ НІМЕЦЬКОЇ МЕТАФІЗИКИ

У німецькому оригіналі йдеться про *Realität*, *Vorhandenheit*, *Bestand*, *Geltung*, *Dasein*, *es gibt*. Можна припустити (хоча й надзвичайно важко довести), що термін *Realität* «реальність» Гайдеггер розуміє ще в класичному сенсі, який встановився ще з Канта та який сам Гайдеггер яскраво висвітлює упродовж курсу «Засади проблеми феноменології» (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*), прочитаного влітку 1927 року. Термін *Vorhandenheit*, який отримує своє «технічне» Гайдеггерове значення лише у протиставленні із *Zuhandenheit*, коли йдеться про визначення двох онтологічних вимірів, що можуть розкрити царини або ж регіональні онтології, безумовно мусить тут розумітися в його «очевидному» сенсі. Він звичай характеризує те, що є тут, наявне – як, приміром, книжка на бібліотечній полиці, якщо її не запозичили (і тоді її немає в наявності, *nicht vorhanden*). Для ілюстрації цього класичного вжитку досить буде одного прикладу, запозиченого з «Німецької метафізики» Христіана Вольфа: *Wo etwas vorhanden ist, woraus man begreifen kann, warum es ist, das hat einen zureichenden Grund* «Там, де наявне щось, із чого можна зрозуміти, чому воно є, це щось має достатню підставу» (Wolff, *Vernünfftige Gedanken...*, § 30). Такі французькі переклади *Vorhandenheit*, як *être-subsistant* «бути таким, що пе-

1

Існування, арабське «*wuğūd*» і «*Vorhandenheit*»

Арабська мова, як і іврит, не застосовує зв'язку в теперішньому часі. Дієслово ж, що позначає минулий чи майбутній час (*kāna*, *yakūnu*), не має екзистенційного значення. Тож для відтворення грецького *εἶναι* перекладачі на арабську використовували дієслово «знаходити», яке у пасивному способі має значення, подібне до «бути тут, перебувати» (фр. *être là, se trouver*). Утвореним від нього віддієслівним іменником (в арабській граматиці *maṣdar*) є *wuğūd*, що означає «знаходження» чи «знайдене». Перекладачі школи Ібн Тіббона, відтворюючи арабські тексти івритом, знайшли його точний аналог: *nimsā'*. Аль-Фарабі (+ 950) зберіг спогад про цей словотвір: «можливо, вони розуміли під сушим [букв. «знайденим»], яке застосовувалося ними «арабами» в абсолютному сенсі, те, що річ пізнається на своєму місці, коли її використовують належним чином, і що вона надається для того, що її потребує» (Al-Farabi, *Livre des lettres*, I, § 80, éd. M. Mahdi, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1969, p. 110, I, 12–14) [з фр. пер.]. Коли арабські тексти Авіценни перекладалися латиною, перекладачі безумовно розпізнали походження цього терміна й переклали його як *esse*, *ens* чи *existentia*. Оскільки в грецькій мові значення існування в дієслові «бути» залишалося радше неявним, воно не давало змоги розгорнути в усій повноті важливе для арабської філософії питання часового перебігу. Тепер згадаймо, що Гайдеггер, шукаючи термін, здатний виразити його оцінку розуміння буття в традиційній онтології, обрав *Vorhandenheit*, «бути в розпорядженні» чи «перед рукою [= «перед очима»]» (див., наприклад, Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, Bd. 24, s. 173). Цікаво зазначити, що виокремлене ним у такий спосіб поняття мало свою семітську передісторію.

Ремі БРАГ

ребуває», *être-sous-la-main* «бути під рукою», *être-là-devant* «бути поблизу», всі є переінакшеннями (*surtraductions*), чий принциповий недолік полягає в тому, що вони затьмарюють лексичне й доктринальне тло, виходячи з якого (що певною мірою нагадує роль *ἐνδοξα* в устрої Аристотелевих апорій; див. ДОХА) Гайдеггер досліджує питання сенсу буття. Гусерль у своїх «Ідеях» також уживав цей термін у його очевидному сенсі:

Durch Sehen, Tasten, Hören usw., in den verschiedenen Weisen sinnlicher Wahrnehmung sind körperliche Dinge in irgendeiner räumlichen Verteilung für mich einfach da, im wörtlichen oder bildlichen Sinne «vorhanden» ...

Через зір, дотик, слух тощо, різними способами чутевих вражень тілесні речі в якомусь просторовому розташуванні є просто «тут» для мене, є в буквальному чи образному сенсі «наявними» ...

Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, § 27.

Термін *Bestand* «встановлене» [також «становище, стан», «стійкість, стабільність», «склад, наявність, фонд, запас»], як і *Geltung* «чинність»

[також «вартість»; «вага, значення, сила» – у сенсі «мати вагу», «мати значення», «мати силу»], тут треба розуміти в тому значенні, яке встановилося ще від Больцано й перейшло через Лоце та Риккерта до Майнонга – і тому було б справжньою похибкою проектувати сюди за допомогою насильницької ретроспекції, той сенс, якого цей термін набуде значно пізніше в Гайдеггерівому аналізі техніки, та бачити в ньому, разом із Ф. Везеном, «наявні засади» (*fonds subsistant*).

♦ Див. вставку 2.

III. СЛОВНИК ДЛЯ ПОЗНАЧЕННЯ БУТТЯ УЛОЦЕ

Вказаний нами лексико-доктринальний контекст, що дає змогу зрозуміти конкретний початок і подальше руйнування питання буття, як його розглядає Гайдеггер, можна, приміром, знайти у класичній аналітичній моделі Лоце. Коли йому йдеться про спосіб буття істини (де буття розуміється у веритативному сенсі [себто як буття істинного]), Лоце намагається наголосити особливість *gelten* «бути чинним, вартувати, важити, мати силу» та *es gilt* «варто, вартує, чинне, важить»:

2

Від Больцано до Гайдеггера: узвичаєне значення «Bestand»

Б. Больцано, «Науковчення», I, § 48:

Die subjektive Vorstellung ist also etwas Wirkliches, sie hat zu der bestimmten Zeit, zu der sie vorgestellt wird, in dem Subjecte, welches dieselbe sich vorstellt, ein wirkliches Dasein; wie sie denn auch allerlei Wirkungen hervorbringt. Nicht also die zu jeder subjektiven Vorstellung gehörige objektive oder Vorstellung an sich, worunter ich ein nicht in dem Reiche der Wirklichkeit zu suchendes Etwas verstehe, welches den nächsten und unmittelbaren Stoff der subjektiven Vorstellung ausmacht. Diese objektive Vorstellung bedarf seines Subjektes, von dem sie vorgestellt werde, sondern besteht – zwar nicht als etwas Seiendes, aber doch als ein gewisses Etwas, auch wenn sein einziges denkendes Wesen sie auffassen sollte, und sie wird dadurch, daß ein, zwei, drei oder mehre Wesen sie denken, nicht vervielfacht, wie die ihr zugehörige subjektive Vorstellung nun mehrfach vorhanden ist.

Суб'єктивне уявлення [букв. «перед-ставлення», пор. рос. «представление»] є відтак чимось дійсним; воно у визначений час має те, що воно представляє в суб'єкті, який собі це уявляє: якийсь дійсне існування – бо воно також тягне за собою різноманітні наслідки. Не таким є об'єктивне уявлення чи уявлення в собі, яке входить до кожного суб'єктивного уявлення й під яким я розумію щось таке, що не перебуває в царині дійсності та що становить найближчий і безпосередній матеріал суб'єктивного уявлення. Це об'єктивне уявлення не потребує свого суб'єкта, якому воно стає представленим, а усталоюється [в самому собі] – хоча й не як щось таке, що існує, але безумовно як щось, навіть якщо його не мусить сприймати жодна мисляча істота, і через це, коли його мислять одна, дві, чи три, чи більше істот, воно не помножується, як це відбувається з відповідним суб'єктивним уявленням, що є наявним як багаторазово повторюване.

B. Bolzano, *Wissenschaftlehre: Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik*, Bd. 1, Sulzbach, 1837, s. 217.

[Французький переклад:] *La représentation subjective est donc quelque chose d'effectif; elle possède, en un temps déterminé, celui où elle est représentée, une existence effective dans le sujet qui se la représente; tout comme elle produit des effets. Il n'en va pas de même de la représentation objective ou représentation en soi, qui appartient à chaque représentation subjective, par où j'entends un quelque chose (Etwas) qui ne se trouve pas dans le domaine de l'effectivité (das Reich der Wirklichkeit) et constitue le matériau (Stoff) prochain et immédiat de la représentation subjective. Une telle représentation objective n'a besoin d'aucun sujet, par lequel elle est représentée, mais elle consiste – certes pas en tant que quelque chose d'étant, mais pourtant en tant qu'un certain quelque chose, même si aucun être pensant ne devait*

l'appréhender, et une telle représentation n'est pas multipliée parce qu'elle est pensée par un, deux ou trois êtres, ou même davantage, comme c'est le cas de la représentation subjective correspondante qui est alors présente et réitérée à plusieurs reprises.

Суб'єктивна репрезентація є відтак чимось дійсним; вона має у визначений час те, що вона репрезентує, [а саме,] дійсне існування, в суб'єкті, який собі його репрезентує; через все це вона породжує наслідки. Не так із об'єктивною репрезентацією чи репрезентацією в собі, яка належить до кожної суб'єктивної репрезентації й під якою я розумію щось, що не перебуває в царині дійсності та містить найближчий і безпосередній матеріал суб'єктивної репрезентації. Ця об'єктивна репрезентація не потребує жодного суб'єкта, через якого вона репрезентована, а міститься [в собі] – не так, як щось, що існує, але все ж як щось, навіть якщо жодна мисляча істота не мусить його сприймати, і ця репрезентація не помножується через те, що її мислять одна, дві чи три істоти, чи навіть більше, як це відбувається із суб'єктивною репрезентацією, що відповідає тому, що відтак презентується й відтворюється багаторазово.

Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung* [Наука і роздум]:

Die Gegenständigkeit wandelt sich in die aus dem Ge-Stell bestimmte Beständigkeit des Bestandes

Предметність перетворюється на стійкість встановлень, встановлених з по-ставленого [від німецького *Ge-Stell* – «підставка, стійка, підпора, поміст»].

Heidegger, *GA*, Bd. 7, s. 55.

[Французький переклад:] *L'objectivité se transforme et devient la permanence du fonds, déterminée par l'Arraisonnement.*

Об'єктність трансформується і стає постійністю засад, будучи визначеною доглядом.

Heidegger, *Essais et Conférences*, p. 68.

Якщо техніка є «викликом» і «попередженням», вона зміцнюється тим, що існує, виходячи з її власного стану (*Stand*):

Das so Bestellte hat seinen eigenen Stand. Wir nennen ihn den Bestand. Das Wort sagt hier mehr und Wesentlicheres als nur «Vorrat». Das «Wort Bestand» rückt jetzt in den Rang eines Titels. Er kennzeichnet nichts Geringeres als die Weise, wie alles anweist, was vom herausfordernden Entbergen betroffen wird. Was im Sinne des Bestandes steht, steht uns nicht mehr als Gegenstand gegenüber.

Таке встановлене має свій власний стан. Ми називаємо його *Bestand* [встановлене]. Це слово говорить тут більше і є більш істотним ніж *Vorrat* [запас, фонд, резерв]. Слово *Bestand* тепер підвищується до рангу власної назви. Воно позначає не менше, ніж спосіб, яким перебуває все, що стає враженим викличним розкриттям. Те, що стоїть у сенсі встановленого, більше не стоїть навпроти як предмет [*Gegenstand* – від *gegen* «навпроти, супроти, убік, довкола, стосовно» та *stand* «стан, становнище»].

Heidegger, *GA*, Bd. 7, s. 17.

[Французький переклад:] *Cette position stable nous l'appelons le «fonds». Le mot dit ici plus que stock et des choses plus essentielles. Le mot «fonds» est maintenant promu à la dignité d'un titre. Il ne caractérise rien de moins que la manière dont est présent tout ce qui est atteint par le dévoilement qui pro-voque. Ce qui est là au sens du fonds n'est plus en face de nous comme un objet.*

Цю стійку позицію ми називаємо «засадами». Це слово говорить тут більше, ніж запаси, і [говорить] істотніші речі. Слово «засади» є тепер підвищеним до гідності свого титулу. Воно характеризує не менше, ніж спосіб, яким присутнє все, що вражене провокативним викриттям. Те, що є тут у сенсі засад, вже не є перед нами як об'єкт.

Heidegger, *Essais et Conférences*, p. 68.

Ця добірка цитат безумовно не має на увазі, що *Wissenschaftlehre* Больцано може розглядатися як засадниче тло для вступу з «Буття і часу». Вона просто акцентує ризики перекручення (*contresens*), під які неодмінно підпадають усі начебто іманентні й надзвичайно самоінтерпретативні переклади. У «Бутті і часі» не порушується питання про «засади, що перебувають» (*fonds subsistant*), бо термін *Bestand* там позначає особливий спосіб буття того, що *besteht* «є встановленим», що міститься чи перебуває (*consiste ou subsiste*) не існуючи, як це має місце з «уявленням у собі», з ідеальністю, вигадкою, навіть химерою, або

чимось істотно суперечливим, на зразок квадратного кола. *Dasein* же, як зазначає сам Гайдеггер у примітці на маргінесах власного примірника [«Буття і часу»], тут також треба розуміти в його «звичайному» сенсі – в якому, наприклад, Кант казав про неможливість онтологічного доведення *Dasein Gottes* («існування Бога», «буття-тут Бога»), й у якому Больцано казав про «дійсне існування» суб'єктивного уявлення як такого, що представляє щось. Це уточнення вводить Е. Мартино, додаючи в дужках «existence» («існування») до власного перекладу *Dasein* як *être-là* «буття-тут». Нарешті, щодо *es gibt*: ми вважаємо, що цей вислів тут також береться в такому ж технічному сенсі, який передає всім Гайдеггеровим уточненням і в якому Гайдеггер вживав цей вислів у своєму першому лекційному курсі у Фрайбурзі 1919 року.

(...) *Aber wir alle sind überzeugt, in diesem Augenblicke, in welchem wir den Inhalt einer Wahrheit denken, ihn nicht erst geschaffen, sondern nur ihn anerkannt zu haben; auch als wir ihn nicht dachten, galt er und wird gelten. (...) Auch die niemals vorgestellte gilt nicht minder, als der kleine Theil von ihr, der in unsere Gedanken eingeht.*

(...) Але ми всі переконані, в той момент, коли ми мислимо зміст певної істини, що ми не створили його вперше, а лише його визнали; також і коли ми не думали про нього, він був чинним і далі буде чинним. (...) Також і [щось] жодного разу не уявлене є чинним не менше, ніж та його маленька частина, яка увійшла до нашого мислення.

Lotze, *Logik*, Leipzig, 1912, s. 515.

Таке розставлення акцентів дає Лоце змогу розрізнити два типи дійсності (*Wirklichkeit*), а саме чинність і буття (*Geltung/Sein* [у французькому перекладі – *validité et l'être*]). Він робить це в дальшому міркуванні, прикметному ще й тим, що воно відкрито спирається на особливі ресурси німецької мови:

Und endlich muß ich hinzufügen, daß nun auch wir, wenn wir die den Ideen und Gesetzen zukommende Wirklichkeit als Geltung von der Wirklichkeit der Dinge als dem Sein unterscheiden, zunächst blos durch die Gunst unserer Sprache eine bequeme Bezeichnung gefunden haben, die uns vor Verwechslungen beider warnen kann; die Sache aber, die wir durch den Namen der Geltung bezeichnen, hat dadurch nichts von der Wunderbarkeit verloren, die den Antrieb zu ihrer Vermischung mit dem Sein enthielt.

Зрештою я мупу додати, що ми тепер також, відрізняючи дійсність як чинність – тобто дійсність, властиву ідеям та законам, – від дійсності речей як буття, знаходимо для цього зручні позначення зовсім поряд з ласки нашої мови, тож можемо застерегти себе від їхньої плутанини; але та річ, яку ми позначаємо терміном «чинність», зовсім не втратила через це своєї чудесності, яка й веде нас до її змішування з буттям.

Lotze, *Logik*, s. 519.

Цілоком слушно Лоце доходить розрізнення чотирьох форм дійсності:

(...) *Wirklich nennen wir ein Ding, welches ist, im Gegensatz zu einem andern, welches nicht ist; wirklich*

auch ein Ereignis, welches geschieht oder geschehen ist, im Gegensatz zu dem, welches nicht geschieht; wirklich ein Verhältnis, welches besteht, im Gegensatz zu dem, welches nicht besteht; endlich wirklich wahr nennen wir einen Satz, welcher gilt, im Gegensatz zu dem, dessen Geltung noch fraglich ist.

(...) Дійсною ми називаємо річ, яка є, на противагу іншій, якої немає; також дійсна подія, що трапляється чи трапилася, на противагу тій, що не трапляється; дійсний стосунок, що має місце, на противагу тому, що не має місця; нарешті, дійсним ми називаємо твердження [у фр. пер. *proposition*], яке є чинним, на противагу такому, чия чинність є сумнівною.

Lotze, *Logik*, s. 512.

Це міркування привертає увагу чітким паралелізмом: *Sein/Geltung, Ding/Sache*. Згадаймо, що Гайдеггер уже цитував у 1925–1926 роках цей ключовий текст щодо розрізнення чотирьох сенсів дійсності у своєму марбурзькому курсі *Logik, die Frage nach der Wahrheit* [Логіка: питання про істину]; але й тут він знайшов привід позначити дистанцію: *Ich selbst habe in einer früheren Untersuchung über die Ontologie des Mittelalters mich an die Lotzesche Unterscheidung angeschlossen, für Sein also den Ausdruck Wirklichkeit gebraucht, halte das heute nicht mehr für richtig* «Я сам у ранньому дослідженні з онтології середньовіччя приєднався до Лоцевого розрізнення, вживши для буття вислів "дійсність", але сьогодні я вже не вважаю це правильним» (GA, Bd. 21, s. 64).

Г. Риккерт, до порівняння з яким будуть звертатися майбутні дослідники Гайдеггера, зауважить зі свого боку, у своєму уславленому «Предметі пізнання» (*Der Gegenstand der Erkenntnis*):

(...) *Ich nenne jetzt alles «seiend», was es überhaupt «gibt», oder was sich als «etwas» denken läßt, also auch das Gelten, den Sinn, den Wert und das Sollen. (...) Wir haben also zunächst «Seiendes überhaupt» als den Begriff, unter den alles Denkbare fällt...*

(...) Тепер я називаю «сущим» все, що загалом «є», або про що можна думати як про «щось», а отже, також і чинність, сенс, цінність та належне. (...) Отже, ми спершу маємо «суще загалом» як поняття, під яке підпадає все мислиме...

Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, Auf. 3, 1915, s. 264.

Можна припустити, що подібні аналізи (Лоце, навіть Майнонга чи, навпаки, Риккєрта) також складають тло славетного абзацу з «Буття і часу», де Гайдеггер розглянув різні способи буття, пов'язані з регіональними онтологіями: що-і так-буття (*daß- und Sosein*), реальність (*Realität*), наявність (*Vorhandenheit*), встановлене (*Bestand*), чинність (*Geltung*), буття-тут (*Dasein*).

IV. VORHANDENHEIT / ZUHANDENHEIT: ГРА З ЇХНЬОЮ РІЗНИЦЕЮ У ГАЙДЕГГЕРА

Англійський переклад Джона Макваррі та Едварда Робінсона хибусь на таке саме неврахування контексту, прямим наслідком якого також є переінакшення у перекладі:

(...) *There are many things which we designate as «being», and we do so in various senses. Everything we talk about, everything we have in view, everything towards which we comport ourselves in any way, is being: what we are is being, and so is how we are. Being lies in the fact that something is, and in its Being as it is; in Reality; in presence-at-hand; in subsistence; in validity; in Dasein; in the «there is».*

(...) Є багато речей, які ми позначаємо як «сущє», і ми робимо це в різних сенсах. Усе, про що ми говоримо, все, що ми маємо на увазі, все, стосовно чого ми якось поведомся, є сущим; те, чим ми є, є сущим; так само сущим є також те, як ми є. Буття полягає у факті, що щось є, і в його бутті як воно є; в реальності; в присутності-поруч; у перебуванні; у чинності; в *Dasein*; в «ось є».

Англ. переклад: J. Macquarrie et E. Robinson, Oxford, Blackwell, 1962.

У 1962 році перші англійські перекладачі вже зазначили, перебуваючи в особливо поганому гуморі, що слово *Dasein* є «неперекладним» (sic!; *ibid.*, p. 27, n. 1): *The word Dasein plays so important a role in this work and is already so familiar to the English-speaking reader who have read about Heidegger, that it seems simpler to leave it untranslated* «Слово *Dasein* відіграє таку важливу роль у цьому творі і є вже настільки відомим англомовному читачеві, обізнаному у творчості Гайдеггера, що видається простішим залишити його неперекладним». І це при тому, що, коли в «Бутті і часі» є бодай один абзац, де доречно перекласти *Dasein*, це якраз той абзац, про який наразі йдеться!

Джоан Стамбауг і Дж. Ілен Грей у книзі *Heidegger, Basic Writings, from Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*, запропонували точніший переклад (Stambaugh, Gray, p. 47): *Being is found in thatness and whatness, reality, the objective presence of things, subsistence, validity, existence, and in the «there is»* «Буття знаходиться у цейності і щосності, реальності, об'єктивній наявності речей, перебуванні, чинності, існуванні, і в «ось є»».

Дуже цікавий іспанський переклад, *Ser y Tiempo*, виконаний Хорхе Едуардо Ривєрою (Rivera, Editorial Universitaria, Santiago du Chili, 1997), також не уникає переінакшення: «*El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí (Vorhandenheit), en la consistencia, en la validez, en el existir, en el «hay»* «Буття міститься у факті, що щось є і [є] у своєму бутті-тут, в реальності, в бутті-там, в перебуванні, в чинності, в «існувати», в «є»».

Вислів *estar-ahí* був запропонований Ривєрою для перекладу *Vorhandenheit/Vorhandensein*, на противагу *ser-ahí*, вжитому в іспанському перекладі Хосе Гаоса (1951), який відтворив *terminus technicus* «технічний термін» *Dasein* у вочевидь буквальний спосіб, подібно до французького *être-là* чи італійського *esserci*. Для *Vorhandenheit* Хосе Гаос запропонував не «бути-під-рукою», а «бути перед очима», *ser ante los ojos* – що пізніше повторив Жан Бофре у своєму «Діалозі з Гайдеггером» (Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*). Міркування Жана Бофре тут прекрасно висвітлює суть питання: він згадує, як Гайдеггер у «Бутті і часі» задля винайдення аналітики посвядженого прагнув визначити спосіб буття сущого, як воно безпосередньо наявне для нас, імпліцитно орієнтуючись на той аналіз первинних об'єктів, який пропонує не *θεωρία* «теорія», а та практична обачність (*praktische Umsicht*), що прояснює їх у поведженні (*Umgang*) з тим, чия надійність (*Verlässlichkeit*) загалом є цілком певною. Цей спосіб буття є буттям пра́цята, звичайних, чи радше доступних (пра́цєтра – Аристотель, *Метафізика* 982b 13), речей, з якими ми щоденно маємо справу. Бофре пише:

Завдяки цьому речі істотно є у нашому розпорядженні; Гайдеггер каже – *zuhanden* «поруч» [фр. *à portée de la main* «на відстані руки»]. Цей термін (...) він протиставляє терміну *vorhanden* (...), який розташовує ці ж речі за межами горизонту досяжності, де вони зустрічають нас уперше. Будучи присутньою, але не як «приладдя» (*ustensile*), річ як *Vorhandenes* є не більше (...) ніж суб'єктом тих предикатів, які виникають через нестачу піклування про його використання (...). Те, що від початку філософії характеризує [для Гайдеггера] присутність речей – це те, що пра́цята є для неї лише б'вта, «сущими», які є значно більше «перед очима», ніж «поруч» ...

Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. 3, p. 136.

Чилійський перекладач, зі свого боку, так пояснив своє рішення:

(...) «*estar-ahí...*: en alemán, *Vorhandensein* o también *Vorhandenheit* (...). Gaos traduce «*ser ante los ojos*». Esta traducción no es mala y tiene algún fundamento en los cursos del joven Heidegger, pero no me parece la mejor. Por lo pronto, la expresión «*ser ante los ojos*» ne dice nada en español, no nos «habla». Nosotros diríamos simplemente *estar delante, estar a la vista*. He preferido traducir *Vorhandensein, Vorhandenheit* por «*estar-ahí*», y en algún caso, más explícitamente, por «*estar-ahí-delante*». Es la forma española de decir lo que

en el alemán clásico se decía Dasein y era la traducción corriente del término latino existentia. Dasein significa, literalmente, «estar ahí» (de ningún modo ser-ahí). Lo fundamental de la idea de la Vorhandenheit es que la cosa simplemente «está», sin afectarnos por ello a nosotros. Al revés de lo Zuhandenes que traducimos como «lo que es o está a la mano», es decir, lo que tiene un significado para nosotros, lo que nos importa porque en ello nos va algo, lo Vorhandenheit es lo que no hace más que estar-ahí; es, si se quiere, «pura presencia».

(...) *Estar-ahí...*: німецькою, *Vorhandensein* і також *Vorhandenheit* (...). Гаос перекладає *ser ante los ojos* [«бути перед очима»]. Цей переклад не є поганим і схоплює дещо засадниче у розвитку молодого Гайдеггера, але він не видається мені найкращим. Почати з того, що вислів *ser ante los ojos* нічого не каже іспанською; ми так «не говоримо». Ми говоримо просто «бути/перебувати навпроти», «бути/перебувати на виду». Тож я відаю перевагу перекладові *Vorhandensein, Vorhandenheit* як *estar-ahí* [«бути/перебувати-тут»], і у певних випадках ще виразніше, як *estar-ahí-delante* [«бути/перебувати-тут-навпроти»]. Це іспанське формулювання, яке вживається, аби сказати те, що в класичній німецькій мові висловлюється як *Dasein*, і таким є звичайний [іспанський] переклад латинського терміна *existentia*. *Dasein* буквально означає *estar-ahí* (і ніколи не означає *ser-ahí* «бути-тут» [див. ІСПАНСЬКА МОВА]). Засадничим для ідеї *Vorhandenheit* є те, що ця річ просто «є/перебуває», без того, щоби ми були під її впливом. На протилежність *Zuhandenes*, яке ми перекладаємо як *lo que es o está a la mano* [те, що є чи перебуває «під рукою»], тобто те, що має певне значення для нас, те, що важить для нас, оскільки ми в ньому зацікавлені, *Vorhandenheit* є тим, що нічого не робить, окрім як є/перебуває-тут; це, якщо хочете, «чиста присутність».

Jorge Eduardo Rivera C., *Ser y Tiempo*, p. 462-463.

Можна заперечити, що це вже інша форма переінакшеного перекладу. Проте, безумовно, запропонований тут переклад явно продовжує прагнення самого Гайдеггера щодо перетлумачення *existentia*, або ж *Dasein* у його класичному розумінні, як *Vorhandenheit*.

Той самий перекладач пояснює свій варіант перекладу *Zuhandenheit* так:

(...) «*Estar a la mano*»: en alemán corriente existe la palabra *zuhanden*, que es un adjetivo, e que significa que la cosa se «encuentra a mano», que es «disponible»; Heidegger crea el neologismo *Zuhandenheit* para expresar el modo de ser de aquello con lo cual nos las habemos en el uso cotidiano, un modo de ser (...). Lo *Zuhandenes* es lo que «traemos entre manos», casi sin advertirlo y sin ninguna objetivación.

(...) *Estar a la mano*: в сучасній німецькій є слово *zuhanden*, прикметник, що означає річ, яка є «під рукою», є «у розпорядженні»; Гайдеггер створив неологізм *Zuhandenheit*, аби висловити спосіб буття

того, з чим ми маємо справу у повсякденному вжитку, як певний спосіб буття (...). *Zuhandenes* є тим, що ми «тримаємо в руках», майже не звертаючи на це увагу і без жодної об'єктивації.

Jorge Eduardo Rivera C., *Ser y Tiempo*, p. 467.

В усьому цьому є безумовна рація. І все ж наврад чи можна однозначно прив'язати це просте протиставлення двох способів буття до двох теоретичних життєвих настанов: одна суто теоретична й завжди вторинна, абстрактна та збіднена, а друга первинна й «прагматична» – навіть попри те, що саме на цій опозиції найчастіше наголошує Гайдеггер у «Бутті і часі». Адже слід зазначити й таке: якщо в «прагматичному» горизонті повсякденної турботи суще справді розкривається у своєму вимірі приладності [фр. *ustensilitéé* – від *ustensile* «приладдя, знаряддя»] як *zuhanden* «поруч», то *vorhanden*, згідно із квазігенеалогічним поясненням, яке надає Гайдеггер у «Засадничих проблемах феноменології», проявляється насамперед не у спогаданні чи чистому розмірковуванні, а у логіці «створенні, творчості». Саме задля творчої активності суще виявляється сприйнятим насамперед як *Vorhandenes* (калька грецького πρόχειρον [букв. «перед-ручне»]), і саме через це воно пов'язане з «дієвцем», перед яким воно «постає неначе перед рукою (*vor die Hand*)» і для якого воно є *Handliches* «зручним» (Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2005, s. 143). І саме це «повернення до творчої поведінки *Dasein*» (*Rückgang auf das herstellende Verhalten des Daseins*) привело Гайдеггера в його генеалогії поняття існування (*existentia*) до висвітлення засадничих онтологічних понять (εἶδος, μορφή, τὸ τί ἦν εἶναι), пов'язуючи їх не з побаченим, не з інтенційністю сприйняття, а з *Verhalten*, «поведінкою» чи первинним «поводженням» із сущим, що можна називати водночас «прагматичним» та «поетичним», оскільки йдеться також і про повернення до тієї єдності, що передує Аристотелевому поділу на теорію, праксис та поезис. Тому *Vorhandenes* у його «первинному» розумінні може тлумачитися не як «присутнє-що-перебуває» (*présent-subsistant*, як це перекладали спочатку), а як *vorhandenes Verfügbares* «наявне для розпорядження» (*ibid.*, s. 153).

Чи слід зробити з усього цього висновок, що це розрізнення, проведене, здається, цілком ясно в «Бутті і часі», насправді є плінним, і що слід обличити доволі марні суперечки перекладачів, поклавшись на довільність їхніх перестановок? Безумовно ні – якщо згадати насамперед, що принцип однозначного й стійкого відтворення німецьких термінів французькими є лише оманливо суворим, і що існує ризик, особливо у цьому разі, приховати складність і навіть роздвоєність Гайдеггерового прагнення генеалогії та феноменологічної деструкції заради віднайдіння під осадами традиційних філософських понять живого джерела, з якого можна набрати

перші концептуальні доробки й первинні значення. Саме в такий спосіб *ousia* (*Wesen*, сутність) зводиться до *Anwesen* – «присутнього», а також «маєтку» та «місця перебування»; *Wirklichkeit* «дійсність» зводиться до *Verwirklichung* «здійснення» і *Gewirktheit* «здійсненості», що французькою також перекладають як «реалізацію» (*réalisation*), почувши тут результат певної дії.

V. ПОЗА РОЗДІЛЕННЯМ: ВЗАЄМНА ОБОРОТНІСТЬ «VORHANDENHEIT» – «ZUHANDENHEIT»

Повернімося востаннє до вже згаданого нами фрагмента із «Засадицих проблем феноменології»:

Schon die Worterkklärung von existentia machte deutlich, daß actualitas auf ein Handeln irgendeines unbestimmten Subjektes zurückweist, oder wenn wir von unserer Terminologie ausgehen, daß das Vorhandene seinem Sinne nach irgendwie auf etwas bezogen ist, dem es gleichsam vor die Hand kommt, für das es ein Handliches ist.

Буквальне роз'яснення *existentia* вже виявило, що *actualitas* посилається на дію (*Handeln*) якогось невизначеного суб'єкта, або – якщо ми виходитимемо з нашої власної термінології – що наявне (*das Vorhandene*), за своїм сенсом, певним чином стосується когось, кому воно неначе йде до рук (*vor die Hand*) і для кого воно є зручним (*Handliches*).

Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*.
Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag,
2005, s. 143.

L'explicitation littérale du terme d'existentia a déjà fait apparaître clairement que l'actualitas renvoie à l'agir (handeln) d'un sujet indéterminé, ou encore, selon notre terminologie, que l'étant-subsistant (das Vorhandene) est, conformément à son sens, référé d'une certaine façon à un sujet devant lequel il vient pour ainsi dire à portée de la main (vor die Hand), pour lequel il est maniable.

Буквальне роз'яснення терміна *existentia* вже чітко виявило, що *actualitas* посилається на дію якогось невизначеного суб'єкта, або, відповідно до нашої термінології, що суще-що-перебуває є, відповідно до свого сенсу, віднесеним у певний спосіб до суб'єкта, до якого воно, сказати б, надходить на відстань руки, для кого воно є зручним.

Фр. переклад, J.-F. Courtine, p. 130.

The verbal definition of existentia already made clear that actualitas refers back to an acting on the part of some indefinite subject or, if we start from our own terminology, that the extant is somehow referred by its sense to something for which, as if where, it comes to be before the hand, at hand, to be handled.

Буквальне визначення *existentia* вже прояснило, що *actualitas* посилається на процес дії з боку якогось

невизначеного суб'єкта, або, якщо ми виходитимемо з нашої власної термінології, що наявне (*das Vorhandene*) якимось чином посилається своїм сенсом на щось, для чого воно неначе постає перед рукою, поруч, зручним для поводження.

Англ. переклад, A. Hofstader, p. 101.

Такого роду пасаж безумовно містить виклик для перекладача, принаймні якщо він спробує відтворити словесну гру між *handeln*, *Vorhandenes*, *vor die Hand*; але особливий ризик затьмарення його змісту виникає у разі, якщо накласти на нього «добре зрозуміле» розрізнення *vorhanden/zuhanden*. Ми, звісно, не ставимо під сумнів легітимність цього розрізнення, та й Гайдеггер обстоював його доволі довго, принаймні настільки йшлося про розробку питання сенсу буття у горизонті засадничої онтології; але слід, можливо, визнати ідею того, що ці два терміни мусять і можуть також відігравати самостійну роль. Адже до формування пари з *Zuhandenheit vorhanden* використовувалося Гайдеггером для пояснення – або, якщо завгодно, тумачення – у його спробі перекладу [*tra-duction*, букв. «пере-ведення»], у піднесеному сенсі цього терміна, грецької і потім романо-латинської онтологічної понятійності (*conceptualité*). У цьому сенсі *vorhanden* – поза межами його протиставлення особливому способу буття «приладея», у найширшому сенсі німецького *Zeug* «приладея, обладнання, інструменти, сировина, матеріал», – може позначати все, що є присутнім більш-менш у межах досяжності та може, метафорично, потрапити до рук, як це має місце з *ousia*, якій Гайдеггер прагне повернути її первинне й конкретне значення власності, маєтку, сільськогосподарського угіддя. У цьому сенсі *ousia* – а слідом за нею й німецьке *Wesen* чи *Anwesen*, до-філософським значенням якого також є «маєток, земельне володіння, селянська садиба» – є безумовно «навшим у розпорядженні», як дерева у лісі, мрамур у кар'єрі, фрукти на деревах, або збіжжя, зібране на гармані. *ousia* добре зберігає тут вимір природності, але це той самий вимір, який, згідно з Гайдеггером, відкривається лише у засадничому горизонті *τέχνη* «мистецтва, майстерності, вміння».

Отже, не слід плутати це *Vorhandenheit* у значенні 1, яке не можна вочевидь наважитися назвати першим чи первинним, але яке – і це є головною тезою Гайдеггерового аналізу в присвячених цьому поняттю фрагментах – добре утримує істотний зв'язок із дією та поводженням, із *Vorhandenheit* у значенні 2, яке відходить від свого первинного «технічного» чи прагматичного виміру в напрямку суто теоретичного ставлення: тут воно є лише «даним», «присутнім-тут», «присутнім-що-перебуває». І саме у зв'язку із цим другим значенням можна казати (G. Granel, *Traditionis traditio*) про Гайдеггерову деструкцію онтології *Vorhandenheit* чи *Vorhandenes* (терміна, який у цьому другому значенні добре передається англійськими *extant*, *occurentness*).

Відтак за *Vorhandenheit* у значенні 1 можна визнати певну першість: *Vorhandenes*, наскільки воно є буквально «перед рукою», присутнє, наявне у розпорядженні як «матеріал», є завжди вже тут (у сенсі проутархєів «переднального»); воно є *das schon Dastehende* «вже присутнім», тим, що перебуває-тут (*estar-ahi*) (*GA*, Bd. 25, s. 99). У цьому «першому» значенні *Vorhandenes* – те, що є завжди поряд, що не треба створювати чи здобувати, – з'єднується з *Vorliegende* [букв. «те, що лежить перед»], ύλοξεϊμενον [букв. «те, що лежить під»]. Тут визначальними рисами *Vorhandenes* є первинність, незмінність і стабільність. Таким чином, *Vorhandenes* є також *vorfindlich* «виявленим, знайденим», воно «з'являється супроти нас» і опиняється «вже тут». Тому властивою характеристикою *Vorhandenheit* у значенні 1 може бути також *Verfügbarkeit* «можливість користуватися» (*GA*, Bd. 24, s. 153):

Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind «in den Segeln».

Ліс є лісовими угіддями, гора – каменярнею, течія – силою води, вітер є вітром «у вітрилах».

Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 70.

Vorhandenes же у значенні 2, навпаки, пов'язане з негативною визначеністю: воно стосується різних способів турботи про нестачу, коли йдеться від...», «випустити з...», «відмовитися від...». Засадничою рисою, що характеризує доступ до *Vorhandenes*, узятого в цьому сенсі, є *nur noch* «ще тільки», «всього лиш»: не робити нічого, крім..., утримуватися від будь-якого поводження, будь-якого вжитку, а натомість у відриві від практичного ставлення просто «споглядати» (*nur noch hinsehen* «лише дивитися» – *Sein und Zeit*, s. 51).

VI. СВІТ У РОЗПОРЯДЖЕННІ ТА МАЙСТЕРНЯ: ЗАСНОВАНА ПРИСУТНІСТЬ

Немає нічого дивного, що аналіз *Zuhandenheit* і *Zuhandenes* розгортається, почавши від § 15 «Буття і часу», в контексті вивчення буття сущого як такого, що від початку перебуває у навколишньому світі, а також що цей аналіз починається з деструкції поняття речі (*Ding*), де дороговказом є наполегливе посилання на руку та зручність (*Handlichkeit*; Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 68–69). *Ding* розуміється тут як метафізичне поняття, яким перекладається не стільки *res* [лат. «річ»], скільки *ens* [лат. «суще»] (див. CHOSE).

Саме всупереч цій тенденційній та «метафізичній» редуції сущого як такого, що насамперед є досяжним як пра́цята «справи, події, речі», прожеїчева «вже-покладені; ті, що лежать / розташовані/ попереду», хри́тата «речі, справи, майно, матеріальні засоби» (ці грецькі терміни також можна було б перекласти як *vorhanden* у зна-

ченні 1, якщо розуміти їх як те, що постає «перед рукою»), Гайдеггер у «Бутті і часі» намагається виокремити особливий спосіб буття *Zeug* як того, що у досвіді ми застосовуємо – наприклад, у майстерні (пор. § 15–16) – і, загаломіше, скрізь, де йдеться про працю та застосування.

1925 року (*GA*, Bd. 20, s. 263) у Гайдеггера з'являється слово *Zuhandenheit* (*Zuhandensein*), яке протиставляється *Vorhandenheit* і позначає спосіб буття інструментів чи знаряддя на відміну від природних реалій. Питання (яке вже ставилося в «Бутті і часі», § 15) стосується сущого, як воно зустрічається безпосередньо, яким воно дається від початку. У «Пролегоменах до історії поняття часу» (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, *GA*, Bd. 20), аналіз вочевидь починається з *Werkwelt* – світу, що є предметом творчості, якщо не праці [від *Welt* «світ, всесвіт» і *Werk* «праця, справа, робота, твір»] (пор. також *Sein und Zeit*, s. 117, 172). Чому тут віддається перевага *Werkwelt*? Безумовно, через його *Begegnungsfunktion* «функцію зустрічі»: адже саме в ньому і через нього ми зустрічаємо когось або щось. Він є тим, що уможливає зустріч (*l'encontre*), зустріч (*la rencontre*), безпосередньо наявне у розпорядженні, під рукою: *das Zuhandensein, besser die Zuhandenheit, das Zuhandene als das Nächstverfügbare* «існування поруч, а краще поруч-ність, "поруч" як наближче-з-наявного-у-розпорядженні». Якщо згадаємо тепер, що *Vorhandenes* є тим, що завжди «є тут», ми краще зрозуміємо, що прагне висловити Гайдеггер, відштовхуючись від *Werkwelt*: світ праці насправді посилається на природу, на світ природи (*Welt der Natur*), принаймні якщо «природа тут розуміється в сенсі "світу, наявного-у-розпорядженні"» (*Natur aber hier verstanden im Sinne der Welt des Verfügbaren...* – *GA*, Bd. 20, s. 262). Важливим є розрізнення, що виникає всередині самої цієї «наявності»: з одного боку, наявність дерева як матеріалу, наприклад, для столярної майстерні, а з іншого – наявність знаряддя, що є поруч. Тобто *Werkwelt* не є замкненим у собі світом: навпаки, він відкритий до природи та її буття-у-розпорядженні. Насправді і сам витвір завжди й визначальним чином посилається на..., має стосунок до...: *das Werk selbst hat eine Seinsart des Angewiesenseins auf, der Schuh auf Leder, Faden, Nagel, Leder aus Häuten* «спосіб буття самого витвору є буттям залежності-від, [як-от] чобота від шкіри, ниток і цвяхів, а шкіри від чинбарства». Безумовно, саме ці «стосунок до...» та «залежність від...» пояснюють, чому грецька онтологія [як її бачить Гайдеггер], наголошуючи першість *Vorhandenheit*, пройшла повз феномен світу: вона орієнтувалася на природу (*GA*, Bd. 24, s. 162) і нехтувала світом, бо розроблялася в аспекті творчості, поезису, тоді як світ є *daseinsmäßig* «сумірним із *Dasein*/буттям-тут», і є, навпаки, недосяжним, якщо орієнтуватися на природу (*GA*, Bd. 20, s. 231).

У «Пролегоменах...» Гайдеггер запозичує у Гусерля поняття *Fundierung* «закладання фунда-

менту», аби пояснити першість *Werkwelt* «світу праці», в якому майстер є завжди «представеним» своєю майстерністю і який також є найближчим навколишнім світом, порівняно зі світом суспільства та світом природи (*die Welt der Natur*, що розуміється як ресурси, угіддя, природні запаси, які завжди «вже тут»). У цьому сенсі слід зазначити, що світ турботи, тобто *Werkwelt*, є засадничим для світськості загалом: *Weltlichkeit* «світськість» розкривається як така насамперед у навколишньому світі, і через неї розкривається феномен світу як такого:

Wir machen die Behauptung, daß die spezifische Besorgenswelt es ist, aus der heraus die Welt im ganzen begegnet, daß weder die Welt in ihrer Weltlichkeit sich aus den zunächst gegebenen Dingen oder gar den Empfindungsdaten aufbaut, noch gar aus dem immer schon Vorhandenen einer – wie man sagt – an sich bestehenden Natur. Die Weltlichkeit der Welt gründet vielmehr in der spezifischen Werkwelt.

Ми стверджуємо, що особливий світ турботи є тим, виходячи з чого [нам] трапляється світ у цілому, що світ у його світськості не будується ані з одразу вже наявних речей або даних чуттів, ані із завжди вже наявних одиниць – як це кажуть – природи, що існує в собі. Світськість світу ґрунтується радше в особливому світі праці.

Heidegger, GA, Bd. 20, s. 263.

У цьому сенсі можна сказати, що *Vorhandenheit* і *Zuhandenheit* мають спільне походження, оскільки і *Vorhandenheit*, і *Zuhandenheit* є способами буття, що неодмінно відкриваються у *Werkwelt*, і які є тими його властивостями, що апріорно уможливають будь-яку «зустріч із...». Отже, першість належить не *Zuhandenheit*, а *Werkwelt*, що перебуває на значно глибшому рівні. *Werkwelt* – це світ творчості та праці: попри позірне враження, тут ми не маємо справу з одним із тих складених термінів, які так полюбляє німецька філософська мова. Світ не розкривається як такий інакше як у праці [у французькому тексті гарна гра слів: *Le monde ne s'ouvre comme tel qu'à l'ouvrage*, що базується на співзвучності дієслів *ouvrir* «відкривати, розпочинати» й *ouvrer* «робити, виробляти, обробляти»]. *Vorhandenheit* уже не розглядається однобічно як те, що лише відтіняє абстракцію, властиву споглядальному ставленню, яке об'єктивує і яке цілковито відвертається від світу (*entièrement démondanésée*). Тут *Vorhandenes* належить, як один із визначників, до світу роботи – як вимір «природи», «природних багатств» чи матеріалів (*Sein und Zeit*, s. 70). Тим же, що Гайдеггер окреслює тут як «засновану присутність» (*fundierte Präsenz*), відтак є *Zuhandenes*, що насправді не суперечить його тлумаченню в «Бутті і часі». Якщо те, що є на відстані-руки, є заснованою присутністю, це відбувається тією мірою, якою воно завжди передбачає

«опікування чимось», «турботу про», «клопіт із». Тим, що є «даним» для фактичного буття-тут, яке є у світі, є, безумовно, завжди *Zuhandenes*, а не *Naturding* «природна річ», що схоплюється у сприйнятті, не *Naturding*, якою вона є у своїй удаваній даності втілення (*Leibhaftigkeit*).

Що є даним? І що його дає? Що дається? (*Was «gibt es»?*). Це могло би бути провідним питанням усього того розвитку, який зрештою запровадив від «Буття і часу» до «Часу і буття».

Das echte zunächst Gegebene ist (...) nicht das Wahrgenommene, sondern das im besorgenden Umgang Anwesende, das im Greif- und Reichweite Zuhandene. Solche Anwesenheit von Umweltlichkeit, die wir Zuhandenheit nennen, ist eine fundierte Präsenz. Sie ist nicht etwas Ursprüngliches, sondern gründet in der Präsenz dessen, was in die Sorge gestellt ist.

Тим, що є справді одразу даним (...) є не сприйняте, а те, що присутнє в турботливому поводженні, що є поруч, на відстані схоплення. Ця наявність навколо-світськості, яку ми називаємо поруч-ність, є заснованою присутністю. Вона не є чимось первинним, а ґрунтується в тій присутності, яка усталюється в турботі.

Heidegger, GA, t. 20, s. 264.

Присутність (*Präsenz*) пояснюється тут як *Besorgtheitspräsenz* «присутність турботи», тобто таке описування, що саме в турботі має своє джерело та дороговказ. Брак достатньої уваги до подвійного розуміння *Vorhandenheit* спричиняє наполегливі шкодування з приводу цікавитої відсутності в «Бутті і часі» онтології природи чи природних реалій (пор. Michel Haar, *Le Chant de la terre*) і зведення вироблених там онтологічних визначень (вочевидь поза межами аналітики *Dasein*) до «онтології майстерні» чи «праці»; між тим, насправді йдеться радше про складну гру *vorhandenes* та *zuhandenes* у спробі дістатися феномена світу.

Жан-Франсуа КУРТИН

Переклад Олексія Панича
За редакції Володимира Єрмоленка

БІБЛІОГРАФІЯ

- BEAUFRET Jean, *Dialogue avec Heidegger*, t. 3, *Approche de Heidegger*, Minuit, 1974.
- BOLZANO Bernard, *Grundlegung der Logik, Ausgewählte Paragraphen aus der Wissenschaftslehre*, Hrsg. F. Kambartel, Hamburg, Meiner, 1978.
- DREYFUS Hubert L., *Being-in-the-World, A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1990.
- GRANEL Gérard, *Traditionis Traditio*, Gallimard, 1972.

HAAR Michel, *Le Chant de la terre*, L'Herne, 1987.

HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer Verlag, 1963; *Being and Time* [1927], English transl. by J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford, Basil Blackwell, 1962; *Ser y Tiempo*, trad. esp. J. Gaos, Madrid, 1951; *Ser y Tiempo*, trad. esp., pref. y rem. J. E. Rivera C., Editorial Universitaria, Santiago du Chili, 1997; *L'Être et le Temps*, trad. fr. R. Boehm et A. de Waelhens [BW], Gallimard, 1963; *Être et Temps*, trad. fr. F. Vezin, Gallimard 1986; *Être et Temps*, trad. fr. intégrale E. Martineau, Authentica, 1985.

– *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, in GA, Bd. 20, Frankfurt, Klostermann, 1979.

– *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, in GA, Bd. 22, Frankfurt, Klostermann, 1993.

– *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in GA, Bd. 24, Frankfurt, Klostermann, 1975; *The Basic Problems of Phenomenology*, English transl., intr. and glossary by A. Hofstadter, Bloomington, Indiana University Press, 1982; *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. fr. J.-F. Courtine, Gallimard, 1985.

– *Essais et Conférences*, trad. fr. A. Préau, Gallimard, 1954.

– *Basic Writings, from Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)*, edited with general introduction and introduction to each selection by David Farrell Krell, New York, Harper et Row, 1977.

HUSSERL Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992.

– *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricoeur, Gallimard, 1950.

LOTZE Rudolf Hermann, *Logik, Drittes Buch, Vom Erkennen* [1912], nouvelle édition G. Gabriel, Hamburg, Meiner Verlag, 1989.

RICKERT Heinrich, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* [1915], Tübingen, Mohz Verlag, 6-e Aufl., 1921.

WOLFF Christian, *Vernunftige Gedanken...*, *Metafisica tedesca*, intr., trad. it. e note R. di Ciardone, Milan, Rusconi, 1999.

WELT нім. – укр. *світ, всесвіт*

гр.	κόσμος, αἰών, πᾶν, τὰ πάντα
лат.	<i>mundus</i>
англ.	<i>world</i>
гол.	<i>wereld</i>
дан.	<i>verden, verdensalt</i>
фр.	<i>monde</i>
шв.	<i>värld</i>

► MONDE, та ΑΙΩΝ, DASEIN, ES GIBT, ÊTRE, LEIB, ПРИРОДА, OLAM, OMNITUDO REALITATIS, TOUT, WELTANSCHAUUNG

Чи існує щось подібне до феноменологічної настанови [*prédisposition phénoménologique*], або навіть екзистенціалу, в «германському» понятті світу, яке слід відрізнити від його суто космологічного розуміння? Якщо це так, це все ж продовження семантичної лінії грецького κόσμος (від Геракліта через Платона до апостола Павла та євангеліста Іоана), яке, здається, наперед визначило роздвоєння, що його ми знаходимо, зокрема, у Канта, між космологічним («всесвіт») та космополітичним, антропологічним чи екзистенційним значенням, яке вказує на певний спосіб співвідносити себе зі всесвітом та людською спільнотою. Хоч як це дивно, але Кант у цій антропологічній перспективі зазначив вплив французького monde на німецьке Welt, яке доти вживалося в його космологічному значенні. Згодом до іменника Welt у філософському словнику ХХ століття додалося безособове дієслово welten, es weltet, винайдене Гайдеггером або принаймні вжите ним у новому сенсі.

I. «ГЕРМАНСЬКЕ» ПОНЯТТЯ СВІТУ?

Виявити «германське» поняття світу, на яке спирався Гайдеггер, можна з урахуванням того, що «воно набуло сенсу, який підказує етимологія слів», пов'язаних зі словом «світ» у германських мовах: нім. *Welt*, англ. *world*, гол. *wereld*, шв. *värld*, дан. *verden, verdensalt* тощо. Германським етимологічним тут є складене слово, пов'язане зі значущим елементом «людина» (від лат. *vir*) і значущим елементом «вік» (пор. англ. *old* [додатковим прикладом може слугувати російське «человек»]). Отже, загальним сенсом цього етимона є щось на зразок: «те, у чому людина перебуває, доки живе» (R. Brague, *Aristote et la question du monde*, р. 27–28, п. 37). Побіжно можна зауважити, що старонімецьке *Weltalter* (XVII ст.), «вік(и) всесвіту» було по суті плеоназмом, оскільки воно складається зі старовірхонімецького *wer-alt* «епоха, всесвіт, покоління» та німецького *Alter* «вік» – що в сукупності означає «вік віку людини»! Таким чином, на протигагу космологічному поняттю всесвіту, яке позначає все те, в чому я є

лише мізерною часткою, в германському етимоні наявна попередня схильність до феноменологічного розуміння: те, всередині чого людська істота проживає своє життя, відповідно до потрійної визначеності: космологічної, антропологічної та онтологічної.

Відтак етимологічно *Welt* передбачає вибіркове ставлення до часу. Це ставлення акцентував Шеллінг, автор праці під назвою *Weltalter* («Вік всесвіту»), за допомоги суперечливого, навіть фантастичного, але просвітлювального порівняння між *Welt* і *währen* «тривати», яке він проводить наприкінці чотирнадцятої лекції «Філософії одкровення» з метою підтримати спекулятивно здобуту еквівалентність всесвіту та часу (космічного еону):

Die wahre Zeit besteht selbst in einer Folge von Zeiten, und umgekehrt, sie Welt ist nur ein Glied der wahren Zeit, und insofern selbst eine Zeit, wie ja schon das Wort, das von wahren herkommt und eigentlich eine Wahrung, eine Dauer, anzeigt, und noch unmittelbar das griechische aion beweist, das ebensowohl eine Zeit als die Welt bedeutet.

Справжній час сам міститься у послідовності часів, і навпаки, всесвіт є лише складовою справжнього часу, й у цьому плані сам він є часом, як про це повідомляє вже саме слово [*Welt*], що походить від *währen* [тривати] й позначає власне тривалість, довготривалість, і досі безпосередньо виявляє значення грецького «еон», яке так само означає і час, і всесвіт.

Schelling, *Philosophie der Offenbarung: Erstes und Zweites Buch*, München, 1858, s. 308.

Якщо слово *Welt* і не походить від *währen*, яке пов'язане з *wesen* «істота, суть, сутність», себто [за переліком Гайдеггера] з «третьою основою» (*dritte Stamm*) слова «буття» (*Sein*), від якої походять санскритське *vasati* та германське *wesan* «перебувати, мешкати, залишатися» (див. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* [Вступ до метафізики], GA, Bd. 40, s. 75–77)¹, Шеллінг усе ж інстинктивно відчув істотну співналежність і всесвіту, і часу

до грецького αἰών «космічного еону», зокрема, у специфічно Павловому сенсі (1 Кор. 7:31: «проминає образ світу цього» [гр. παράγει γὰρ τὸ σῆμα τοῦ κόσμου τούτου]).

II. СВІТ І НЕЧИСТЕ (LE MONDE ET L'IMMONDE, БУКВ. «СВІТ І НЕ-СВІТ»)

Антична грека має чимало слів чи висловів для позначення, в тому чи іншому аспекті, того, що ми називаємо *monde* «світ, всесвіт» (зрештою, так само й у семітських мовах). Варто ще раз звернутися до первинної неочевидності поняття світу (яке є настільки знайомим для нас і все ж малодослідженим), аби оцінити міру спекулятивного зусилля, якого потрібно докласти для осягання тотальності – подібно до того, як Кантові категорії єдності та множинності синтезуються в категорії кількості. «Стародавній єгиптянин не мав слова для позначення *monde*; не було такого й у мовах Месопотамії» (R. Brague, *La Sagesse du monde*, p. 22). У грецькій мові термін κόσμος «порядок, впорядкованість, устрій, лада, всесвіт, небесне склепіння, прикраса, вбрання» «створюється» тринадцятим фрагментом Геракліта та «встановлюється у визначальний і недвозначний спосіб у сенсі “всесвіту” Платонового “Тимея”» (*ibid.*, p. 35). Космічне має тенденцію до змішування з «косметичним», себто «світом» як прикрасою чи дорогоцінністю, на противагу «нечистому» (*im-monde*): латинське *mundus*, як позначення сукупності небесних тіл, небес, осяйного всесвіту, «видається тим самим словом, що й *mundus* у значенні “прикраса”, яке було обране для позначення “світу”, вочевидь, за зразком грецького κόσμος» (A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, стаття «*mundus*»). Те саме зазначає Амійо (*Vie de Dion*, X, 2, in Plutarque, *Vies parallèles*, 2 vol., trad. fr. J. Amyot, Paris, Michel de Vascosan, 1559): всесвіт, що підкорюється божественному керуванню, «є фактично і за назвою *Monde*, який в іншому разі був би лише брудним безладом (*désordre immonde*)».

♦ Див. вставку 1.

1

«Порядок для поліса»: значення «κόσμος»

ACTE DE LANGAGE (вставка 1), КРАСА, DOXA, STRUCTURE

Слово κόσμος можна перекласти Бодлеровим висловом *ordre et beauté* «порядок і краса», і порівняти його із сучасним «структура». Уже у Гомера амплітуда смислів цього слова резонує під час кожного вживання. Зокрема, воно згадується в уславленому описі вбрання Гери у її потаємній спочивальні, коли вона готується «обманути розум Зевса»: амброзія, олія, парфум, коси, шати, пряжки, пояс, серезки, навіть сандалії – всіма «прикрасами цими (λάττα κόσμου)» своє приоздобила тіло» (*Іліада*, XIV, 186; пер. Б. Тена). Отже, κόσμος позначає тут пишній устрій світу жінки, який Софокл в «Аяксі» (293) визначить як мовчання: γυναιξί κόσμου ἢ στυγῆ φέρεϊ «мовчання приносить жінкам їхні оздоби / їхній світ» (пор. Демокрит, 68 В 274 DK: κόσμος ἀλγοῦσθῆναι γυναικί: κάλον δὲ καὶ κόσμου λιτότης «світ/окраса жінки – небагатослівність; доладна і скромність вбрання»). Подібним же чином Одиссей в Алкіноя просить аеда «заспівати» «про те ..., як Еней із Афіною разом / Під Іліоном коня дерев'яного постать зробили [ἴπλου κόσμου ἀείσων Δωρᾶτέου, букв. «оспівуй устрій дерев'яного коня]» (*Одиссея*, VIII, 492–493; пер. Б. Тена). Богиня в поемі Парменіда розкриває йому водночас «оманний склад» (κόσμου ... ἀπατηλόν) своїх слів (VIII, 52) і світ δόξα «думки, гадки, примари, [хибно] уяви», в якому мешкають смертні (διάκοσμος, букв. «наскрізний

устрій» – VIII, 60), відтак розуміючи κόσμος і як склад промови, і як устрій всесвіту. Нарешті, Горгій, перелічивши різні чесноти, унаочнив чинники створення оптимального устрою: Κόσμος πόλει μὲν εὐανδρία, σώματι δὲ κάλλος, ψυχῇ δὲ σοφία, πράγματι δὲ ἀρετή, λόγῳ δὲ ἀλήθεια· τὰ δὲ ἐναντία τούτων ἀκοσμία «окраса поліса – мужність, тіла – краса, душі – мудрість, дій – добродійність, промови – істина; протилежне ж цьому є безладом» (Хвала Гелені, 82 В11 1–3).

У Геракліта космологія вже не обходиться без косметики: у фрагменті В 30 DK «космос» постає як вогонь, але більш точно він є мірою: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὕτε τις θεῶν οὕτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννόμενον μέτρα «цей устрій [світу], той самий для всього, не створив ані бог, ані людина, але він завжди був, і є, і буде вічно живим вогнем, що в міру запалюється й у міру згасає». Водночас «космологізований» світ, що складається з елементів та міри, є й «найпрекраснішим» (В 124 DK: ὦσπερ σάρμα εἰκὴ κεχυμένων ὁ κάλλιστος, φησὶν Ἡράκλειτος, [ὁ] κόσμος «ніби сміття виглядає розкидане це найпрекрасніше, сказав Геракліт, цей устрій»). До цієї ж характеристики повертається Критій у Платоновому «Тимеї», розглядаючи єдину гіпотезу: εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθὸς «яким же прекрасним є космос і яким добрим творець» (29a 2–3). Ця спорідненість всесвіту та порядку (τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης «причина [світового] устрою і всього порядку» – Аристотель, *Метафізика* 984b 16–17) розігрується постійно: саме вона, від піфагорійської гармонії й до «Тимея» або ж Аристотелевого трактату «Про небо», зумовлює можливість фізично описати – і навіть математично обчислити – небо, небесні сфери й загалом всесвіт. Та водночас вона розкривається й у риторичному та поетичному погляді на κόσμος як оздобу (Аристотель, *Поетика* 1457b 1–2: ἀπαν δὲ ὄνομα ἐστὶν ἢ κίριον ἢ γλῶττα ἢ μεταφορὰ ἢ κόσμος «кожне ім'я буває або загальноживане, або діалектне, або метафора, або прикрашальне» [пер. Бориса Тена: Аристотель, *Поетика*, К.: Мистецтво, 1967]), що легко переходить у множину (Платон, *Протагор* 322c 2–3: ἴν' εἴεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγῆι «щоб вони були прикрасами полісів і зв'язками [для] дружнього поєднання»).

Піднесена у такий спосіб краса грецького κόσμος спрочиняє запитання: чи має грецький «космос» завжди також і естетичний вимір?

Барбара КАССЕН

БІБЛІОГРАФІЯ

HOMÈRE, *L'Iliade*, trad. fr. Paul Mazon, Les Belles Lettres, «CUF».

– *L'Odyssée*, trad. fr. Victor Bérard, Les Belles Lettres, «CUF», 1924.

Гомер. *Ліада* / пер. Б. Тена. – Харків: Фоліо, 2006.

Гомер. *Одіссея* / пер. Б. Тена. – Харків: Фоліо, 2001.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

DK: DIELS Hermann et KRANZ Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bd., Berlin, Weidmann, 5-e éd., 1934–1937.

Слово κόσμος знає вирішальної зміни, яка згодом відіб'ється й на значенні *mundus*, *Welt* і *monde*, у грецькій мові Нового Завіту, насамперед у апостола Павла (*Перше Послання до Коринтян*, *Послання до Галатів*) і євангеліста Йоана. Тут воно позначає спосіб буття людини, сукупність умов та можливостей земного життя, наскільки воно відвертається від Бога. Сенс слова κόσμος відтепер вже є не космологічним, а історичним, навіть есхатологічним. «Σοφία τοῦ κόσμου [мудрість світу] – це людська мудрість на протигагу божественній (...) ὁ κόσμος [світ] означає те саме, що ὁ κόσμος οὗτος [цей світ], а цей вислів, своєю чергою, означає те саме, що ὁ αἰὼν οὗτος [нинішня доба]» (R. Bultmann, *Theologie des NT*, § 26, s. 255–257). Зрештою звідси вийде одне з імен філософії: до початку XIX століття німецькою говоритимуть про *Weltweisheit* «мудрість світу» (саме як «доктора мудрості світу» представлятиме автора титульний

аркуш статті Гегеля 1801 року «Різниця між філософськими системами Фіхте та Шеллінга»). Саме на підставі грецької мови Нового Завіту, яку її гебрійське джерело призвело до відокремлення від власне грецького (поганського) джерела, «світ» почали розуміти як «цей світ» (тимчасове земне існування, що полягає у відверненні від Бога) й набув негативного, навіть проклятого сенсу, який парадоксально наблизився до того, що по суті є *immonde*: «Світ, як проклятий, невпинно впливає через тисячу джерел із самого осердя здобутих островів у свій брудний океан» (H. de Lubac, *Catholicisme*, p. 231).

Під впливом цього теологічного імпульсу *mundus* у патристичній і згодом у схоластичній латині позначатиме певну «тотальність», але це буде тотальність «створеного», *ens creatum*, те, що не є Богом. Далі ж, у модерну добу, насамперед між Ляйбніцем і Кантом, поняття «світу» буде, сказа-

ти б, відшукуватися й вирізнятися у нагромадженні мов (латина, німецька, французька).

III. СВІТ І ВСЕСВІТ (MONDE ET UNIVERS)

◆ Див. вставку 2.

Класичне визначення «світу» у Ляйбніца забороняє вживати це слово у множині, як це недвозначно вказано у параграфі 8 «Проб теодицеї про доброту Божу, свободу людини та походження зла»:

J'appelle Monde toute la suite et toute la collection de toutes les choses existantes, afin qu'on ne dise point que plusieurs Mondes pouvaient exister en différents temps et différents lieux. Car il faudrait les compter tous ensemble pour un Monde, ou si vous voulez pour un Univers.

Я називаю «світом» усю низку й усю сукупність всіх існуючих речей, аби ніхто не висував думку, що різні світи можуть існувати у різні часи й у різних місцях. Адже їх усіх разом слід було б вважати одним світом, або, якщо бажаєте, одним всесвітом.

Leibniz, *Opera Philosophica*, pars 1, Erdmann, Berlin, 1840, p. 506.

2

«Ціле» і «сукупність»: відкрите «пᾶν» / закрите «ὅλον»

► IDENTITÉ, УНІВЕРСАЛІ

Грецька мова може позначити «все» двома способами: як *pās* (прикм.) / *tò pān* (імен.) «кожен, кожне, весь, все» і *òlos* (прикм.) / *tò òlon* (імен.) «цілий, ціле». Окреслити це розрізнення тим складніше, що воно не збігається з латинським розрізненням між *omnis* «кожний» і *totus* «весь, цілий». Словник Шантрена каже, що «загалом це слово <òlos> відрізняється від *pās* так, як *omnis* від *totus*» (Chantraine, стаття «òlos»). Втім, всі підручники і словники підтверджують, що «*pās* "весь, кожен", відповідає і *omnis* і *totus*; натомість *òlos* "ціле" відповідає лише *totus*» (Ragon-Dain, p. 39). Семантику ускладнює ще й порядок слів, оскільки *pāsa pòlis*, як вважається, означає «все місто», *pāsa ḥ pòlis* – «все це місто», а *ḥ pāsa pòlis* – «ціле цього міста»; до того ж, є ще підсилювальна форма *ḥpas* «все загалом» і множина *ḥpantes* «всі без винятку, всі разом». Лексикон Ліддела, Скотта і Джонса вказує три значення збірного займенника *pās*, які англійською розрізняються так: *when used of a number, all; when used of one only, the whole; of the several persons in a number, every* «коли йдеться про кількість, всі; коли йдеться лише про одне, ціле, коли йдеться про декількох, кожен». Проте другий переклад вочевидь пасує також і для *òlos*: *whole, entire, complete in all its parts* «все, ціле, завершене в усіх своїх частинах» (SLJ, стаття «òlos»). Тож як уточнити розрізнення між *tò pān* і *tò òlon*?

Етимологія надає нам одну підказку щодо особливості *òlon*, яке передається англійським *whole* краще, ніж французькими *totalité* чи *ensemble*. *Òlos* походить від санскритського *sārva* – «цілий, неушкоджений», від якого походять також латинські прикметники *salvus* «здоровий, неушкоджений» (пор. формулу привітання *Salve* «здоров будь!») і *solidus* «масивний, повний, цілий»; звідси ж, безумовно, походять англійські *whole* «цілий», *holy* «святий», а також *hale* «здоровий, бацьорий» і *healthy* «здоровий, корисний для здоров'я». *Òlon* позначає ціле як таке, що є чимось більшим та іншим, ніж його складові. У Платоновому «Теететі» Сократ, взявши як приклад склад, ἡ συλλαβή (сουλ-лаβή – буквально «скоплене разом», як і латинське *con-ceptus*), прагне показати різницю між *tò òlon*, яке французькою я пропоную перекласти як *ensemble* (а не *totalité*, аби змінити словесну основу й запобігти плутанині), та *pān*, себто сукупністю (*l'ensemble*) SO, і *tò pān*, французькою *tout*, себто сумою двох елементів S і O:

ΣΩ. Ὅτι οὐ ἂν ἡ μέρη, τὸ ὅλον ἀνάγκη τὰ πάντα μέρη εἶναι. ἢ καὶ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν λέγεις γεγονὸς ἐν τι εἶδος ἕτερον τῶν πάντων μερῶν;

ΘΕΑΙ. Ἐγώ γε.

(...)

ΣΩ. Οὐκοῦν διαφέρει ἂν τὸ ὅλον τοῦ παντός, ὡς ὁ νῦν λόγος;

СОКРАТ: Адже якщо є частини, то цілому необхідно бути всіма цими частинами. Або ж ти кажеш, що ціле, яке постає з тих частин чимось одним, є іншим видом, ніж усі частини?

ТЕТЕТ: Аякже.

(...)

СОКРАТ: Отже, як випливає зі сказаного тепер, хіба «ціле» не відрізняється від «усього»?

SOCRATE: — *L'ensemble, dis-tu que c'est une certaine forme unique provenant des parties qui diffère de toutes les parties?*

THEËTHÈTE: — *Selon moi, oui.*

(...)

SOCRATE: — *L'ensemble différerait donc du tout, d'après ce que nous disons maintenant?*

Платон, *Teetm* 204a 7–10, 204b 7–8.

Не можна не зазначити, що цей фрагмент одразу надзвичайно ускладнюється вживанням множини: *Ti δὲ δῆ; τὰ πάντα καὶ τὸ πᾶν ἔσθ' ὅτι διαφέρει* «То як же, відрізняються “всі” і “все”?» – фр. *le total des parties et le tout, est-il possible que cela soit différent?* «підсумок частин і ціле, чи можливо, що це є різне?» [Diès: *la totalité et la somme* «загальність і сума»; Narcy: *l'ensemble et le total* «сукупність і ціле»] (204b 10–11), а також вживанням підсилювальної форми *τὸ τε πᾶν (...)* καὶ τὰ ἅπαντα «все ... й усі разом» (204d 1–2) [Diès: *la somme et la totalité* «сума й загальність»; Narcy: *le total et l'ensemble au complet* «ціле й цілковита сукупність»], що я пропоную перекладати французькою, встановивши відповідність *πᾶν – tout*, множина *ἅπαντα – total (des parties)*, множина *ἅπαντα – totalité* чи *totalisation (des parties)*.

Аристотель також бере як приклад склад на противагу «купі» (σῶρος), аби пояснити, що робить зі складеного ціле. Порівнюючи літери з елементами, що складають матерію (ὄλη), Аристотель називає той *εἶδος*, про який ішлося Сократу, «причиною того, що оце є склад» (αἰτίον γὰρ τοῦ εἶναι [...] τοῦ διὰ συλλαβῆν, див. *TO TI ἘΝ ΕΙΝΑΙ*), οὐσία, «усією/сутністю/субстанцією», тобто φύσις «природою» (φανεῖν ἂν [καὶ] αἰτή η̄ φύσις οὐσία, ἣ ἔστιν οὐ στοιχείων ἀλλ' ἀρχή «очевидно, що ця природа – причина, яка є не елементом, а началом», *Μεταφυσика Z*, 1041b 25–32; див. ПРИРОДА, ПРИНЦИП). Він же позначає як *τὸ σύνολον* [букв. «разом-ціле»] те, що зазвичай перекладають французькою як *le composé* «складене», хоча по суті йдеться про конкретного «індивіда», самого Сократа чи Каллія, складеного тією сукупністю форми та матерії, яку він деінде називає οὐσία πρώτη «перша усія [сутність/субстанція]» (пор. ἡ σύνολος οὐσία «сукупна усія» – 1037a 29; див. СУТНІСТЬ Ш, А, 1, і SUJET, вставка 1). Глава 26 п'ятої книги «*Μεταφυσικῆς*» дуже влучно уточнює різницю між *πᾶν* і *ὄλον*: *ἔτι τοῦ ποσού ἔχοντος δὲ ἀρχῆν καὶ μέσον καὶ ἔσχατον, ὧν μὲν μὴ ποιεῖ ἡ θέσις διαφορὰν, πᾶν λέγεται, ὧν δὲ ποιεῖ, ὄλον* «кількість, що має початок, середину і кінець, якщо те, як вона складена, не становить різниці, називається “все”, якщо ж становить, – “ціле» (1024a 1–3). Між тим, деякі речі можуть бути водночас *πᾶν* і *ὄλον*, як-от віск чи тканина, оскільки тут перестановка частин змінює μορφή «форму», але не φύσις «природу» (1024a 3–6). Однак очевидно, що саме такою є складеність душі й тіла, а також і сукупність частин самого тіла, яке є «цілісним» за визначенням: адже відокремлена від нього «частина» вже не буде сама собою, як-от рукою чи ногою, себто «органом», а збережеться лише її назва (див. *Πολιτικά* 1253a 20–21; пор., наприклад, *Про частини тварин*, 654b 14–17). Із цього можна побачити, як розрізнення *πᾶν/ὄλον*, позначаючи відповідно склад цілого і цілісність, складеність та органічність, породжує сильну й тривалу онтологічну модуляцію (пор., наприклад, її застосування Гайдеггером до *Da-Sein ySein und Zeit* [Бутті і часі], § 648).

Перевага *ὄλον* полягає у вищості скінченного над нескінченим, закритого над відкритим. Слідом за Парменідом (чиє «суще» є *ὄλον* «цілим» і *τετελεσμένον* «остаточним, довершеним») і всупереч Анаксимандру, атомізму та Епікуру, Аристотель формує «класичну» грецьку традицію розуміння цілого: *τὸ ἅπτερον* «нескінченне» є «не тим, зовні котрого нічого немає, а тим, зовні чого завжди щось є» (οὐ γὰρ οὐ μὴδὲν ἔξω, ἀλλ' οὐ αἰεὶ τι ἔξω ἐστί, τοῦτο ἅπτερόν ἐστιν, *Φізика* 207a 1–2); оскільки воно пов'язане з матерією, нестачею, відсутністю *τέλος* «завершення», з *δύναμις* «можливістю» (див. FORCE і ПРАКСИС), його за визначенням неможливо ані вимірити, ані пізнати.

Перевага цілісності дається ззнаки в усіх царинах. Приміром, в естетичній ціле вимагається правилами: краса полягає в тому, що трагедія відтворює *ὄλον* *πρᾶξις* «цілу подію», що має початок, середину, кінець і осяжний розмір (*ἔχουσης τι μέγεθος* – *Ποητικά* 1450b 24–25). У логіці ціле пов'язується з проблематикою *τὸ καθόλου* «загалом, у цілому» (раніше Аристотель писав *καθ' ὄλον* «стосовно цілого», *d'ensemble* [Bailly], *on the whole* [LSJ]), що аналітично співвідноситься з *καθ' ἕκαστον* «стосовно кожного», відповідно до класифікації цілого на початку глави 26 п'ятої книги «*Μεταφυσικῆς*» (див. УНІВЕРСАЛІЇ), але, на відміну від «кожного», саме «ціле» є предметом науки [*πᾶς γὰρ λόγος καὶ πᾶσα ἐπιστήμη τῶν καθόλου καὶ οὐ τῶν ἐσχατῶν* «адже будь-яке визначення й будь-яке пізнання стосується цілого, а не крайнього» – *Μεταφυσικά* 1059 b 25–26]. У політиці з приводу цілого можна побачити чітке протистояння платонізму та аристотелізму: Платонів поліс є *ὄλον*, ієрархічним організмом, який весь спрямований до єдиної мети, тоді як Аристотелева демократія – це *πᾶν*, і навіть *πᾶντες οἱ Ἀθηναῖοι* «всі афіняни», себто вся маса й суміш афінських мешканців (пор. В. Cassin, *De l'organisme au pique-nique*; див. ПОЛІС).

Цілоком очевидно, що розрізнення *πᾶν/ὄλον* походить з онтології, і саме в цій царині воно обговорюється найдокладніше. Стоїки, які завзято наголошували на органічності й системі, розвинули щодо *πᾶν/ὄλον* таку теорію: *τὸ ὄλον* позначає «космос», «світ», а *τὸ πᾶν* – водночас і «світ», і навколишню безтілесну порожнечу, що надає світові його місце, яке він має собою заповнити («У стоїків ціле [*παν*] відрізняється від всесвіту [*holon*]. Вони називають “всесвітом” світ [*ὄλον* μὲν (...) τὸν κόσμον; фр. *ils appellent “univers” le monde*], а “цілим” – світ разом із порожнечою [*πᾶν* δὲ μετὰ τοῦ κενού; фр. *et “tout” le monde avec le vide*])» SVF, II, 523, пор. Goldschmidt, p. 27–28). Тому *τὸ ὄλον* перекладають як *l'univers* (лат. *universus* – «весь, цілий», букв. «єдино обернений», себто «той, що обертається як одне»). Цей вибір є зрозумілим, бо акцентує єдність спільного *τέλος* (пор. в Аристотелевому *Про небо* характеристику *ὄλον* і *μόριον*, «частини», як «таких, що віднесені до одного» – *εἰς τὸ αὐτὸ φέρεται τὸ ὄλον καὶ τὸ μόριον*, 270a 4). Однак

переплетення різних традицій перекладу призводить тут до справжньої термінологічної плутанини. Зокрема, Цицерон, перекладаючи «Тимея», використовує *universitas*, навпаки, для відтворення *πάν* (пор. також «Про природу богів», де зустрічаються такі вислови як *de universitate rerum (...)* in eodem universo «про сукупність речей ... в тій же сукупності» – I, 120, та *mundum universon* «цілий світ / цілий всесвіт» II, 29–32). Подальше заплутування відбувається у сучасних перекладах з латини: приміром, у текстах Лукреція *omne* «все, ціле» і *summa* «сукупність, підсумок», без жодної системи, інколи в межах одного абзацу, перекладаються то як *tout* «все» (чи *Tout*), то як *univers* «всесвіт», *somme* «сума», *ensemble* «сукупність», *espace* «простір» тощо (пор., наприклад, переклади А. Ernout та J. Kany-Turpin для I, 706, 951–984, чи II, 1044–1096). На цьому тлі менше дивує той факт, що на світанку модерної доби, після всієї плутанини й перерозподілу смислів у протиставленні *πάν*/*δλον*, світ (*monde*) розглядався як закритий, а всесвіт (*univers*) – як нескінченний (А. Коурґе).

Барбара КАССЕН

БІБЛІОГРАФІЯ

CASSIN Barbara, «De l'organisme au pique-nique. Quel consensus pour quelle cité?», *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, 1992.

GOLDSCHMIDT Victor, *Le Système stoïcien et l'Idée de temps*, Vrin, 1953.

KOYRÉ Alexandre, *Du monde clos à l'univers infini*, PUF, 1962.

LUCRÈCE, *De la nature*, éd. et trad. fr. A. Ernout, *Les Belles Lettres*, «CUF», 1966; trad. fr. J. Kany-Turpin, Aubier, 1993.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

LSJ: LIDDELL Henry G., SCOTT Robert et JONES Henry S., *A Greek-English Lexicon*, 9 e éd., Oxford, Clarendon Press, 1925–1940; A Supplement, éd. E.A. Berber, 1968.

RAGON Éloi, *Grammaire grecque*, entièrement refondue par A. Dain, J. de Foucault, P. Poulain, 5 e éd., J. de Gigord, 1957.

SVF: ARNIM Johannes von, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, 1903–1905, rééd. 4 vol., Stuttgart, Teubner, 1964; *Stoici antichi: tutti i frammenti*, trad. it. et éd. bilingue R. Radice, Milan, Rusconi, 1998.

Баумґартен у 1743 році дав латиною таке визначення:

Mundus (universum, παν [πάν]) est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius.

Світ (всесвіт, *παν*) є серією (множиною, цілим) дійсних скінченностей, яка не є частиною чогось іншого.

Baumgarten, *Metaphysica*, II, § 354.

а Крузіус, двома роками пізніше, визначив німецькою:

...Eine Welt heißt eine solche reale Verknüpfung endlicher Dinge, welche nicht selbst wiederum ein Teil von einer andern ist, zu welcher sie vermittelt einer realen Verknüpfung gehörte.

...Світ означає такий реальний зв'язок скінченних речей, який сам не є, своєю чергою, частиною чогось іншого, до чого він належав би через якийсь реальний зв'язок.

Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunft*, § 350.

Mundus відтепер може визначатися як *totum quod non est pars* «ціле, що не є [своєю чергою]

частиною», як це зроблене в Кантовій дисертації 1770 року, перша частина якої має назву *De notione mundi generatim* [Про ідею світу загалом]:

In composito substantiali, quemadmodum analysis non terminatur, nisi parte quae non est totum, h.e. SIMPLICI: ita synthesis non nisi toto quod non est pars.

Щодо субстанційного складу, аналіз також не завершується, допоки не сягне частини, що не є цілим, себто [сягне] ПРОСТОГО: так само, синтез [не завершується] допоки не сягне цілого, яке не є частиною.

Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii*, *Dissertation*, Sectio I, § 1.

Другий параграф цієї ж дисертації Канта називає три «моменти», які складають «світ»: *materia, forma, universitas* «матерія, форма, сукупність»; ця остання визначається як *omnitudo compositum absoluta* «абсолютне ціле співчастин», яке є, згідно з уславленою формулою, «хрестом філософів»:

Nam statuum universi in aeternum sibi succedentium nunquam absolvenda series, quomodo redigi possit in

Totum, omnes omnino vicissitudines comprehendens, agere concipi potest.

Позаяк стани всесвіту, довічно змінюючи одне одного, ніколи не дійдуть завершеної серії, яку можна звести у Ціле, важко спромогтися уявити собі охоплення всього цього чергування загалом.

Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii*, Dissertation, Sectio 1, § 2.III.

Те, що «вирішальна» складність, притаманна так визначеному поняттю «світ», міститься у його третій складовій, а саме *universitas*, добре показує, що проблема «світу» є насправді проблемою *всесвіту* (*l'univers*), якому «світ» віднині буде протиставлятися і який може позначатися як *tout l'univers* «весь всесвіт» (Ляйбніц), або, наприклад, як *cette vicissitude continue qui fait la beauté de l'univers* «цей безперервний перебіг, що становить красу всесвіту» (Мальбранш, *Éclaircissements sur la Recherche de la vérité*, XV, *Œuvres complètes*, t. 3, p. 218). Інакше кажучи, проблему становить не стільки «світ», скільки *universitas mundi* «тотальність [всесвітність] світу» – принаймні в латиномовних текстах Канта.

IV. НІМЕЦЬКІ ПРИГОДИ «WELT»

Інакше сталося з німецькомовними текстами Канта, де він, встановлюючи рівнозначність антропології (нім. *Menschenkunde*, буквально – «люднознавство») та «знання світу» (нім. *Weltkenntnis*) і спираючись при цьому на особливості німецької мови (яка, на відміну від латини, була його рідною), наголосив на екзистенційному значенні *Welt* (яке відчувається також у старофранцузькому *toz li mon* у Комміна [Філіп де Коммін, 1447–1511], сучасному французькому *tout le monde* «весь світ, всі люди, кожен», *chacun* «кожен, кожний», або креольському *timoun* «дити» [букв. «маленький світ»]; від XVI століття французьке *du monde* означає «люди», і те саме значення має слово «космос» у сучасній грецькій мові).

Noch sind die Ausdrücke: die Welt kennen und Welt haben in ihrer Bedeutung ziemlich weit auseinander: indem der Eine nur das Spiel versteht, dem er zugehört hat, der Andere aber mitgespielt hat.

Крім того, ці вислови, «знати світ» і «мати світ», є за своїм значенням доволі далекими один від одного: видно, що в першому прикладі гру лише розуміють, тоді як у другому прикладі у грі беруть участь.

Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Vorrede*, in AK, Bd. 8, s. 120.

У Кантовій двомовності *mundus* набуває переважно космологічного значення (= *universitas mundi*), тоді як *Welt* орієнтується на антропологічне та екзистенційне, а також космополітичне значення (людина розглядається ним як *Weltbürger*

«громадянин світу», космополіт). Певну іронію історії можна вбачати у тому факті, що, як зазначив сам же Кант, не що інше як французьке розуміння *monde* вплинуло на значення німецького *Welt*, котре у свій спосіб врахувало й залагодило дистанцію, що колись відокремила латинське *mundus*, аж до його схоластичного вжитку, від французького *monde* у мові ранньомодерної доби:

Welt haben, heißt Maximen haben und große Muster nachahmen. Es kommt aus dem Französischen.

«Мати світ [світськість]» означає мати норми поведінки та імітувати великі взірці. Це прийшло з французької.

Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants. Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken, A. Kowalewski (Hrsg.), Hildesheim, Olms, 1965, s. 71.

Отже, слід утриматися від перекладу цього *Welt haben*, як це зробив Мішель Фуко і за його прикладом Анрі Корбен, як *avoir les usages du monde* «мати світські звичаї», оскільки сам Кант привернув нашу увагу до того, що німецьке *Welt haben* с калькою французького *avoir du monde* (щодо еквівалентності *avoir du monde* і *savoir son monde*, себто «знати, як жити й поводитися у світі», див. словник Littré, стаття «monde», значення 19, де цитуються Марі де Севіньє, Мольєр, Сен-Симон, Жан-Жак Повер).

Після того, як *monde* втратило значення тотальності, яке відійшло до *univers*, стало можливим розрізнити різні «світи» як різні способи ставлення до світу:

Mais de quoi jouissais-je enfin quand j'étais seul? de moi, de l'univers entier, de tout ce qui est, de tout ce qui peut être, de tout ce qu'a de beau le monde sensible, et d'imaginable le monde intellectuel.

Та з чого я, зрештою, радів, коли був на самоті? Із самого себе, з цілого всесвіту, з усього, що є, з усього, що може бути, з усього, що має красу чуттєвого світу, і з уявного інтелектуального світу.

Rousseau, *Troisième Lettre à M. de Malesherbes*, apud Littré, s.v., sens 19.

Множина світів не залишилася без наслідків і для змісту поняття світу, яке відгепер вже не могло визначатися як *universitas mundi* в оптиці «множинності світів», бодай лише можливих чи уявних (Ляйбніц, Фонтенель). Обмежитися тим, щоби «знати світ», *die Welt kennen*, означало відмовитися брати в ньому участь, а натомість відсторонитися від світу, що відтак перетворювався на видовище, на сцену, з якої можна піти на власний розсуд, відповідно до барокового топосу (Шекспір, Корнель) світу як театру – що відбулося навіть і у Декарта: *ego, hoc mundi theatrum conscencurus, in quo*

hactenus spectator exstiti «я зійшов на цей театр світу, в якому досі виступав глядачем» (Descartes, *Cogitationes privatae, Œuvres complètes*, t. 10, p. 212).

Звідси походить розрізнення, встановлене в «Кригиці чистого розуму» (А 840 – В 868), між філософією відповідно до *Schulbegriff* = *in sensu scolastico* «шкільного поняття = у схоластичному сенсі» та відповідно до *Weltbegriff* = *in sensu cosmico* «світового поняття = у космічному сенсі», себто «поняття, яке стосується того, що необхідно цікавить кожного» (пер. І. Бурковського, с. 474).

V. «WELT» I «WELTEN»: ВІД ІМЕННИКА ДО ДІЄСЛОВА (ГАЙДЕГГЕР)

Таким чином, *Welt* висвітлюється у Канта, за допомоги французького *monde*, в його антропологічному значенні, пов'язаному з латинським *mundus*, зокрема, в його Августинівому вжитку, і через це знов нагадує нам новозавітне значення (або новозавітні значення) грецького *κόσμος* (зокрема, у текстах євангеліста Йоана). Саме звідси походить Гайдеггерове зближення *κόσμος*, *mundus* та *Welt*, в яких звичай убачають більше різниці, ніж спільності:

(...) *Liegt das metaphysische Wesentliche der mehr oder weniger klar abgehobenen Bedeutung von κόσμος, mundus, Welt darin, daß sie auf die Auslegung des menschlichen Daseins in seinem Bezug zum Seienden im Ganzen abzielt.*

... Метафізичне суттєве полягає у більш-менш ясно виявленому значенні *κόσμος*, *mundus*, і *Welt*, яким є прояснення таумачення людського буття-тут у його ставленні до суцього загалом.

Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, GA, Bd. 9, s. 155-156.

Водночас у цьому ж творі Гайдеггер у незвичний спосіб коментує особливе значення *Welt*, звертаючи увагу читача на тонку співзвучність *walten/welten* «панувати/проявляти себе [чи розгортати-ся] як світ»: *Welt ist nie, sondern weltet* «світ ніколи

не є, а *swimue*» (GA, Bd. 9, s. 164). Тут пригадується вислів Нерваля *Le monde amonde* «світній світ» (Nerval, *Œuvres complètes*, Gallimard, «La Pléiade», t. 2, p. 848).

Гайдеггер ризикнув запровадити слово *welten* у 1919 році, наче перетворюючи *Welt* на віддієслівний іменник:

In einer Umwelt lebend, bedeutet es mir überall und immer, es ist alles welthaft, «es weltet», was nicht zusammenfällt mit dem «es wertet».

«Жити у навколишньому світі» повсюдно та завжди означає, що все просякнуте світом, «світує», що [за всієї співзвучності] не збігається [за значенням] із «вартує».

Heidegger, GA, Bd. 56/57, s. 73.

Як зазначає Ф.-В. фон Герман (Herrmann, *Hermeneutik*, s. 43), *welten* не є, власне кажучи, неологізмом Гайдеггера: це слово, що на той час уже вийшло з ужитку, колись означало «вести добре життя». Тож Гайдеггер не вигадував це слово, а перетлумачив його у значно ширшому сенсі.

У «Бутті і часі» (1927) *Welt* стає екзистенціалом, тобто онтологічною структурою людського існування. Цей крок є водночас і радикалізацією «антропологічного» сенсу (хоча екзистенційна аналітика й не бажає бути антропологією), що виник у Новому Завіті, а згодом був наголошений Кантом, і емансипацією поняття світу стосовно поняття всесвіту [*univers*]. У лекційному курсі 1929/1930 років (GA, Bd. 29–30, § 42, s. 261 і далі) камінь називається *weltlos* «позбавленим світу», тварина *weltarm* «лише трохи наділеною світом», а людська істота *weltbildend* «такою, що формує (творить) світ».

♦ Див. вставку 3.

Паскаль ДАВІД

Переклад Олексія Панича
За редакції Андрія Баумейстера

3

«Umwelt»: про екологію та зв'язки суцього

Слово *Umwelt*, яке завдяки екології увійшло в моду в сенсі «навколишнього середовища», «довкілля» (разом із контрастом *Umweltschutz/Umweltverschmutzung* «охорона/забруднення довкілля»), з'явилось близько 1800 року в оді Барресена [Jens Immanuel Baggesen, 1764–1826]. Згодом воно було підхоплене Кампе [Joachim Heinrich Campe, 1746–1818] і, за свідченням Далерупа [Karl Verner Hognemann Dahlerup, 1859–1938], відтворене данською як запозичення з німецької не пізніше 1822 року у вигляді *omverden*. Проте повноправне входження слова *Umwelt* у німецьку мову відбулося завдяки Гете. Відтоді воно означало *die den Menschen umgebende Welt* «світ, що оточує людину» (словник братів Грім, стаття «Umwelt»); префікс *um-* при цьому розуміли в сенсі латинського *circum* «навколо, довкола», тож *Umwelt* таумачили як *umgebende Welt* «навколишній світ», «довкілля».

Втім, у Гайдеггера префікс *um-* отримав також інтенційне значення, подібне до значення вислову *um zu* «задля, з метою», і через це надав «світові» значення нашої з ним безперервної пов'язаності у щоденному перебігу стосунків із сущим.

Що ж до нефілософського значення, *Umwelt* може бути одним із претендентів на переклад німецькою французького *milieu* «середина, оточення, [навколишнє] середовище».

БІБЛІОГРАФІЯ

BAUMGARTEN Alexander Gottlieb, *Metaphysica* [1743], Hildesheim, Olms, 1982.

BRAGUE Rémi, *La Sagesse du monde*, Fayard, 1999.

– *Aristote et la question du monde*, PUF, 1988.

BULTMANN Rudolf, *Theologie des Neuen Testaments* [1948], Tübingen, J.C.B. Mohr UTB (Paul Siebeck), 1953/1984.

CRUSIUS Christian August, *Entwurf der notwendigen Vernunft – Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengesetzt werden*, Leipzig, 1745, repr. Hildesheim, Olms, 1964.

DESCARTES René, *Cogitationes privatae*, *Œuvres complètes*, t. 10, Vrin-CNRS, 1974.

HEIDEGGER Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, in *Gesamtausgabe (GA)*, Bd. 29/30, Frankfurt, Klostermann, 1983; trad. fr. D. Panis, Gallimard, 1992.

– *Introduction à la Métaphysique, cours du semestre d'été 1935*, Niemeyn, 1952, trad. fr. G. Kahn, Gallimard, 1967.

– *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt, Klostermann, 1977; trad. fr. F. Vezin, Gallimard, 1986.

– *Vom Wesen des Grundes*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt, Klostermann, 1976; trad. fr. H. Corbin, Gallimard, 1938, repris in *Questions I*, Gallimard, 1968.

– *Zur Bestimmung der Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, Frankfurt, Klostermann, 1987.

HERRMANN Friedrich Wilhelm von, *Hermeneutik und Reflexion*, Frankfurt, Klostermann, 2000.

KANT Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. fr. M. Foucault, Vrin, 1984.

– *Dissertation de 1770*, trad. fr. P. Mouy, Vrin, 1976.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Théodicée*, Aubier, 1962.

LUBAC Henri de, *Catholicisme*, Cerf, 1952.

MALEBRANCHE Nicolas, *Éclaircissements sur la recherche de la vérité*, in *Œuvres complètes*, t. 3, Vrin-CNRS, 1976.

SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von, *Philosophie de la Révélation*, trad. fr. J.-F. Courtine et J.-F. Marquet (dir.), PUF, 1989 (t. 1), 1991 (t. 2), 1994 (t. 3).

КАНТ Іммануїл, *Критика чистого розуму* / Переклад І. Бурковського. – Київ: Юніверс, 2000.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

DHLF: REY Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 3 vol., Le Robert, 1992.

ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* [1932], 4-e éd. augm. J. André, Klincksieck, 1994.

GRIMM Jacob et Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1854, repr. München, Deutscher Taschenbuch, 1984.

LITTRÉ Émile, *Dictionnaire de la langue française*, 4 vol., Hachette, 1872-1877.

ПРИМІТКИ ПЕРЕКЛАДАЧА

¹ Йдеться про двадцять другий параграф «Вступу до метафізики», в якому Гайдеггер розрізняє три кореневих основи слова «буття» в європейських мовах: (1) *es* (санскритське *asus*); (2) індогерманське *bhu, bheu*; (3) староіндійське *vasami*, якому відповідає німецьке *wesan* – О.П.

II. ПІЗНАННЯ ТА ЕПІСТЕМОЛОГІЯ

АБСТРАКЦІЯ, АБСТРАКТНИЙ

гр.	ἀφαίρεσις
лат.	abstractio, ablatio, absolutio, abnegatio; separata, abstracta
англ.	abstraction; abstracta, abstract entities
нім.	Abstraktion, Entbildung
фр.	abstraction, abstraits

► CATÉGORIE, ЕРОКНĒ, СУТНІСТЬ, FICTION, IMAGINATION, INTELLECTUS, INTENTION, NĒGATION, РЕАЛЬНІСТЬ, RES, RIEN, SEIN, SUJET, УНІВЕРСАЛІЇ

Значення терміна абстракція не становить проблеми у формальній логіці, де абстракцією називають логічну операцію, що дає змогу, застосувавши «абстрактор», сформувати вислів, що називається «абстрактним», на основі іншого вислову, що містить одну чи декілька змінних величин. Однак значно важче впорядкувати семантичне поле цього терміна у філософії та теорії пізнання. Коли Кондильяк у «Мистецтві мислити» (Condillac, L' Art de penser, I, VIII, p. 742) викриває «похибку реалізації абстрактних понять» і вимагає, «зادля уникнення цієї незручності», наново звернутися «до виникнення всіх наших абстрактних понять», «засобу, що залишається невідомим серед філософів», «які прагнуть замінити його визначеннями», він має на увазі зовсім не те, що Аристотель іменує «абстрактними сутностями» (фр. êtres abstraits) або «абстрагованими» (τὰ ἐξ ἀφαίρεσεως), тобто форми, якими користується математична наука, «як такими, що відволікаються/абстрагуються від тіла» (Про душу, 403b 14–15), як і не те, що має на увазі Псевдо-Діонісій Ареопіт, закликаючи піднятися в думці до над-суцього διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαίρεσεως «через абстрагування/відволікання від усього суцього» (Про божественні імена, 117 2; Містична теологія, 145 4–7). Отже, коли йдеться про «абстракцію», варто розрізняти проблему формування абстрактних ідей, наскільки це стосується проблеми універсалії; проблему існування чи не існування загальних об'єктів; а також проблему застосування абстрагуювального заперечення в логічній, епістемологічній, теологічній та інших царинах. Ця широка палітра терміна абстракція добре відбивається в ужитку сучасних англійських термінів abstracta і abstract entities, які є більш-менш синонімічними з терміном «універсалії» й охоплюють математичні об'єкти (числа, класи, множини), геометричні фігури, твердження, властивості та зв'язки. І хоча англомовна історіографія до певної міри тяжіє до виведення історії «абстракцій» з Платонових ідей чи форм, які є реальними, але не перебувають у часі та просторі, хоча й втілюються часово-просторовими об'єктами, видається більш точним зарезервувати цей термін для «аристотелівської» онтології, коли вона розрізняє, як це робилося за доби середньовіччя, сутності «окремі» (separata) й «абстрактні» (abstracta).

I. «ΕΠΑΓΩΓΗ» I «ΑΦΑΙΡΕΣΙΣ»: ДВІ МОДЕЛІ АБСТРАГУВАННЯ ЗА АРИСТОТЕЛЕМ

В аристотелізмі наявні дві моделі абстрагування. Перша – це «абстрагуювальна індукція» (ἐπαγωγή), яку Аристотель описує так:

Ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλᾶκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία·

αἱ γὰρ πολλαὶ μνήμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν. ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλὰ, ὃ ἂν ἐν ἄλλοισιν ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμη, ἔαν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἔαν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμη.

Отже, з відчуття виникає згадка, як ми говоримо, а зі згадки того самого, що повторюється багато разів, –

досвіду, оскільки багато згадок і є чисельно єдиним досвідом. З досвіду ж, або з усього загального, що міститься в душі, як єдине поряд із множиною, що є одним і тим самим у всіх тих [речах], – початок вміння і знання: вміння – коли йдеться про виникнення, знання – коли йдеться про суще.

Аристотель, *Друга Аналітика* 100а 3–9
(книга II, глава 19).

Друга модель є моделлю математичної (насамперед геометричної) абстракції, яка полягає не у «збиранні» (ἐπάγειν) подібних елементів, щоб підвести їх під єдине поняття, а в «позбав-

ленні» (ἀφαίρεισθαι) образу чи репрезентації речі індивідуальних (істотним чином, матеріальних) ознак.

Конфлікт між цими двома моделями є постійним структурним тягарем аристотелізму, наслідки якого даються взнаки упродовж всього середньовіччя. Філософи невпинно балансують тут між «накладанням» подібностей (основи «номіналізму схожості») та нейтралізацією індивідуальних ознак, що не є властивими типу; деякі з авторів шукають між цими двома крайнощами неймовірних форм компромісу.

♦ Див. вставку 1.

1

Ἀφαίρεσις/Entbildung/ «абстрагуюче заперечення» в містичній теології

► BILD

У неоплатонізмі слово ἀφαίρεσις набуває містичного чи принаймні духовного значення. Воно з'являється у творах Псевдо-Діонісія Ареопагіта, де визначається як «непізнаване пізнання» (що відповідає *docta ignorantia* Миколая Кузанського):

τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γινῶναι καὶ τὸν ὑπερουσίον ὑπερουσίως ὑμῆσαι διὰ τῆς πάντων τῶν ὄντων ἀφαίρεσεως, ὡς περ οἱ αὐτοφύεες ἀγάλμα ποιοῦντες ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθούντα τῇ καθαρά τῷ κρυφίου θεᾶ κωλύματα καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαίρεσει μόνῃ τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος.

Адже це означає насправді побачити та пізнати і над-сутнісно уславити Над-сущого через відняття всього сущого, як ті, що створюють [ніби] самородну статую, забираючи всі зовні накладені перешкоди чистому спогляданню прихованого й лише цим відняттям даючи прихованій красі змогу явитися самій від себе.

Псевдо-Діонісій Ареопагіт, *Про містичну теологію*, 2, 1025 В.

Приклад із «внутрішньою статуєю» в цьому ж контексті знаходимо також у Плотина:

Πῶς ἂν οὖν ἴδοις ψυχὴν ἀγαθὴν οἷον τὸ κάλλος ἔχει; Ἄναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἴδε· κἀν μὴ πω σαυτὸν ἴδης καλόν, οἷα ποιητὴς ἀγάλματος, ὃ δὲ καλὸν γενέσθαι, τὸ μὲν ἀφαίρει, τὸ δὲ ἀλέξεσε, τὸ δὲ λείον, τὸ δὲ καθαρὸν ἐποίησεν, ἕως ἔδειξε καλὸν ἐπὶ τῷ ἀγάλματι πρόσωπον, οὕτω καὶ σὺ ἀφαίρει ὅσα περιττὰ καὶ ἀπεύθυνε ὅσα σκολιά, ὅσα σκοτεινὰ καθαίρων ἐργάζου εἶναι λαμπρὰ καὶ μὴ παύση τεκταίνων τὸ σὸν ἀγάμμα, ἕως ἂν ἐκλάμψῃ σοι τῆς ἀρετῆς ἡ θεοειδὴς ἀγλαία.

Тож як би ти міг побачити добру душу, що має красу? Звернись до себе самого і побач. І якщо не побачиш ще себе красивим, то, як митець статуї, що має бути красивою, те віднімає [ἀφαίρει], а те сколює, те робить гладким, а те – чистим, допоки на статуї не з'явиться красиве обличчя; так і ти віднімай [ἀφαίρει] усе зайве і випрямляй усе криве, все темне, очищуючи, роби світлим і не припиняй майструвати свою статую, допоки не засяє тобі богоподібна радість чесноти.

Плотин, *Еннеади* I, 6, 9, 6–15.

Якщо переклад ἀφαίρεσις як «абстрагуювальне заперечення» може видатися неоднозначним, то середньовічна латина пропонує принаймні чотири терміна – *ablatio*, *abstractio*, *absolutio*, *abnegatio*, – які відповідають різним значенням грецького слова (віднімання (видалення), абстрагування, відсікання, заперечення). У латинських версіях «Містичної теології» застосовується термін *ablatio*, щоб передати (а) πάντων τῶν ὄντων ἀφαίρεσεως «віднімання всього сущого» і (б) καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῇ ἀφαίρεσει μόνῃ «лише цим відніманням ... самій від себе». Гіладуїн: (а) *per omnium existencium ablationem* «через видалення всього існування», (б) *et hoc in sui ipsius ablatione sola* «і так у самій собі одним відніманням». Йоан Скот Еріугена: (а) *per omnium existentium ablationem*; (б) *et ipsam in seipsa ablatione sola* «і сама в собі одним відніманням». Йоан Сарацін [Johannes Sarracenus]: (а) *per omnium existentium ablationem*; (б) *et ipsam in se ipsa ablatione sola*. Роберт Гроссетест: (а) *per omnium entium ablationem*; (б) *et ipsam in se ipsa ablatione sola*. У народних мовах цей фрагмент породжує кілька примітивних формул. Зокрема, у Майстера Екгарта латинське *ablatio* передається середньовісньонімецьким *Entbildung*. Ідеться не так про переклад – адже *ablatio* не «має на увазі» *Entbildung*, – як про відтворення проблематики ἀφαίρεσις у новому контексті образу та «форми» за посередництвом терміна *ablatio* та його латинських синонімів. Позбавлення всіх образів, оголення душі в акті «заперечної» аскези, переборювання мови та розумових ідолів – усе це з'єднується в терміні *Entbildung*, який настільки спантелечив інквізиторів, що від часів процесу над Екгартом він буде відтворюватися латинською перифразою *imagine denudari* «оголення виображення».

II. ПЕРИПАТЕТИЧНА ТЕОРІЯ ΑΦΑΙΡΕΣΙΣ ΤΑ Ή ΣΕΡΕΔΝΉΟΒΙΧΝΕ «ΑΒ- ΣΤΡΑΚΤΙΟΝΙΣΤΣΚΕ» ΠΡΟΔΟΒΧΕΝΝΑ

A. Класифікація наук

У трактаті *Про небо* (III, 1, 299a 15–17) термін, що французькою перекладається як *abstraction* [ідеться про ἀφαίρεσις – «позбавлення, віднімання, відволікання, абстрагування/абстракція»], вживається Аристотелем на протипагу термінові πρὸςθεσις «додавання, приєднання, складання», щоб відізнити «математичні об'єкти», τὰ ἐξ ἀφαίρεσέωσ (буквально «ті, що [походять] від віднімання»), від «фізичних об'єктів», τὰ ἐξ πρὸςθέσεωσ (буквально, «ті, що [походять] від складання»). Проте як саме інтелект «пізнає абстракції», Аристотель пояснює лише у трактаті «Про душу», книга III, глава 7:

τὰ δὲ ἐν ἀφαίρεσει λεγόμενα νοεῖ ὡσπερ ἂν εἴ τὸ σιμὸν, ἢ μὲν σιμὸν, οὐ κεχωρισμένωσ, ἢ δὲ κοῖλον εἴ τις ἐνόει ἐνεργεῖα, ἂνευ τῆσ σαρκὸσ ἂν ἐνόει ἐν ἡ τὸ κοῖλον οὐτω τὰ μαθηματικά, οὐ κεχωρισμένα ὡс κεχωρισμένα νοεῖ.

А так зване «у відніманні» [ум] мислить, як кирпате: як [власне] кирпате [він мислить його] не окремо [від тіла], а як угнутість – він неначе мислить його дійсно без тої плоти, в якій [перебуває ця] вгнутість. Так і математичні [предмети], не відокремлені [від тіла], він мислить як відокремлені.

Аристотель, *Про душу*, 431b 12–16 (гр. текст за: Aristotle, *De anima*... by R. D. Hicks, Cambridge, 1907).

У латинському перекладі «Середнього коментарю» Аверроеса на трактат «Про душу», зробленому Міхаелом Скотом [Michael Scotus, 1175–1232?], вислови, вжиті в грецькому тексті у фрагментах 429b 18–22 та 431b 12–16 (книга III, глави 4 та 7), перекладаються відповідно як «речі, що існують в *матезисі*» та «речі, про які говориться заперечно» [з фр. пер.]. Аверроес зауважує, що під «речами, про які говориться заперечно», Аристотель розуміє «математичні», а «заперечення» означає «відокремлення від матерії»; оскільки ж «заперечення» разом із «від'єднанням», «видаленням», «відокремленням», «вирахуванням» та «абстракцією» є одним із можливих значень грецького ἀφαίρεσις, тлумачення Аверроеса призводить до окреслення думки Аристотеля за допомогою своєрідного рівняння: «сутності, про які говориться заперечно = сутності, відокремлені від матерії = математичні сутності».

Водночас математичні сутності є не єдиним різновидом абстракцій. Так само сюди зараховують універсалії, особливо універсалії роду, виду та відмінності. Але як, виходячи з абстракції, розізнити математичні сутності та універсалії? Ця проблема привертає увагу коментаторів та інтерпретаторів Аристотеля від античності до середньовіччя.

Теоретичні науки, як їх визначає «Метафізика» (книга VI, глава I), дають змогу визначати їх, поєднуючи різні основи класифікації: з одного боку, як такі, що стосуються «рухомих»/«нерухомих» суцущих, а з іншого – як такі, що стосуються суцущих, «відокремлених»/«не відокремлених» від матерії:

εἰ δὲ τί ἐστιν αἰδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερόν ὅτι θεωρητικῆσ τὸ γνῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆσ γε (περὶ κινήτων γάρ τινων ἡ φυσική) οὐδὲ μαθηματικῆσ, ἀλλὰ πρὸτεράσ ἀμφοῖν. ἢ μὲν γάρ φυσική περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆσ δὲ μαθηματικῆσ ἐνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσωσ ἀλλ' ὡс ἐν ὕλη· ἢ δὲ πρῶτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα.

Якщо ж є щось вічне, нерухоме і окреме [= самосуцше], [його] вочевидь [належить] пізнати умоглядній [науці], а ніяк не природничій (бо природнича [займається] чимось рухомими) і не математиці, а тій, що переує цим обом. Справді, природнича [наука займається] окремим [= самосуццими], але не нерухомим, а деякі [галузі] математики [займаються] хоч і нерухомим, та, здається, не окремим [= самосуццими], а таким, що [існує] ніби в матерії; перша ж [наука займається] окремим і нерухомим.

Аристотель, *Метафізика* 1026a 10–16.

У XIII столітті анонімний підручник з філософії, *Philosophica disciplina*, подав цей самий потрійний поділ на метафізику, математику та фізику в порядку перехресного «відокремлення», визначеного «онтологічною вартістю» їхніх об'єктів. Порядок, що відтоді став загальноприйнятим, встановлює таку ієрархію трьох дисциплін: фізика, математика, метафізика.

Речі (...), які вивчає умоглядна філософія, або поєднані з рухом і матерією відповідно до буття й пізнання, або поєднані щодо буття, але не до пізнання, або цілком відокремлені. Якщо вони розглядаються у перший спосіб, це філософія природи; якщо у другий – це математика, якщо у третій – це метафізика. І ось чому є лише три умоглядних науки про речі.

Philosophica disciplina, éd. C. Lafleur, dans C. Lafleur, *Quatre Introductions à la philosophie au XIII e siècle*, Vrin, 1988, p. 261, 73–78. (з фр. пер.)

Хоч би якою була прийнята класифікація, один факт видається незаперечним: метафізика стосується «окремих/самосуццих» сутностей (окремих субстанцій чи Інтелігентій, Бога, «Мислення про Мислення» і навіть інтелектів, що, за традицією, звуться «пойетичними» чи «дієвими» та «гілічними» чи «можливими»); математика ж стосується «абстрактних» сутностей. Однак де в цьому поділі місце для універсалій? Епохальну відповідь дає Александр Афродизійський: він формулює вчення, яке стало перипатетичною вуальгою і яке модерні інтерпретатори будуть позначати терміном «абстракціонізм».

Б. «Абстракціонізм»

Відправною точкою «абстракціонізму» є теза, виведена з трактату «Про душу» (III, 7, 431b 12–16), згідно з якою абстрагування – це розумова операція, яка полягає в мисленні як відокремлених від матерії тих речей, які насправді не є відокремленими від матерії. Цю тему докладно розвивають два тексти Александра, «Про душу» (Περὶ Ψυχῆς; лат. *De anima liber cum mantissa*, ed. I. Bruns, Berlin, Reimer, 1887, p. 85, 11–25) і «Фізичні та етичні проблеми» (Φυσικῶν Σχολικῶν Ἀποριῶν, Σχολικῶν Ἠθικῶν Ἀποριῶν, лат. *Quaestiones naturales et morales*, 1.25 ed. I. Bruns, Berlin, Reimer, 1892, p. 39, 9–17; англ. переклад R. Sharples, London, Duckworth, 1992, p. 82–83), в контексті протиставлення «самостійних безтілесних нематеріальних форм» (для Александра це окремий/самосуший Інтелект, нерухомий первинний рушій) і «форм, що пов'язані з матерією». Форми, пов'язані з матерією, не є інтелегібельними «самі по собі», а стають інтелегібельними завдяки інтелекту, який відокремлює їх від матерії в думці і сприймає їх так, як ніби вони існують самі по собі. Теза Александра насамперед стосується не «математичних» об'єктів, а всіх видів так званих «матеріальних» форм (себто таких, що пов'язані з матерією). Це узагальнення теорії з «Про душу» III, 7, але поза межами контексту математики, чи, радше, геометрії. Подібне узагальнення, «абстракціонізм», уможливилось через те, що геометричні інтелегібельні сутності не просто стали частиною абстрактних інтелегібельних сутностей загалом, а й здебільшого функціонували як приклади абстрактних інтелегібельних сутностей.

Засаднича теоретична ідея «абстракціонізму» стосується способу буття абстрактних універсалій. Александр заявляє її наступним чином: універсальне, що є в усіх конкретних речах, є не в той спосіб, у який воно пізнається. Отже, універсальне має два способи буття: один у речах, а другий у пізнанні. Ця подвійність відповідає схоластичному розрізненню між універсальним *in re* «в речах» і універсальним *post rem* «після речей». Складається враження, що тут заявлено різницю між «буттям» та «існуванням», значення і смисла якої ще очікують на історичне уточнення і яку той же Александр загалом виражає своїм зауваженням, що універсалії мають «буття» (εἶναι) в думці та ὑπόστασις [самостійне існування] (*Quaestiones naturales et morales*, ed. I. Bruns, p. 59, 7–8; *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, ed. M. Wallies, CAG, II, 2, p. 335) чи ὑπαρξις [існування] (*De anima liber cum mantissa*, ed. I. Bruns, p. 90) в конкретних речах (див. СУЖЕТ та СУТНІСТЬ).

На світанку середньовіччя Боецій, латинський перекладач і коментатор Аристотеля, сформулював другу засадничу тезу абстракціонізму, пояснюючи, що «все те, що, будучи відокремленим від підмета [субстрату], пізнається нами не так, як коли воно має підмет [субстрат], не є необхідно хибним та порожнім» (*Non enim necesse esse dicimus*

omnem intellectum qui ex subjecto quidem sit, non tamen ut sese ipsum subjectum habet, falsum et vacuum videri; PG, t. 64, col. 84B11–14). Проблему, порушену цим зауваженням, аристотеліки XIII століття сформулюють у вигляді схоластичного афоризму *Abstrahentium non est mendacium* «абстраговане не є оманюю». Боецій же формулював свою тезу в контексті неоплатонічного протиставлення автентичних понять (що мають основу в реальності) і понять порожніх чи хибних. Таким чином, тут перехреснюються шляхи абстракції та вигадки, відповідно до схеми аргументації, яка тривала аж до модерної доби. Для Боеція «хибна думка» виникає, лише коли в думці з'єднуються речі, які не можуть існувати «природно поєднаними». У цьому разі, справді, поняття, здобуте з такого поєднання, є «хибним». Це стається, коли, наприклад, хтось з'єднує в уяві людину та коня й отримує кентавра (традиційний приклад φαντασία «вигадки» у грецьких коментаторів):

Si enim quis componat atque conjungat intellectu id quod natura jungi non patitur, illud falsum esse nullus ignorat: ut si quis equum atque hominem jungat imaginatione, atque effigiet Centaurum.

Справді, якщо хтось складе чи поєднає в думці те, чия природа не терпить з'єднання, усі зрозуміють, що це хибно; як, наприклад, якщо уявно з'єднати коня з людиною і зобразити кентавра.

Boetius, *In Porphyrium commentariorum Lib. 1*, PG, t. 64, col. 84 C1–5.

Водночас саме поняття речі, що «пізнається нами не так, як коли вона має підмет [субстрат]», зовсім не є хибним. Тому слід розрізнити хибне поняття та поняття, виведене з речей через абстрагування. Хибне поняття, як-от поняття кентавра, не походить від речі, що «пізнається не так, як коли вона має підмет» [себто не так, як коли вона втілена, існує в матеріальному носії]. У строгому сенсі це взагалі не похідне поняття. Навпаки, воно є умоглядним з'єднанням того, що «не може» існувати поєднаним у природі, а отже, про нього можна й треба казати, що воно не походить з жодної «речі». І навпаки, у разі поняття, що походить з речей через абстрагування, ми справді маємо вивідне поняття, яке впливає з «розділу» чи «абстракції», яким піддається певна річ, що справді існує. Тож абстракція у Боеція, як і у Александра, є від'єднанням чи відокремленням, що здійснюється над «безтілесними» (стоїчний термін, що характеризує синкретичний перипатетизм Александра): це дія, яку вчиняє думка, коли «розділяє з'єднане в чуттях і сполучене в тілах, щоб розглянути його саме по собі, в його безтілесній природі, без тіла, в якому воно поєднане, і мислить його і розглядає» (*at vero animus, cui potestas est et disjuncta componere et composita dissolvere, quae a sensibus confusa et corporibus conjuncta traduntur, ita distinguit*

ut in incorpoream naturam per se ac sine corporibus in quibus est concreta, et speculetur et videat; PG, t. 64, col. 84D5–10).

В. Розрізнення уваги: «intentio»/«attentio»

У XII столітті Абельяр започаткував тему, що стала центральною в модерних емпіристських та номіналістських теоріях абстракції: увага (*intentio, attentio*).

В Абельяровій теорії абстракції роль уваги визначається, виходячи з даних гілеморфської онтології, успадкованої від Аристотеля, Порфирія та Боеція. Матерія та форма ніколи не існують окремо одна від одної, вони завжди з'єднані. Дух же, чи радше розум, може осмислити їх у три способи. Він може «розглянути матерію в собі», або «звернути увагу лише на форму», або, зрештою, «помислити ці дві як єдине». Два перших типи мислення здійснюються «через абстрагування», а останній «через поєднання».

У викладі Абельяра «абстракціоністська» теза Боеція набуває такого вигляду: мислення абстракціями не є порожнім. На її захист висувуються два нових аргументи: (1) цей тип мислення не приписує речі жодних ознак, окрім її власних; (2) він зводиться до абстрагування [відокремлення] одних її ознак від інших.

Мислення через абстракцію може видатися хибним чи марним, оскільки воно мислить річ не так, як вона існує. (...) Але це неправда. Якщо хтось мислить річ не так, як вона є, і при цьому вбачає в ній таку природу чи властивість, яких вона не має, таке мислення є, безумовно, марним. Але це не те, що створюється в абстракції.

Abelard, *Logica, Super Porphyrium*, ed. B. Geyer, Münster, Aschendorff, 1973, p. 25, 15–22 (з фр. пер.).

Отже, «абстрагувати» тут означає «абстрагуватися від ...», «відволікатися», – те, що в повсякденній мові позначається висловом «не зважати на ...». Це узвичасне розуміння дії, описаної деінде в термінах виокремлення «безтілесних» від матерії, з якою вони пов'язані, показує, якою мірою Абельярові описи акту абстракції передвіщають описи абстракції у Джона Стюарта Міля.

Таким чином, моделі «вилучення», базовані на таумаченні абстракції як абстрагувальної індукції, позбавленої подоби чи відновлення [в уяві] образів, що підспудно живиться прочитанням канонічних місць «Метафізики» і «Другої Аналітики», у Абельяра протистоїть модель «вибіркової уваги», що також була від початку наявна в перипатетичній традиції, але здебільшого витіснялася тією першою. Вочевидь, модель уваги відігравала певну роль в окремих неіндуктивістських формулюваннях середньовічної філософії, коли коментатори Аристотеля заперечували розуміння абстракції як індукції та обстоювали тезу про акт формування чи утворення загального «з єди-

ного взірця». Ця теза, що є в Аверроеса, передбачає розуміння абстрагування як «нейтралізації» певного набору «недоречних» рис і «зосередження» на єдиній «доречній» рисі, що зумовлює сприйняття «співособливості» індивідів, які належать до одного «типу». Згідно з цією теорією, предмет мислення здобувається не зі сприйняття подібності образів, а є результатом «вилуцування» єдиного образу. Я отримую поняття людини, не абстрагуючись від багатьох образів окремих людей, а прибираючи з одного конкретного образу те, що в ньому є особливим. Теорію Аверроеса успадковують усі ті автори, які визнають можливість абстрагування «з єдиного взірця». Одна з її найбільших складностей – неясність аналізу ролей, які в цьому процесі «вилуцування» чуттєвої «інтенції» відіграють, відповідно, відчуття, виображення, здатність «мислити» (див. вставку 2, «Cogitative», в статті INTENTION) та інтелект (можливий і дієвий).

Акт абстрагування, як його описує Абельяр, є простішим і менш проблематичним, ніж в аверроїстській психології. Цього разу філософія уродження Ле-Палле є ближчою до загальнолюдської емпіричної інтуїції. Його перше спостереження полягає в тому, що, якщо я розгляну цю окрему людину як субстанцію чи тілесне ціле, не мислячи його при цьому як істоту, людину чи граматику, моє мислення стосується лише тих ознак, які є в природі цього цілого. Тим часом, як наголошує його друге спостереження, в цьому разі моє мислення відволікається від деяких притаманних предметові ознак, щоб віддатися лише тим, що належать йому істотно. Отже, Абельярова абстракція є результатом руху «зосередження уваги», який полягає у «зауваженні» тих чи інших властивостей певної природи, тим самим «відволікаючись» від інших її властивостей.

Коли я кажу, що моя увага звертається до певної природи *лише* (*tantum*) настільки, наскільки вона має цю ознаку, [це обмеження] стосується *лише* моєї уваги, а не *способу існування* [цієї природи].

Abelard, *Logica, Super Porphyrium*, ed. B. Geyer, p. 25 (з фр. пер.).

Якби слово «лише» стосувалося способу буття, моє мислення було б порожнім. Проте так не є: спосіб, яким застосовується моє мислення, передбачає не те, що ця природа має «лише» цю якість, а те, що я розглядаю цю природу «лише» настільки, наскільки вона має цю якість.

Тож у певному сенсі справедливо казати разом із Боецієм, що в абстрактному мисленні річ пізнається в інший спосіб, ніж вона є – не в тому сенсі, що вона пізнається в якомусь іншому статусі (себто як інша, невласлива їй структура), а в тому, що спосіб її помислити відрізняється від способу її існування. Мислення ж належить до *моєї* діяльності. Відтак слід відрізнити (1) факт, що щось мислиться

«окремо» і мислиться як «окреме», і (2) факт, що щось окремо «мислиться» та окремо «існує».

III. МОДЕРНА ЕМПІРИСТСЬКА КРИТИКА АБСТРАГУВАННЯ

A. «Загальний трикутник» Лока

Проблема походження абстрактних «ідей» чи «уявень» (*notions*) є однією з улюблених тем так званого «номіналізму подібності» (*resemblance nominalism*), в основі якого – аналіз співвідношення між живанням «імен» і виявленням «подібностей». Стандартне формулювання «номіналізму подібності» дає Лок у неодноразово прокоментованому фрагменті свого «Нарису про людське розуміння»:

But yet I think we may say, the sorting of them under names is the workmanship of the understanding, taking occasion, from the similitude it observes amongst them, to make abstract general ideas.

Але, гадаю, ми можемо сказати, що підведення їх [речей] під імена є працею розуміння, яке з подібності, що спостерігається між ними, формує абстрактні загальні ідеї.

Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, III, 3, ed. P.H. Nidditch, p. 415.

Девід Юм додав до цього опису ідею «скорочувальної» функції імені стосовно множини індивідуальних ідей:

When we have found a resemblance among several objects, that often occur to us, we apply the same name to all of them, whatever differences we may observe in the degrees of their quantity and quality, and whatever other differences may appear among them. After we have acquired a custom of this kind, the hearing of that name revives the idea of one of these objects, and makes the imagination conceive it with all its particular circumstances and proportions. But as the same word is suppos'd to have been frequently applied to other individuals, that are different in many respects from that idea, which is immediately present to the mind; the word not being able to revive the idea of all these individuals, but only touches the soul (...) and revives that custom, which we have acquir'd by surveying them. (...) The word raises up an individual idea, along with a certain custom; and that custom produces any other individual one, for which we may have occasion. But as the production of all the ideas, to which the name may be apply'd, is in most cases impossible, we abridge that work by a more partial consideration, and find but few inconveniences to arise in our reasoning from that abridgment.

Коли ми знаходимо подібність між кількома об'єктами, що з нами часто трапляється, ми застосуємо те саме ім'я до них усіх, хоч би які розбіжності ми спостерігали у ступені їхньої кількості та якості й хоч би які інші розбіжності виникали між ними.

Коли ми набуваємо подібної звички й потім чуємо таке ім'я, це викликає ідею одного з цих об'єктів, внаслідок чого виображення змальовує його з усіма його конкретними особливостями та пропорціями. Але оскільки передбачається, що те саме слово часто застосовується до інших предметів, які багато в чому відрізняються від цієї ідеї, що безпосередньо наявна в розумі, і це слово не в змозі викликати ідею всіх цих предметів, а лише торкається душі (...) й викликає цю звичку, якої ми набули, спостерігаючи їх. (...) Слово викликає окрему ідею разом із певною звичкою; а ця звичка вже принагідно викликає будь-яку іншу окрему ідею. Але, позаяк формування всіх цих ідей, до яких можна застосувати це ім'я, у більшості випадків неможливе, ми скорочуємо цю працю до більш часткового розмірковування і виявляємо, що це скорочення тягне за собою небагато незручностей для нашого міркування.

Hume, *A Treatise on Human Nature*, I, I, ch. 7.

Відтак можна говорити про спільну тезу Лока і Юма про емпіричне походження загальних абстрактних ідей. Натомість ці два філософи розходяться у відповідях на друге питання – стосовно статусу «загальних об'єктів». Добре відомо, що в «Нарисі про людське розуміння» Лок наводить приклад «загальної ідеї трикутника», що, як вважають, має дві на позір несумісні властивості: оскільки загальна ідея трикутника мусить бути ані гострокутною, ані прямокутною, ані рівнобічною, ані рівнобедреною, ані різнобічною, загальна ідея трикутника має водночас бути (1) всім названим і (2) нічим з-поміж названого.

For example, does it not require some pains and skill to form the general Idea of a Triangle (which is yet none of the most abstract, comprehensive, and difficult), for it must be neither Oblique nor Rectangle, neither Equilateral, Equicrural, nor Scalenon; but all and none of these at once.

Приміром, хіба не потрібні зусилля й навички, щоб сформувати загальну Ідею Трикутника (яка є ще не найбільш абстрактною, всебічною та складною), адже вона мусить бути ані гострокутною, ані прямокутною; ані рівнобічною, рівнобедреною, ані різнобічною, але одразу всім і нічим із цього.

Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, VII, § 9, ed. P.H. Nidditch, p. 596, 5–11.

Лок не стверджує існування такого об'єкта. Навпаки, він зауважує, що так охарактеризований загальний трикутник «є чимось недосконалим, що не може існувати» (*it is something imperfect, that cannot exist*), і додає, що це «ідея, в якій з'єднані певні частини кількох інших і несумісних ідей» (*an Idea wherein some parts of several different and inconsistent Ideas are put together*). Отже, загальний абстрактний трикутник Лока, що він характеризує як недосконалий в одному випадку і суперечливий в іншому, не «претендує на існуван-

ня» – якщо скористатися висловом, який можна знайти й у Ляйбніца (*ad existentiam pretendere*), й у Больцано (*Anspruch auf Wirklichkeit machen*, В. Bolzano, *Paradoxien des Unendlichen*, § 13, Hrsg. В. Van Rootselaar, Hamburg, Felix Meiner, 1975, р. 13). Тим часом «загальний трикутник Лока» перетворюється на обов'язковий предмет посилення для всіх теоретиків абстракції, який піддавався різноманітній критиці від Баркла та Юма до Гусерля.

Б. З'єднання, розділення / здатність репрезентації: Барклі та Стюарт Міль

У вступі до «Принципів людського знання» Барклі переводить проблему на суто епістемологічний ґрунт, порушивши питання про те, чи можна сформувати «ідею трикутника, який не був би ані рівнобічним, ані різнобічним, ані рівнобедреним». Відповідь Барклі є негативною: «лише конкретний трикутник, який я розглядаю, не важливо який він, рівною мірою представляє всі взагалі прямолінійні трикутники, і є в цьому сенсі *універсальним*» (*Principles of Human Knowledge*, Introduction, § 15). Людина, певна річ, може «абстрагувати» в сенсі поширення деяких ознак помисленого нею конкретного трикутника на всі трикутники загалом; але вона в жодний спосіб не може сформувати абстрактну загальну ідею трикутника з несумісних складових (*ibid.*, Introduction, § 16). Неможливо дійти загальної ідеї трикутника, який не був би «ані гострокутним, ані прямокутним, ані рівнобічним, ані різнобічним, ані рівнобедреним», оскільки сполучення «прямокутний + гострокутний + рівнобічним + різнобічним + рівнобедрений» є «суперечливою ідеєю».

Обстоюючи цю свою тезу, Барклі вводить у процес, некоректно [на його думку] описаний Локом як «той, що має наслідком формування загальної абстрактної ідеї», цілком інший вимір: увагу. Не слід плутати «формування загальної абстрактної ідеї» та звертання уваги на певні риси конкретної фігури, відволікаючись від інших. Одна річ – створювати теоретичного монстра, поєднуючи властивості різних об'єктів, які жодна фігура не може містити всі разом, і зовсім інше – ізолювати чи відсторонювати від об'єкта певні його властивості, які йому справді притаманні.

And here it must be acknowledged that a man may consider a figure merely as triangular, without attending to the particular qualities of the angles, or relations of the sides. So far he may abstract; but this will never prove that he can frame an abstract, general, inconsistent idea of a triangle. In like manner we may consider Peter so far forth as man, or so far forth as animal without framing the forementioned abstract idea, either of man or of animal, inasmuch as all that is perceived is not considered.

Тут потрібно визнати, що людина може розглядати фігуру як просто трикутник, не зауважуючи особливості його кутів чи співвідношення його сторін.

У цьому сенсі вона може абстрагувати; але це ніколи не доведе, що вона може сформувати абстрактну, загальну, непослідовну ідею трикутника. У подібний спосіб ми можемо розглядати Петра як людину чи як істоту, не формуючи вищезгаданої абстрактної ідеї людини чи істоти, оскільки нами завважується не все, що було нами сприйняте.

Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, Introduction, § 16.

Інакше кажучи, Барклі визнає існування «здатності виобразити чи репрезентувати собі ідеї тих конкретних речей, які я сприйняв, а також здатності з'єднувати й розділяти їх» (*a faculty of imagining, or representing to my self the ideas of those particular things I have perceived and of variously compounding and dividing them*). Я, каже Барклі, «можу уявити людину з двома головами, або уявити верхню частину людини приєднаною до тіла коня. Я можу помислити руку, око, ніс, які є абстрагованими чи від'єднаними від решти тіла. Але при цьому хоч би які руку чи око я уявляв, вони мусять мати якусь конкретну форму і колір. Так само й ідея людини, яку я собі створюю, мусить бути ідеєю людини або білої, або чорної, або смуглявої; стрункою, або згорбленою; високою, низькою або середнього зросту. Жодним зусиллям думки я не можу помислити вищеописану абстрактну ідею» (*ibid.*, Introduction, § 10).

Терміни «з'єднання» та «від'єднання» відсилають нас аж до витоків ідеї абстрагування, як вона розроблялася в середньовіччі, від Боеція до Абеяра, слідом за Аристотелем та Александром Афродизійським. Насправді відкидання Барклі Локового абстрагування прямо випливає з того, що можна назвати перипатетичним «абстракціонізмом», оскільки автор «Принципів людського знання», парадоксально й вочевидь не здогаючи собі в цьому справі, протиставляє Локовій теорії абстрагування слабку версію теорії Боеція та його середньовічних послідовників.

Визнаючи себе «здатним абстрагувати в певному сенсі» (*able to abstract in one sense*), Барклі розрізняє два види абстракції: власне абстракцію та псевдоабстракцію, яку він вбачає в Локовій теорії формування загальних абстрактних ідей. Автентична абстракція виникає тоді, «коли я розглядаю деякі конкретні частини чи якості, відокремлені від інших, хоча вони й з'єднані з ними в певному об'єкті, але можливе таке, що вони можуть реально існувати й без них». Псевдоабстракція ж виникає, коли людина прагне «абстрагувати одну від одної, або помислити окремо, ті якості, які не можуть існувати як роз'єднані» (*ibid.*, Introduction, § 10).

Цю саму теорію уваги повторює з певними змінами й Джон Стюарт Міль. У «Досліді філософії сера Вільяма Гамільтона» Міль пояснює, що абстракція як розумова дія полягає не у «від'єднанні атрибутів, що, як вважається, складають певний об'єкт», аби помислити їх «відокремленими від усіх решти», а в тому, що ми, «мислячи їх лише як частину більшої сукупності», «маємо здатність зосеред-

жувати на них нашу увагу, нехтуючи іншими атрибутами, з якими ми вважаємо їх пов'язаними» (Mill, *An Examination of Sir William Hamilton Philosophy*, p. 309). Зі свого боку, Гамільтон (Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic*, t. 3, p. 132–133) визначив процес зосередження уваги як протилежність абстрагування і додаток до нього:

(...) *An act of volition, called Attention, concentrates consciousness on the qualities thus recognised as similar; and that concentration, by attention, on them, involves an abstraction of consciousness from these which have been recognised and thrown aside as dissimilar; for the power of consciousness is limited, and it is clear or vivid precisely in proportion to the simplicity or oneness of the object.*

(...) Акт воління, що зветься увагою, зосереджує свідомість на якостях, що відтак розпізнаються як подібні; і це зосередження на них уваги передбачає абстрагування свідомості від тих якостей, які були розпізнані й усунуті як не подібні; адже сила свідомості обмежена і вона є ясною чи жвавою саме в міру простоти чи поодинокості об'єкта.

Для Міля, який охочіше говорить не про «загальні поняття», а про «складні ідеї конкретних об'єктів» (*complex ideas of objects in the concrete*), наша здатність до абстрагування є здатністю «зауважувати винятково певні частини конкретної ідеї» (*to attend exclusively to certain parts of the concrete idea*; Mill, *An Examination of Sir William Hamilton Philosophy*, p. 310).

Юмова критика Лока розвиває майже ту саму аргументативну стратегію, що й критика останнього з боку Барклі. Між тим, автор «Трактату про людську природу» не приписує авторіві «Нарису про людське розуміння» сукупність поглядів, які визнаються абсурдними всіма супротивниками «загального трикутника». На думку Юма, Лок не вважав, що можна сформуувати ідею об'єкта через з'єднання взаємно несумісних кількісних чи якісних властивостей, що представляються як єдине ціле; але, позаяк це неможливо, а абстрактні загальні ідеї все ж таки наявні, варто визнати другу частину цієї тези, а саме можливість сформуувати ідею об'єкта, позбавлену всіх цих характеристик, чи, радше, ідею об'єкта, що не представляє жодної з цих кількісних чи якісних властивостей.

The abstract idea of a man represents men of all sizes and all qualities; which 'tis concluded it cannot do, but either by representing at once all possible sizes and all possible qualities, or by representing no particular one at all. Now it having been esteemed absurd to defend the former proposition, as implying an infinite capacity in the mind, it has been commonly infer'd in favour of the latter: and our abstract ideas have been suppos'd to represent no particular degree either of quantity or quality.

Абстрактна ідея людини репрезентує всіх людей будь-якого зросту і з будь-якими якостями; але вже

було визнано, що вона може робити це лише в тому разі, якщо репрезентує одразу всі можливі розміри й усі можливі якості, або ж якщо не репрезентує жодних. А оскільки встановлено абсурдність захисту першого припущення, бо воно припускає безмежну здатність свідомості, то зазвичай приставали на користь другого; отже, припускали, що наші абстрактні ідеї не репрезентують будь-якого певного ступеня кількості чи якості.

Г'юм, *Трактат про людську природу*, с. 50 (пер. П. Насади, зі змінами).

Цій вигадці Юм протиставляє таке: якщо «цілком неможливо помислити жодну кількість чи якість, не формуючи чіткого уявлення про її ступінь» (*'tis utterly impossible to conceive any quantity or quality, without forming a precise notion of its degrees*), ми все ж можемо «одразу сформуувати уявлення про всі можливі ступені кількості та якості, принаймні в той, бодай недосконалий, спосіб, який може прислужитися для всіх цілей міркування та спілкування» (*we can at once form a notion of all possible degrees of quantity and quality, in such a manner at least, as, however imperfect, may serve all the purposes of reflexion and conversation*; Hume, *A Treatise on Human Nature*, Book 1, Part 1, Section 7). Цим задовольняється перша псевдовимога загальної абстрактної ідеї, але на іншому ґрунті, ніж це робить Локова абстракція, тоді як друга вимога відкидається через своєрідне віддзеркалення чи перевертання. Юм користується цим винаходом для прояснення проблеми походження так званих загальних ідей, пояснюючи, як ідея, що за своєю природою є конкретною, стає загальною за силою своєї репрезентації. Тут дається ознака звичка, позначена у Юма її латинським ім'ям *habitus*, завдяки чому Юмова теза відновлює одразу її середньовічну тезу «габітуального пізнання» (*notitia habitualis*), і засадничий для неї номіналізм у стилі Оккама, для якого загальні терміни в мові є інструментами пригадування конкретних змістів, закріплених тривкою асоціацією, що «наново мобілізуються» в особі завдяки відповідному слову:

(...) *'Tis certain that we form the idea of individuals, whenever we use any general term; that we seldom or never can exhaust these individuals; and that those, which remain, are only represented by means of that habit, by which we recall them, whenever any present occasion requires it. This then is the nature of our abstract ideas and general terms; and 'tis after this manner we account for the (...) paradox, that some ideas are particular in their nature, but general in their representation. A particular idea becomes general by being annex'd to a general term; that is, to a term, which from a customary conjunction has a relation to many other particular ideas, and readily recalls them in the imagination.*

(...) Цілком певним є те, що, використовуючи загальну назву, ми щоразу формуємо ідею одиничних об'єктів; що ми рідко або ніколи не можемо вичерпати ці одиничні об'єкти; і що ті з них, які залишають-

ся, представлені тільки за допомогою тієї звички, що викликає їх щоразу, коли цього вимагають наявні обставини. Така, отже, природа наших абстрактних ідей і загальних назв, і саме цим ми можемо пояснити (...) парадокс про те, що деякі ідеї є одиничними за своєю природою, але загальними за своєю репрезентацією. Одинична ідея стає загальною, будучи приєднаною до загального терміна, тобто до терміна, який завдяки звичному з'єднанню стосується багатьох інших одиничних ідей і легко викликає їх в уяві.

Г'юм, *Трактат про людську природу*, с 54 (пер. П. Насади, зі змінами).

Ален де ЛІБЕРА

Переклад Олексія Панича
За редакції Віктора Котусенка

БІБЛІОГРАФІЯ

BERKELEY George, *Principles of Human Knowledge* [1710–1734], Oxford, Oxford UP, 1996; *Principes de la connaissance humaine*, trad. fr. M. Philipps, in *Oeuvres*, éd. G. Brykman, t. 1, PUF, «Épiméthée», 1985.

CONDILLAC Étienne Bonnot de, *Traité de l'Art de penser* [1796], Vrin, 1981.

HAMILTON William, *Lectures on Metaphysics and Logic*, 4 vol., Edinburg–London, W. Blackwood, 1861–1866, repr. Stuttgart, Bad Cannstatt, F. Frommann, 1969–1970, vol. 3.

HUME David, *A Treatise of Human Nature* [1739–1740], ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1978; *Traité de la nature humaine*, trad. fr. P. Baranger et P. Saltel, Flammarion, «GF», 1995; укр. пер. Г'юм Дейвід, *Трактат про людську природу* / Пер. Павла Насади. – К.: Всесвіт, 2003.

LOCKE John, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed., intr., app. critique et glossaire P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Mill John Stuart, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of The Principal Philosophical Questions Discussed in His Writings*, in *Collected works of John Stuart Mill*, Vol. IX, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1979.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

CAG: *Commentaria in Aristotelem graeca*, 23 vol., ed. Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin, Walter de Gruyter, 1882–1909.

PG: MIGNE Jacques-Paul (ed.), *Patrologiae cursus completus, series graeca [Patrologie grecque]*, 1857–.

ГЕНІЙ

лат.	genus, genius
англ.	genius
нім.	Genie, Geist, Naturell, natürliche Fähigkeit, Witz
фр.	génie

► **ÂME, ART, CONCETTO, DAIMÔN, DUENDE, ESTHÉTIQUE, БЕЗУМ, GEMÜT, GOÛT, IMAGINATION, INGENIUM, МАНЕРА, МИМЕСИС, ПЛАСТИЧНІСТЬ, ПІДНЕСЕНЕ, TALENT**

Наприкінці XVIII ст. Лагарп писав у вступі до свого твору «Лицей, або курс давньої і сучасної літератури»: «Якщо і може щось зачудувати, то саме те, що цих двох слів, геній і смак, в їхньому абстрактному розумінні ніколи не зустріти у віршах Буало, прозі Расіна, дискурсіях Корнеля чи п'єсах Мольєра. Цей спосіб говорити (...) належить нашому століттю». Як спромоглося слово «геній», таке старе й таке багате на розбіжні й розпливчасті значення, опинитись у центрі естетичних і філософських дискусій епохи Просвітництва, і то як в Англії й Німеччині, так і у Франції? І який маємо сьогодні залишок від цих дебатів?

І. ПЛУТАНИНА ЧИ СЕМАНТИЧНЕ БАГАТСТВО

З приводу слова геній Ернст Кассирер у *Філософії Просвітництва* (розділ «Фундаментальна проблема естетики») пише, що в цьому разі «мусимо, звісно ж, стерегтися бажання виводити розвиток думок та ідей просто (*einfach*) з історії слова» (цит. за Cassirer E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg, Meiner Verlag, 2007, s. 332.). Таким чином, додає він, Шефтсбері «не створив слова “геній”; він ним послуговується як терміном вже відомим і давно узвичаєним в естетиці. Втім, він перший, хто, не задовольнившись простим ужитком цього терміна, звільнив його від багатозначності (*Vieldeutigkeit*) та невизначеності (*Unbestimmtheit*), на які той хвибував раніше, і надав йому точного і специфічно філософського сенсу» (*ibid.*).

Якщо припустити, що аналіз Кассирера точний і що Шефтсбері справді був автором цього філософського «геніального ходу»¹, то з усього цього все ж лишається історія слова *геній*, схожа, втім, на історію будь-якого слова; одначе тут ця історія постає вельми світлоносною, допомагаючи розплатити те, що Кассирер називає «багатозначністю» і «невизначеністю», а насправді, мабуть, є лише невичерпним семантичним багатством.

Французьке слово *геній*, позаяк саме про нього тут ідеться, має латинське, а відтак – індоєвропейське джерело, спільне для багатьох мов (*gn

«народжувати, породжувати»). *Gigno, gignere*, означає, таким чином, «породжувати, виробляти, спричиняти». Від нього походить низка іменників. *Genus* – це народження, раса і, в абстрактному значенні, клас, рід (див. НАРОД). Первісно *genius* – божество, що керує народженням індивіда, згодом – божество-охоронець кожного індивіда, з яким воно зливається настільки, що словом *genius* позначають природні схильності, потяги, інтелектуальні й моральні якості, властиві комусь одному. У цьому останньому сенсі воно є двійником складеного слова *ingenium*, що також походить від *gigno* (див. INGENIUM).

II. ВІД «INGENIUM» ДО «GÉNIE»

Слово *genій* (калька з лат. *genius*), з'явившись у французькій у XVI ст. (Рабле, 1532), почало розгортати властиве йому багатство значення, отримане від латинського джерела. На загальному рівні воно позначає природні схильності, характер, вроджену налаштованість на певну діяльність, певні мистецтва. Згодом воно набуває частковішого сенсу, постаючи описом найвищої здібності ума (до 1674), і нарешті, через метонімію, індивіда, обдарованого найвищими якостями, «генія» (1686).

Проте водночас *genій* у XVI ст. перебирає латинське значення «божества» і позначає тоді «духа», доброго або злого, що впливає на нашу долю (пор. зі «злим генієм» Декарта), потім, через розширення сенсу, алегоричну істоту, що вособлювала абстрактну ідею та її уявлення, і, нарешті, у фантастичних оповідях, надприродну істоту, наділену магічними здібностями (визначення взято з Робероного «Етимологічного словника французької мови» [Robert, *Dictionnaire étymologique de la langue française*]).

Ці дві на позір вельми відмінні серії значень насправді є внутрішньо пов'язаними. Мати генія – означає володіти часткою творчої здатності, яку має бог; отже, бути причетним до чогось зовнішнього й вищого за себе. Бути генієм – це поставати у чийсь чи у власних очах творчим джерелом, якимось богом: таким чином, у цьому понятті неявно відлунює певний ўррц «нахабство, зневага», що явно утвердиться в романтичній концепції генія (про ўррц пор. VERGUENZA, II).

Особливість французької мови полягає в тому, що вона не створила слова, скальованого з *ingenium* безпосередньо (крім слова *ingénieur* «інженер»). Однак це латинське слово, яке віднаходимо в італійському *ingegno* та іспанському *ingenio* і яке часто використовується у філософському словнику епохи класицизму (пор. *Regulae ad directionem ingenii* Декарта), позначає водночас певне взаємопроникнення ума та синтетичної здібності, яке дає змогу зблизити далекі між собою ідеї, тобто «знаходити» (*trouver*) у сенсі «винаходити» (*inventer*). У цьому сенсі можемо протиставити, як це, зокрема, зробить Віко, креативність і винахідливість думки, «проникнутої інгеніумом» (*ingénieuse*), та

стерильність думки аналітичної, що обмежується механічним висновуванням наслідків із вихідних засновків. Однак у XVI та XVII ст. було прийнято вважати, що *ingenium*, який французькою перекладали як *génie* «геній», діє на різних рівнях в усіх індивідах і в усіх сферах діяльності, навіть якщо його прояви особливо наочні у поетів і митців.

У XVIII ст. поняття «геній» набуває нового значення та стає повсюдно в Європі об'єктом рефлексії в естетичній і, ширше, філософській царині (таким чином, стало можливим говорити про «народження генія» у XVIII ст.). Тоді як у попередніх століттях вважали, що витвір мистецтва народжується через сполучення знання та техніки, властивих певному мистецтву й придатних до опанування, з іншого ж боку, від притаманної індивідові якості, природних даних, що зветься «генієм», то відтепер ця якість набуває переважної і навіть безмірної значущості, змусивши майже цілковито забути інші фактори. Геній перетворюється на здібність творити *ex nihilo*, незвідну до жодних правил і таку, що не може бути раціонально проаналізована. Водночас, якщо класична естетика спиралася на поняття наслідування, геній характеризуватиметься абсолютною оригінальністю своїх витворів, їхньою ненаслідуваністю.

Проте якщо це нове значення, надане поняттю «геній», є загальноєвропейським феноменом, цікаво зауважити, що зазначений феномен не скрізь виглядає однаково й існують суто національні відмінності щодо означення «генія», щодо важливості, якої йому надавали, щодо тлумачення, об'єктом якого він був. У цьому сенсі можемо говорити про відносну «неперекладність» поняття «геній», яким воно фігурує у присвяченій йому літературі в Англії, Франції та Німеччині.

III. АНГЛІЙСЬКИЙ «ЕНТУЗІАЗМ» І ФРАНЦУЗЬКИЙ «РАЦІОНАЛІЗМ»

Загалом існує згода стосовно наголошування визначального впливу, що його справив Шефтсбері на спосіб, у який питання про «генія» поставало у XVIII ст., популяризуючи поняття «ентузіазм» (*enthusiasm*), див. «Лист про ентузіазм» (Shaftesbury, *A Letter Concerning Enthusiasm*, 1708). Ентузіазм народжується від погодженості митця з природою, що розглядалася як «верховний митець», «пластична універсальна природа». Ентузіазм митця – це «безкорисливе задоволення», викликане присутністю в ньому божественного натхнення – «генія» (*genius*), що перетворює його на близького родича світового генія, на його рівні. Митець відчуває, що в ньому живе співприродність із творчим актом, відтак Шефтсбері може написати: «поет – це другий Творець, істинний Прометей під Юпітером» («Монолог, або порада авторові» [*Soliloquy, or Advice to an Author*], 1710). Митець не задовольняється імітацією витворів природи, того, що вже породжене, він бере активну участь у виробленні й породженні. Його дія,

яка є наданням форми, створенням внутрішнього зразка, лише оприявнює присутність нескінченності у скінченному.

Не треба думати, що у Франції безпосередньо і без вагань було запозичено ту «ентузіастичну» концепцію генія, що її створив собі англійський філософ. Насправді більшість французьких письменників, що у першій половині XVIII ст. розмірковували про «генія», робили це у перспективі значно більш традиційній, одне слово, «раціоналістичній». Вони переймалися не так метафізичним підходом до «генія», як пошуком «природних» і «моральних» причин останнього. Як-от Дюбо у своїх «Критичних рефлексях щодо поезії та живопису» (1719):

Генієм називають отриману якоюсь людиною від природи спроможність добре і легко робити певні речі, що їх інші зуміли б зробити лише вкрай погано, навіть доклавши великої праці.

Jean-Baptiste Du Bos, *Reflexions critiques sur la poesie et la peinture*, Paris, J. Mariotte, 1719, 2 vol.; rééd. Slatkine Reprints, 1967, 3 vol.

У цьому сенсі геній, що стосується будь-якої людської діяльності, майже не відрізняється від таланту, і Дюбо шукає його природні причини у «вдалому влаштуванні органів мозку», впливові сонця та клімату, вихованні та близькому спілкуванні з митцями і філософами. Хай там як, а природний дар має бути розвинений навчанням і працею: «Навіть найщасливіше обдарований геній може бути удосконалений лише тривалим навчанням».

У першій частині свого велими впливового трактату «Красні мистецтва, зведені до одного принципу» (1746), як і у «Курсі красних мистецтв, або Принципах літератури» (1753), Шарль Батто визначає, що для нього геній – це:

активна расія, що майстерно здійснює себе у якомусь об'єкті, що вигадливо відшукує всі реальні й усі можливі його грані, методично розтинає його на найдрібніші частини, вимірює у ньому найвідмісленіші співвідношення (*les rapports les plus éloignés*); це – провічене знаряддя (*instrument éclairé*), що розкопує, рис, безгучно свердлить. Його функція – не виображувати те, чого немає, а відшуковувати те, що є.

Charles Batteux, *Cours de belles-lettres, ou, Principes de la littérature*, t. I, Paris, Desaint & Saillant, Durand, 1753, p. 10–11.

Отже, «генія» тут уподібнено вищій расії, а не таємничій здібності, що дістається лише деяким людям. Наслідкування природи залишається верховним законом усіх мистецтв, але митець може відкрити речі, які вислизують від інших. Поетичний ентузіазм залежить від сучасного психологічного пояснення:

Вони [поети] самі збуджують власне виображення, аж поки не відчують себе схвильованими, захопле-

ними, наляканими; а тоді – *Deus ecce Deus*²: нехай опівують, нехай змальовують – а вже їх надихає Бог.

Charles Batteux, *Cours de belles-lettres, ou, Principes de la littérature*, p. 28.

Гельвецій у V книзі трактату «Про ум» (Helvétius, *De l'esprit*, 1758), мабуть, найбільше обмежив властиву генієві частину таємничого й оригінального. Згідно з ним, геній митців, але також і філософів та вчених, полягає в тому, щоб «винаходити», однак винаходження можливе тільки за сприятливих умов, його полегшує дух часу, тенденції тієї чи тієї епохи, а подеколи й випадок. У світі присутня розсіяна маса геніальності, та лише кільком щасливцям вдається її виразити.

Отже, констатуємо типово французький опір, витік якого можна відшукати в картезіанській недовірі до виображення, до несамовитості творчого генія, яка робила митця суперником Бога. Вольтер у статті «Геній» з «Питань щодо енциклопедії» (Voltaire, «Génie», in *Questions sur l'Encyclopédie*, 1772) запитує себе: «Але чи є геній посутньо чимось іншим, ніж талант? Що таке талант, як не налаштованість, що сприяє успіху в якомусь мистецтві?». І для Бюффона теж, якщо геній має наслідувати природу, він мусить перейняти її повільну, сповнену тяжкою праці й наполегливу ходу та виявляти більше расії, ніж палкості, бо він, зрештою, є лише, згідно з висловлюванням про нього Еро де Сешеля, «більшою спроможністю в терпеливості» (Hérault de Séchelles, *Voyages à Montbard*, Librairie des bibliophiles, 1890, p. 11).

Саме проти цієї недовіри, цієї критичної волі, що применшує генія та прагне його підпорядкувати законам расії, хай би це були й закони «піднесеної расії», постають ті, хто запам'ятав урок Шефтсбері. Для них присутність генія у мистецькому творі накидає себе з відвертою очевидністю, вона може лише відчуватися, а не аналізуватися, бо, якщо бути точним, цілковито позбавляє критичної здібності того, хто відчуває її. Саме цей мотив виразив Руссо у статті «Геній» зі «Словника музики» (Rousseau, «Génie», *Dictionnaire de musique*, 1768):

Не шукай, о юний митець, що таке геній. Якщо маєш його, ти відчуваєш його в собі. Якщо не маєш, не пізнаєш його ніколи (...). Хочеш знати, чи одушевлює тебе якась іскра цього невиситимого вогню? Біжи, лети до Неаполя слухати шедеври Лео, Дуранте, Йоммеллі та Перголезі. Якщо твої очі наповнюються сльозами, якщо ти відчуваєш, як тремтить твоє серце, якщо ти судомно зриваєшся, якщо ти захоплений настільки, що тобі відбирає подих, бери Метастазіо і працюй (...). Якщо ж чари цього великого мистецтва залишають тебе спокійним, якщо на тебе не сходить ані несамовитість, ані захват, якщо те, що тебе захоплює, ти вважаєш лише прекрасним, – хіба тоді наважися ти запитати, що таке геній? Пересічна людино, не скверни це піднесе ім'я.

Rousseau, *Œuvres complètes*, t. 5, p. 837–838.

IV. ДИДРО І ГЕНІЙ ЯК «ПРУЖИНА ПРИРОДИ»

У Франції саме Дидро, перекладач Шефтсбері³, дійшов якнайдалі в поглибленні аналізу генія відповідно до напрямку, вказаному англійським філософом. Він підхоплює ідею, що тасмниця генія є тасмницею творчості, але джерелом геніальної творчості він робить вже не богів чи Бога, а природу як загальну потенцію. Для нього геній – це «пружина природи», і, отже, має біологічну основу: через те він непомилний, як тваринний інстинкт. Ось чому в поезії він виявляється переважно у тих, хто залишається близьким до природи, як-от дитина, жінка, первісний дикун («Поезія воліє чогось величезного, варварського та дикого» – *Discours sur la poésie dramatique* [Дискурсія про драматичну поезію], 1758; Diderot, *Œuvre complètes*, Club français du livre, 1970, t. 3, p. 483). Прояви творчої потенції природи у геніального митця можуть належати лише до тілесного, чуттєвого, афективного, виображувального порядку, і слова *несамовитість*, *сп'яніння*, *порухи серця* без кінця зустрічаються у Дидро та його послідовників, зокрема, з кола «Енциклопедії» [йдеться про колективну енциклопедичну працю епохи Просвітництва: *Alembert et Diderot, Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*].

Так, в енциклопедійній статті «Геній», що нею завдячуємо Сен-Ламберові (але Дидро, здається, теж доклав до неї руку, як дає зрозуміти Вольтер у власній статті «Геній» з «Питань щодо Енциклопедії»), природний стан генія був визначений як «рух»: «найчастіше цей рух викликає бурі», а геній «захоплений бурхливим потоком ідей». У такому розумінні геній не є надбанням лише митців, філософія також має своїх геніальних представників, «чиїми системами ми захоплюємось так само, як поемами, і що вибудовують сміливі споруди, в яких не спромоглась би мешкати рація». У філософії, як і в мистецтві, «істинне та хибне анітрохи не є відмінними рисами генія», відтак «у Лока помилок дуже мало, у мілорда ж Шефтсбері надто мало істин: але перший – це лише обсяжний, проникаючий і правильний ум, натомість другий – геній найвищого порядку».

Сен-Ламбер, як і Дидро у своїй статті в «Енциклопедії» та в «Дискурсії про драматичну поезію», наполягає на протилежності *смаку* та *генія*; це питання аж до Канта і навіть по ньому залишатиметься у центрі проблематики генія. «Смак часто відокремлений від генія. Геній – це чистий дар природи; те, що виробляє він, є витвором миттєвості; смак – це витвір навчання та часу (...) Піднесене і геній сяють у Шекспіра як блискавки довгої ночі» (для всього XVIII ст. Шекспір є прикладом генія *par excellence* у тих його рисах, що не зводяться до рації, правил і смаку). І Сен-Ламбер додає, що правила смаку постійно порушуються витворами генія, бо «сила, повнощедність, невідь яка жорсткість, невпорядкованість, піднесене, патетичне, – ось ознаки генія в мистецтвах».

Та якщо природа генія лишається в кінцевому підсумку неосягненою, то можна все ж вивчити умови, що сприяють або не сприяють його оприявленню. У цьому плані слова Дидро про поетичного генія з твору «Про драматичну поезію» мають загальну цінність. Є епохи, звичай, обставини поетичніші, відповідніші для творчості, ніж інші: «Загалом, що цивілізованішим, вихованішим є народ, то менш поетичні у нього звичаї: вщухаючи, все, що пом'якшується, втрачає силу» (Віко сказав те саме раніше в «Новій науці» [1725–1744], надавши поняттю поезії істотно ширшого значення, позаяк, згідно з ним, первісні народи саме поезією «творили» свій власний світ). Дидро торкається і тих особливих умов соціального, політичного, економічного штибу, що можуть завадити розгорнутися генієві того чи того індивіда, та показує в статті «Еклектика» з «Енциклопедії», як люди можуть суперечити намірам природи. Саме тут – початок романтичної теми неопіненого генія, виняткової людини, приреченої помирати з голоду, і супутнього їй заклику до уряду фінансово допомагати невизнаним митцям. Водночас інтерес починає зміщуватися від абстрактного поняття генія до конкретного й посталоого через ефект метонімії поняття «геніальної людини», яка в ідеальній людській типології посідає місце поряд із святим і героєм.

V. ЯК НІМЕЧЧИНА ЗАВОЛОДІЛА ФРАНЦУЗЬКИМ СЛОВОМ, ЩОБ ЗРОБИТИ «ГЕНІЯ» ВЛАСНИМ НАДБАННЯМ

Слово *Genie*, запозичене з французької, з'явилося у німецькому словнику в 1751 р. завдяки перекладу Йоганом Адольфом Шлегелем трактату Батто «Красне мистецтво» (Charles Batteaux, *Les beaux arts réduits à un même principe*; інші перекладачі Батто обирали для відтворення фр. *génie* такі слова, як *Geist*, *Naturell*, *natürliche Fähigkeit* і особливо *Witz*). Від середини XVIII ст. поняття «геній» і справді посідає у Німеччині дедалі впливовіше місце в дискусіях про мистецтво, мову, історію народів, особливо у 1770–1780 рр., коли виникає *Sturm und Drang*, літературний рух із політичним резонансом. Ці дискусії, вочевидь, набувають свого повного значення, якщо співвіднести їх з епохою, за якої Німеччина починає потужно утверджуватися в літературному, філософському та політичному планах.

Перші німецькі автори трактатів про генія визнають, що «французи спонукали [їх] до реальних рефлексій над цим концептом», але дуже швидко їхня рефлексія віддалила їх від французьких джерел (за винятком Дидро та Руссо), щоб привести на нові шляхи.

Цей відхід відбувався етапами. Зульцер з його ідеєю «раціонального генія», Мендельсон і навіть Лессинг, вельми незичливий щодо французького впливу, намагалися оберігти те, що може бути «генієм» від «раціоналістичної» критики, особливо від вимог правил і смаку, цікавито визнаючи

за генієм, як вираженням природи та творчою оригінальністю, певні невід'ємні права. За Гамана розвив став різким і радикальним, а вищі права генія в мистецтві та житті було утверджено в імперативний спосіб. Під впливом Руссо, й особливо англійського поета Едварда Янга, автора славнозвісних «Нічних роздумів» (1742–1745), який у своїх *Conjectures on Original Composition* [Міркуваннях щодо оригінальної творчості] (1759) наполягає на абсолютно «оригінальному», ненаслідуювальному (*inimitable*) характері творів генія, які не підлягають обговоренню та якими можна лише захоплюватися. Гаман надає своїм міркуванням про генія містичного відтінку. Віра не має нічого спільного з рацією, і тим, чим віра є в житті, геній постає в мистецтві. У Гаманових «Сократичних меморабіліях» (Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten*, 1760) метод Сократа прикладено до поняття «геній»: останнього ми можемо бачити чи чути, але ніколи не можемо досягнути. Геній охоплює минуле та майбутнє, і сама лише поезія здатна передавати його візії.

Для Гамана, який у цьому напрямі йде далі, ніж Дидро, геній не може бути відомий сучасникам. Людина, яка володіє ним, стоїть над юрбою, остання ж її не розуміє і висміює, позаяк така людина часто близька до божевілля, й іноді стаються «інциденти на межі між генієм та божевіллям». Не Аполлон, а Вакх правує мистецтвами. Геній – дволікий, одне з цих облич відкидає, зневажає рацію, а друге – утверджує, творить і породжує: «Моя брутальна уява завжди мені забороняла уявляти собі генія-творця позбавленим *genitalia*» (Hamann, лист до Гердера, 1760).

Гердер продовжує ідеї Гамана в напрямку літературного націоналізму, що розквітне у Німеччині та згодом у цілій Європі. У численних творах він повертається до теми генія, що, згідно з ним також, є з природи невизначуваним:

З генієм відбувається те саме, що й з іншими тонкими і з природи складеними концептами; в окремих випадках їх можна схопити через інтуїцію, але ніде їх не побачиш точно розмежованими та позбавленими плутанини. Філософам, що шукають точну і ясну загальну ідею, вони приносять стільки ж клопоту, скільки Протей Одиссеєві, коли останній намагався його схопити.

Johann Gottfried Herder, цит. за P. Grappin,
La Théorie du génie dans le préclassicisme allemand,
р. 224–225 (пер. з фр.).

Однак Гердер особливо наполягає на ідеї, згідно з якою геній митця не є чисто індивідуальним феноменом, а лише виражає «дух» (чи, коли ласка, «геній») народу та оприявнюється тільки тоді, коли часи дозріли, щоб його прийняти. Його форми також змінюються від епохи до епохи, а звідси інтерес до вивчення народних співів і традицій, що їх модерні поети повинні, втім, не сліпо копіювати,

перевдягаючись у «германських бардів», а досліджувати, щоб віднайти їхнє автентичне натхнення, яке це робили Клопшток і Гете.

VI. ГЕНІЙ ЗА КАНТОМ

Ми не в змозі осягти відомих сторінок, що їх Кант присвятив генієві у «Критиці сили судити» (*Kritik der Urteilskraft*, 1790), не беручи до уваги всіх тих дискусій, які точилися з цього приводу в Німеччині від середини XVIII ст. і кілька прикладів яких ми щойно навели. Кант виробляє врівноважений синтез цих творів і надає їм, з іншого боку, власне філософського підґрунтя, якого їм бракувало. У такий спосіб він уникає і редуктивного раціоналізму французької традиції, і містицизму *Schwärmerei* [містичної замріяності, екстатичних видінь].

Цю рівновагу засвідчує означення, яке Кант дає генію у згаданому творі (§ 46):

Геній – це талант (*Talent*) (природний дар [*Naturgabe*]), що дає правило мистецтву. Позаяк талант, як вроджена продуктивна здібність (*angeborenes produktives Vermögen*) митця, сам належить до природи, то можна було би висловитися так: геній – це вроджена налаштованість (*angeborene Gemütsanlage*) душі (*ingenium*), через яку природа дає правило мистецтву.

Kant, AA, Bd. V, S. 307: 11–15.

Отже, він не боїться використовувати два терміни, знеславлені апологетами генія: талант і правила, та, на його думку, не рація, а природа задає правила мистецтву творцю («прекрасне подобається без концепту»). Ми віднаходимо тут ідею, яка, починаючи зі Шефтсбері, домінує в думці XVIII ст. Природа «у суб'єкті дає правило для мистецтва», причому через «узгодженість здатностей» цього суб'єкта. Виображення і здатність розуміти в їхньому єднанні конституують генія, що полягає у «вдалому співвідношенні, якого не навчить жодна наука й у якому знаходимо Ідеї співвіднесеними з тим чи тим певним концептом та відповідне їм вираження, через яке стан (*disposition*) душі, викликаний у такий спосіб, може бути сповіщено іншому». Пропорцію і стан цих здатностей неможливо виробити за допомоги правил науки чи наслідуванням: володарі природного дару, який дає їм змогу досягти згаданого співвідношення, є «улюбленцями природи», а їхні витвори мають абсолютно неповторний характер.

Одним із найважливіших наслідків цього означення є Кантове обмеження поняття «геній» рамками художньої творчості:

Природа через генія приписує правило не науці, а мистецтву, і то (...) лише оскільки останнє має бути красивим мистецтвом (*schöne Kunst*).

Kant, AA, Bd. V, S. 308: 15–17.

Не треба плутати генія з «потужним мозком»: Ньютон може прояснити свій підхід і навчити йому інших, Гомер же чи Віланд – ні.

У своїй «Антропології» (1798) Кант, повернувшись до питання про генія, здається, поширює на інші, відмінні від красного мистецтва, сфери застосування терміна «геній», «цього містичного ймення», ототожнюваного ним зі «взірцевою оригінальністю таланту (*Talent*)»: так, Леонардо да Вінчі є «різнобічним генієм (*Genie*) у численних царинах», але можна розглядати ці «численні царини» як приналежні до «мистецтв» узагалі, а не до науки, тож тут немає справжньої суперечності з тим, що написано у «Критиці сили судити». В «Антропології» ми знаходимо також заувагу лінгвістичного стибу стосовно генія, «націоналістичний» характер якої є характерним для німецького відчуття епохи: «(...) наша нація дала себе перекопати, що французи в їхній мові мають слово такого ужитку, ми ж його не маємо й повинні в них його запозичити, тоді як вони самі запозичили його з латини (*genius*), а те латинське слово й означає не що інше, як *eigentümlicher Geist* [індивідуальний дух, духовний принцип індивіда]» (Кант, AA, Bd. VII, S. 225: 22–26). Кант переймається питанням про те, чи світ отримує якусь особливу користь від великих геніїв (§ 58), позаяк ті часто прокладають нові шляхи й відкривають нові перспективи, чи зростанню наук і мистецтв більше посприяли «механічні уми», що послуговуються «ціпками та милицями *Verstand* [здатності розуміти]»? На це питання він не відповідає, обмежуючись фразою, що потрібно бути обережними стосовно «людей, яких звать геніями», бо часто ті є лише шарлатанами.

VII. СУТІНКИ ГЕНІЯ

У романтизмі ми спостерігали апофеоз генія, що відповідає справжній «сакралізації мистецтва в буржуазному суспільстві», як писав Гадамер в «Істині та методі». Сьогодні ми повсякчас говоримо про «геній» якогось митця, але саме поняття вже не є об'єктом теоретичної рефлексії, навіть можна сказати, разом із Гадамером, що ми є свідками «сутінок генія». У «Вступі до методу Леонардо да Вінчі» (1895) Валері постає проти ідеї сомнамбулічного несвідомого, таємничого, майже божественного натхнення, що керує творчістю митця. Насправді позиція митця – це позиція «спостерігача». Митець, коли його розпитати, виявиться переважно людиною пересічною, він говоритиме про свою техніку, а не про свій геній.

Ален ПОН

Переклад Павла Бартусяка
За редакції Олега Хомі

БІБЛІОГРАФІЯ

CASSIRER Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1932; trad. fr. P. Quillet, Fayard, 1970.

GADAMER Hans Georg, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1960; trad. fr. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Seuil, 1996.

GRAPPIN Pierre, *La Théorie du génie dans le préclassicisme allemand*, PUF, 1952.

Kant Immanuel, *Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, Abk. AA), Abt. 1., Werke.

– Bd. 5: *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, Reimer, 1913.

– Bd. 7: *Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Berlin, G. Reimer, 1917.

LARTHOMAS Jean-Paul, *De Shaftesbury à Kant*, Didier, 1985.

MATHORE Georges et GREIMAS Algeirdas Julien, «La naissance du génie au XVIIIe siècle», *Le Français moderne*, octobre 1957.

SAINT-GIRONS Baldine, article «Génie», in M. DELON (dir.), *Dictionnaire européen des Lumières*, PUF, 1997.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

ALEMBERT Jean Le Rond d' et DIDEROT Denis, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson [1751–1780], nouv. éd. en fac-similé, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1966–1988.

DHLF : REY Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, 3 vol., Le Robert, 1992.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Dictionnaire de musique* [1768], in *Œuvres complètes*, t. 5, Gallimard, «La Pléiade», 1995.

ПРИМІТКИ ПЕРЕКЛАДАЧА

¹ Невідтворювальна гра слів. Французький вираз *coup de génie* означає «геніальний хід», відтак автор натякає водночас на певне таумачення терміна «геній» і на буквальный сенс виразу, що іронічно акцентує «геніальність» цього таумачення; також вираз *coup de génie* тут явно асоціюється з *coup d'État*, «державним переворотом», вказуючи на певний «переворот» в уявленнях про «генія».

² «Бог, ось бог!» (лат.). Вигук Сивілі з Вергілієвої *Енеїди* (VI, 46), який традиційно слугує символом поетичного натхнення:

«От до порога прийшли, а діва: “Пора запитати / Долю нам, – каже, – свою, то ж бог ось, сам бог тут”» (перекл. М. Білика, 1972).

³ У 1745 р. Дидро видав книгу *Essai sur le Mérite et la Vertu* [Проба про достойність і чесноту], переклад трактату Шефтсбері *Inquiry concerning Virtue and Merit* [Розвідка щодо чесноти і достойності], доповнений численними міркуваннями перекладача.

ПЕРЦЕПЦІЯ, АПЕРЦЕПЦІЯ, СПРИЙНЯТТЯ

гр.	κατάληψις
лат.	<i>perceptio, comprehensio, aperceptio</i>
нім.	<i>Empfindung, Wahrnehmung, Apperzeption</i>
фр.	<i>perception, aperception</i>

► BEGRIFF, CONSCIENCE, ЕПІСТЕМОЛОГІЯ, ERSCHENUNG, GEFÜHL, INCONSCIENT, JE, LEIB, OBJET, ПАТОС, SENS, SENS COMMUN, VERITÉ

Іменникові «перцепція» (*perception*)¹ важко було здобутись на визнання у модерній французькій філософській мові. У Декарта він зберігає сенс свого латинського попередника *perceptio*, відтак постає різновидом інтелектуальної операції; втім, таке його використання виглядало певною мірою неприродним, і саме тому замість нього часто вживали поширеніше дієслово *apercevoir*. Негайно виникає напруження між іменником і дієсловом, адже останнє є неоднозначним і може позначати будь-який акт пізнання, відтак актуальний сенс чуттєвої перцепції становить лише одну можливість з-поміж інших. Спільний корінь усіх цих значень, з погляду Декарта, міститься у рефлексивності свідомості, що вважається присутньою в усіх своїх операціях. Саме на цю передумову нападає Ляйбніц, стверджуючи, що не кожна перцепція є з необхідності свідомою. Ляйбніцева критика Декарта породжує у французькій мові нову пару протилежностей, терміни «перцепція» та «аперцепція» (тобто перцепція, супроводжувана усвідомленням). Ця лінгвістична новація та її перенесення у німецьку мову постає у Канта причиною нового розподілу змісту уявлення (*Vorstellung*) між *Wahrnehmung, Empfindung* та *Apperzeption*.

I. ПЕРЦЕПЦІЯ ЯК ОПЕРАЦІЯ ЗДАТНОСТІ РОЗУМІТИ: «S'APERCEVOIR» І «PERCEPTION», ВІД ІМЕННИКА ДО ДІЄСЛОВА

Іменник *perceptio*, – похідний від дієслова *percipere*, яке первісно, в конкретному сенсі, означало «брати, збирати, отримувати», пізніше ж, унаслідок транспозиції, – «зазнавати [якоїсь дії], відчувати, дізнаватись, пізнавати», – був використаний для перекладу латиного *κατάληψις*, грецького терміна з лексикону стоїчної філософії, що мав значення акту осягального схоплення (*saisie compréhensive*) реальності речі, даної в уявленні (порівн. Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, V, 76 і *Academica*, II, 107: *perceptio* є синонімом *cogitatio* «мислення», чи *comprehensio* [«осягнення» або «зібрання у мисленні того, що істинно існує»]; див. BEGRIFF, вставка 1).

Термін *perceptio*, таким чином, міг бути використаним у філософії Середньовіччя на позначення у філософській спосіб сформованого концепту, назвавши надавши дієслову *percipere* співвідносне значення «отримувати у процесі пізнання».

У модерній же філософії перцепція здобуває статус фундаментального стосунку суб'єкта пізнання до того, що постає для нього як його об'єкт. Так, Декарт позначає терміном «перцепція» усю сукупність мисленневих актів, суб'єктом яких є ум:

Sunt deinde alii actus quos vocamus cogitativos, ut intelligere, velle, imaginari, sentire, etc., qui omnes sub ratione communi cogitationis, sive perceptionis, sive conscientiae conveniunt.

Є, крім того, інші акти, які ми називаємо мисленневими, як-от: розуміти, воліти, виображувати, відчувати тощо, кожен з яких відповідає спільному поняттю мислення, або перцепції, або свідомості.

Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 1641, AT, t. 7, p. 176.

Втім, у деякому більш вузькому сенсі Декарт усуває воління з поля перцепції, ототожненого лише з функціонуванням здатності розуміти, включно з тими випадками, коли у неї залучені виображення чи чуттєвість:

Omnes modi cogitandi (...) ad duos generales referri possunt: quorum unus est perceptio, sive operatio intellectus; alius vero volitio, sive operatio voluntatis. Nam sentire, imaginari, et pure intelligere, sunt tantum diversi modi percipiendi.

Всі модуси мислення (...) можуть бути віднесені до двох загальних, одним з яких є перцепція, або операція інтелекту, другим же – воління, або операція волі. Адже відчувати, виображувати та здійснювати чисте інтелектуальне схоплення є лише різними модусами перцепції.

Toutes nos façons de penser (...) peuvent être rapportées à deux, dont l'une est la perception ou opération de l'entendement, et l'autre la volition ou opération de la volonté. En effet, sentir, imaginer, et entendre purement (= connaître purement par l'entendement) sont seulement différentes façons de percevoir².

Всі наші способи мислення (...) можуть бути зведені до двох, один з яких перцепція або операція здатності розуміти, а другий – воління, або операція волі. Справді, відчувати, виображувати та діставати чисте розуміння (= здійснювати чисте пізнання за допомоги здатності розуміти) є лише різними способами перцепції.

Descartes, *Principia philosophiae*, I, art. 32, AT, t. 8a, p. 17.

Викрути, до яких удався перекладач *Meditationes* французькою, засвідчують, що термін «перцепція» на той час не легко й не просто пробивав

собі шлях. Цьому новому і технічному термінові було надано перевагу перед звичнішими та прийнятнішими відповідниками латинського слова лише у двох контекстах «Медитацій», де слово *perceptio* тематизоване як таке. Понад те, зазначена тематизація встановлює двоїстість «перцепції»,

яка вважалась то інтелектуальною, або з природи чисто духовною, операцією, то операцією, опосередкованою почуттями і такою, що пов'язана з тілом.

◆ Див. вставку 1.

1

Від латини до французької: «*perception*» у перекладі Декартових «*Meditationes*»

Потреба у перекладі прийнятною для сучасників французькою латинського лексикону, успадкованого від схоластики, породила ускладнення. Слово *perception* лише поволі утверджувалося в ужитку, спочатку спираючись на більш пряме й узвичаєне значення дієслова *s'apercevoir* «розпізнавати», «ознайомлюватися з...». В оригінальному латинському тексті *Метафізичних медитацій* (Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, 1641, 2e éd., 1642) *perceptio* вживається двадцять один раз. Однак у французькому перекладі герцога де Люїна, авторизованому Декартом (вийшов друком 1647), цьому латинському термінові лише у шести випадках відповідає *perception* «перцепція». Натомість перекладач використовує терміни *connaissance* «пізнання» (шість разів), *notion* «поняття» (тричі, у тому числі одного разу – «пізнання або поняття»), *sentiment* «відчуття» (двічі, включно з еквівалентністю «перцепція або відчуття»), нарешті, *intelligence* «інтелектуальне схоплення», *conception* «концепція», *idée* «ідея» (кожен по одному разу); подибуємо також транспозицію дієслів *connaitre* «знати» та *concevoir* «осягати», і навіть (для лат. *recta rerum perceptio*; букв. «правильна перцепція речей») перифраз «правильний шлях, який може призвести до пізнання істини».

Дієслово *percipere* здебільшого перекладається через *concevoir* «осягати» (тридцять один раз) і рідше через *connaitre* «пізнавати» та *apercevoir* «помічати» (п'ять випадків вживання кожного з термінів), ба навіть *comprendre* «осягати» (чотири). Інколи трапляються дієслова *recevoir* «приймати» (в моєму умі або через почуття), *sentir* «відчувати», *ressentir* «мати відчуття», *penser* «мислити», *entendre* «розуміти», а також перифраз *avoir la notion de* «мати поняття (чогось)».

Перекладач використовує термін *perception* дев'ять разів, й прикметно те, що у семи з них йдеться про два чітко локалізовані контексти. По-перше, тричі у другій «Медитації», у славетному уривку, де аналіз сприйняття шматка воску повинен привести до висновку про те, що людський ум завжди включений у будь-яку перцепцію чи пізнання тіла, а відтак «легше пізнається» або «є більш явним» (*plus notoire*), ніж тіло. У першому випадку перекладач потурбувався виправдати застосування незвичного слова через пояснення у формі дефініції: «(...) його [шматка воску] перцепція, або та дія, через яку його вбачають», дія, що виявляється не чим іншим, окрім як інтелектуальною операцією чи «умовим розглядом» (*inspectio mentis*).

Інші чотири випадки містяться далі, у шостій «Медитації», але на цей раз – щоб надати еквівалент відчуттю у значенні почуттєвого пізнання: йдеться про «ці відчуття чи почуттєві перцепції». Нарешті, останній вираз зустрічається ще двічі, але вже як відповідник не *perceptio*, а *comprehensio sensuum* «почуттєвого осягнення» та *sensus* «почуття».

A

Apercevoir, perception і *perception*: Декарт перед проблемою самоперекладу

Подібність термінів *apercevoir/percevoir, aperception/perception*, а також *perceptio/perception* не повинна вводити українського читача в оману.

Хоча дієслово *apercevoir* зустрічається у фр. текстах з XI століття (*percevoir* – з XII), однак іменник *aperception* – це штучний термін, створений Ляйбніцем на поч. XVIII ст. (див. нижче § II), тому його не було в лексиконі Декарта і французьких перекладачів латинських Картезієвих текстів. Традиційне значення дієслова *apercevoir* 4-те вид. «Словника Французької академії» (*Dictionnaire de l'Académie française*, 1762) і ще навіть Е. Літре (*Littre, Le dictionnaire de la langue française*, 1872) формулюють як *commencer à voir*, букв. «починати бачити», тобто – «помічати». У французьких текстах Декарта й авторизованих французьких перекладах його латинських творів *apercevoir* вживається саме у цьому значенні.

Іменник *perception*, зафіксований у текстах ще XII ст., попри зовнішню подібність, не був відповідником *apercevoir* і традиційно (як і відповідне йому дієслово *percevoir*) мав цілком чітке значення «отримання, стягнення» (прав, грошей, плодів праці, податків), як свідчить перше видання «Словника Французької академії» (*Le dictionnaire de l'Académie française*, 1694). Втім, враховуючи досвід започаткованого Декартом слововжитку, цей словник наводить вже й суто філософський сенс терміна: *l'action par laquelle les objets des sens sont aperceus, sont sentis* «дія, через яку помічаються, відчуються об'єкти почуттів».

Тож лексичні труднощі Декарта, що прагнув частково змінити французький філософський терміновжиток середини XVII ст., цілком зрозумілі: якщо лат. *perceptio* традиційно означало й «отримання, збирання, збір», і «розуміння, осягнення, пізнання, сприйняття», то його, здавалось би, найприродніший французький відповідник *perception* не мав цього абстрактного значення. Ще у 1694 р. (і принаймні до кінця XIX ст.!) воно позначалося у французьких словниках як суто філософське, тобто відсутнє у повсякденній мові, натомість Декарт прагнув писати свої французькі твори так, що вони були зрозумілими освіченим читачам зі «здоровим глуздом», бажано не пов'язаним із академічними колами. Цим зумовлена позирна непослідовність французьких перекладів його латинських творів, коли *perceptio* вкрай рідко перекладається як *perception*: до нового слововжитку мали звикнути не лише публіка, а й сам автор та перекладачі. Щоб оцінити масштаб цієї новації, український читач може спробувати застосувати іменник «стягнення» (і, відповідно, дієслово «стягувати») не у фіскальній сфері, а для позначення тих психологічних феноменів, які ми зазвичай відтворюємо через терміни «сприйняття»/«сприймати». Він одразу побачить, наскільки невдало і неприродно лат. *perceptio veritatis* (Augustinus, *Confessiones* VIII, V, 11) відтворюватиме фраза «стягнення (чи навіть отримання) істини». Певна річ, Декартова ситуація не була настільки гострою, адже змістовний розрив між *perceptio/perception* частково компенсувався майже цілковитою подібністю самих слів, але й за таких умов процес звикання основної маси французьких мовців до *perception* у сенсі «сприйняття» розтягнувся на два з половиною століття!

Відтак дієслово *apercevoir* у Декарта ми скрізь перекладаємо як «помічати», оскільки воно має суто побутове значення, ніяк не пов'язане з «аперцепцією», що вперше з'явиться лише за вісім десятиліть у Ляйбніца (1714). Показово, що Ляйбніц у першому викладі своєї доктрини, у «Дискурсії про метафізику» (Leibniz, *Discours de métaphysique*, 1685–1686), ще цілком вдовольняється Декартовими лексичними ресурсами, коли йдеться про проблематику *apercevoir/perception*.

Надання абстрактного значення латинського *perceptio* французькому термінові *perception* через увіповіднення його до дієслова *apercevoir* і, таким чином, залучення останнього у філософський дискурс, є істотною Декартовою новацією. (Втім, Декарт не наважився вжити у новому сенсі ще й дієслово *percevoir*; у «Пристрастях душі» дія *perception* завжди виражається лише дієсловом *apercevoir*). М. Фішан вельми вдало описує динаміку цього процесу, аналізуючи присутність *perception* у Декартових французьких текстах різних років: відсутній у ранніх творах (1630–1637), він вперше епізодично з'являється в авторизованих французьких перекладах «Медитацій» і «Принципів», що вийшли друком 1647 року, а згодом повноправно входить у лексикон «Пристрастей душі» (1649).

Олег ХОМА

БІБЛІОГРАФІЯ

AUGUSTIN, Saint, *Les Confessions* / introd. et notes par Joseph Trabucco; texte latin et trad. fr., Garnier frères, 1938, 2 vol.

DESCARTES Rene, *Œuvres*, éd. C. Adam et P. Tannery, 11 vol., rééd. Vrin, 1996.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique, suivi de Monadologie et autres textes*, éd. établie, présentée et annotée par Michel Fichant, Gallimard, 2004.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

Dictionnaire de l'Académie française, 4ème édition, Vve de B. Brunet, 1762, 2 vol.

Le dictionnaire de l'Académie française, J. V. Coignard, 1694, 2 t. en 1 vol.

LITTRÉ Emile, *Le dictionnaire de la langue française*, Hachette, 1863–1872, 2 t. en 4 vol.

Так само й абат Піко, перекладач *Principia philosophiae* французькою, не наслідуюється незмінно вдатись до терміна «перцепція» щоразу, коли зустрічає у латинському тексті *perceptio*. В артикулі 32 першої частини він застосовує термін «перцепція» лише у заголовку³, в основному ж тексті уникає іменникової форми на користь дієслова (див. вставку А), пишучи так: «один [з наших способів мислення] полягає у помічанні (*apercevoir*) за допомогою здатності розуміти (...)» (див. буквальний переклад цього місця у прим. 2). Так само й в артикулі 45 він приймає термін «перцепція»

у заголовку, у тексті ж вважає за краще замінити його терміном «пізнання» (*connaissance*, як і в артикулах 46 і 48). В артикулі 35 оригінал *intellectus perceptio* відтворюється просто через відповідник «розуміння» (*entendement*).

Слово «перцепція» відсутнє у перших франкомовних працях Декарта: «Світ», «Діоптрика» і «Дискурсія про метод» (натомість дієслово *apercevoir* часто уживане у трактаті *Csim*, а у *Dioptrique* використовується у сенсі, в якому ми б тепер ужили дієслово «мати перцепцію = сприймати» (*percevoir*): «тіла, які ми помічаємо довкола

нас» [АТ, т. 6, р. 87]; «якості, котрі ми помічаємо в об'єктах зору» [АТ, т. 6, р. 130]; «помічати відстань» [АТ, т. 6, р. 137] тощо). Потрібно було дочекатись *Пристрастей душі* (1649), щоби побачити Декартове використання слова «перцепція» як законного в ужитку філософського терміна (див. арт. 17 і 19-25). Прикладена до душі, протилежність дія-пристрасть¹ (*action-passion*) перекидає протилежність волі й «перцепції чи пізнань», отримуваних душею «з речей, представлених ними». Перцепція набуває у такому вжитку двоїстого характеру: 1) вона є рецепцією, що передбачає пасивність душі, навіть тоді, коли сама душа є причиною власних перцепцій: «Хоча стосовно нашої душі воління чогось постає як дія, можна також сказати, що помічання того, чого волеємо, постає як пристрасть»; 2) перцепція уявляє дещо, належне самій душі чи тілові, чи зовнішнім речам. У ній завжди присутня референційна функція, через яку «ми співвідносимо» наші перцепції з об'єктами, зовнішніми щодо нас, або з нашим тілом, або з нашою душею (заголовки арт. 23, 24 та 25).

Але, і саме таким був у другій «Медитації» висновок з аналізу шмагка воску, будь-яка перцепція огорнена іншою, тією, яку душа має щодо самої себе. Відзначена вже еквівалентність між мисленням, перцепцією і усвідомленням виявляється цілком загальнозначущою: в картезіанському сенсі, будь-яка перцепція є свідомою і, завдяки цьому, водночас і перцепцією, яку суб'єкт, що сприймає, отримує щодо самого себе. Ось чому Декарт, як і його перекладачі, перетворюють перцепцію на еквівалент акту, що його виражає рефлексивне дієслово *s'apercevoir* «помічатися», «помічати себе»: операція, за допомогою якої суб'єктом помічається якась річ, завжди є також і тією, через яку він помічає самого себе.

II. ЛЯЙБНІЦ: ПРОТИЛЕЖНІСТЬ «PERCEPTION» / «APERCEPTION»

Саме для спростування цієї еквівалентності Ляйбніц прийшов до необхідності запровадити термінологічне і концептуальне розрізнення термінів *perception* та *aperception*:

L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité, ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception, qu'on doit distinguer de l'aperception ou de la conscience (...). Et c'est en quoi les Cartésiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas

Минущий стан, що обгортає та уявляє множинність в єдності або у простій субстанції, є не чим іншим, як тим, що називають *Перцепцією*, що її маємо (...) ретельно відрізнити від *аперцепції* чи свідомості. Саме тут картезіанці вельми помилялися, вважаючи за ніщо перцепції, що не сприймаються аперцепцією.

Leibniz, *Monadologie*, art. 14, *Die philosophischen Schriften*, Bd. 6, 1885, s. 607.

Щоб надати місце для цих перцепцій, які не сприймаються аперцепцією і можуть бути визнані несвідомими (*inconscientes*), Ляйбніц онтологічно характеризує перцепцію в її універсальності як форму співвіднесення множинності з істинною єдністю, тобто єдністю простої субстанції чи монади: «Щоби була наявна перцепція, досить якоїсь різноманітності, наявної в єдності. (...) Перцепція є для мене уявленням множинності у простому» (Листи до Бурге, *Die philosophischen Schriften*, Bd. 3, 1881, s. 581 & 574). Згідно з цією характеристикою, перцепція позначає взаємостосунок, що співвідносить світ з кожною простою субстанцією, яка, з точки зору одиничного та зі змінним рівнем ясності й виразності, уявляє його: будь-яка перцепція у такий спосіб обгортає собою нескінченність, що ієрархія істот вибудовується відповідно до ступеня експліцитності, який вони спроможні розпізнати у внутрішній множинності їхнього уявлення. У такий спосіб розрізняються «природна перцепція», згодом «перцепція, супроводжувана пам'яттю» і, нарешті, «перцепція, супроводжувана свідомістю» чи саморефлексією суб'єкта, який отримує цю перцепцію. Ось так різні рівні перцепцій поєднуються у значно загальнішому понятті, видами якого вони постають, понятті вираження (*expression*), яке Ляйбніц спробує ретельно відрізнити від поняття «пізнання» (*connaissance*):

Одна річ виражає іншу (згідно з могою мовою), коли існує постійний і впорядкований стосунок між тим, що можна сказати про одну з них, і тим, що можна сказати про другу. Саме так перспективна проєкція виражає те креслення, на якому її зображено. Вираження є спільним для всіх форм, воно – рід, видами якого є природна перцепція, тваринне відчуття та інтелектуальне пізнання. У природній перцепції та у відчутті досить, щоби те, що є подільним і матеріальним й перебуває розпорошеним у декількох істотах, було виражене або уявлене в одній неподільній істоті, тобто в субстанції, наділеній істинною єдністю. Майже не можна мати сумнівів щодо можливості подібного уявлення багатьох речей в одній-єдиній, адже прикладом цього постає наша душа. Але це уявлення у душі, обдарованій рацією, супроводжується усвідомленням, і саме тоді його називають *мисленням*. Однак це вираження стається скрізь, бо усі субстанції перебувають у зв'язку симпатії з усіма іншими та зазнають деякої зміни, пропорційно відповідаючи на щонайменшу зміну, яка стається у цілому всесвіті, хоча ця зміна є в тій мірі більш або менш значущою, в якій інші тіла або їхні дії мають більший або менший стосунок до нашого (...).

Leibniz, *Lettre a Arnauld*, 9 octobre 1687, *Die philosophischen Schriften*, t. 2, 1879, p. 112.

Якщо Ляйбніців словник з усією яснотою встановлює розрізнення між перцепцією в загальному сенсі та аперцепцією, що розуміється як свідомі і наділена рефлексією перцепція, то перенесення цієї лексики в іншу мову не може відбутись без ускладнень.

♦ Див. вставку 2.

2

Від французької до німецької: випадок Ляйбніцевої «Монадології»

Гайнрих Келер, перекладач «Монадології» німецькою (1720), був змушений постійно відтворювати франко-латинський термін *perception* через запропонований ним відповідник *Empfindung*, що приховано підкреслює його рецептивний чи чуттєво-досвідний (*ressenti*) характер; фраза (...) *ce qu'on appelle la perception, qu'on doit bien distinguer de l'aperception ou de la conscience* «те, що називають перцепцією, що її мусимо (...) ретельно відрізнити від аперцепції чи свідомості» (арт. 14) постає як: (...) *welches man die Empfindung oder Perception nennt die man von der Apperception oder von dem Bewusst sein wohl unterscheiden muss* «те, що називають відчуттям або перцепцією, що його мусимо (...) ретельно відрізнити від аперцепції чи свідомості». З іншого боку, для перекладу дієслова *s'apercevoir* використовує відповідник *wahrnehmen*, від якого пізніше утвориться іменник *Wahrnehmung*; саме цей іменник, у кінцевому підсумку, усталиться як переклад *perception*. Таким чином фраза *les perceptions dont on ne s'aperçoit pas* «перцепції, що не сприймаються аперцепцією» набуває в німецькому перекладі вигляду *die Perceptiones oder Empfindungen deren man sich nicht bewusst ist, und welche man nicht wahrnimmt* «перцепції або відчуття, що не усвідомлюються і не сприймаються [аперцепцією]».

В артикулі 23 фраза (...) *on s'aperçoit de ses perceptions* «свої перцепції ми сприймаємо через аперцепцію» відтворюється через (...) *seine Empfindungen und Perceptionen wiederum wahrnimmet* «ми знову сприймаємо [через аперцепцію] свої відчуття і перцепції».

БІБЛІОГРАФІЯ

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Monadologie. Französisch und deutsch. Zeitgenössische Übersetzung von Heinrich Köhler...*, Hrsg. Dietmar Till, Frankfurt–Leipzig, Insel, 1996.

Якщо дієслово *wahrnehmen* (нім. «сприймати») є перекладом для *s'apercevoir*, то вже іменник *Wahrnehmung* (нім. «сприйняття») зможе, у кінцевому підсумку, відтворити *perception* лише ціною відмови від формальної універсальності Ляйбніцевого означення і повернення до значення, згідно з яким будь-яка перцепція включає у свій об'єкт усвідомлення стосунку. Втім, це буде не поверненням до Декарта, бо сприйнятий об'єкт може бути лише об'єктом відчуття, а відтак поняття суто інтелектуальної перцепції зникає. Словник Канта свідчить про завершення цієї трансформації.

III. СЛОВНИК КАНТА: «VORSTELLUNG», «WAHRNEHMUNG», «EMPFINDUNG», «APPERZEPTION»

Кант вписує характеристику перцепції (*Wahrnehmung*) у родову царину, найпершим і неозначуваним терміном якої постає «уявлення» (*Vorstellung*): як «стан духу (душі)» (*blosse Bestimmung des Gemüts* «просто визначення душі»), уявлення містить суб'єктивний аспект (що його Декарт називав модусом чи способом мислення, *modus cogitandi*) й водночас наділене об'єктивною референцією до того, завдяки чому вона є для суб'єкта уприсутненням (*présentation*) того, що є перед (*vor*) ним. Перцепція є уявленням, що супроводжується усвідомленням (порівн. також *Logik*, Вступ, VIII, in AK, Bd. 9, s. 64): здійснювати перцепцію (*percevoir*, нім. *wahrnehmen*, лат. *percipere*) – це «свідомо уявляти собі щось» (нім. *sich mit Bewusstsein etwas vorstellen*); якщо співвіднести її із суб'єктом як «зміну його стану», вона є відчуттям (лат. *sensatio*, нім. *Empfindung*), а якщо з об'єктом, – то пізнанням (лат. *cognitio*, нім.

Erkenntnis; Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 320/B 376). Отже, перцепція як така передбачає три терміни: свідомість, відчуття, що визначає цю свідомість, і об'єкт, що постає у відчутті й називається також феноменом (див. *ERSCHEINUNG*). Виходячи з останнього, маємо сказати, що «феномен, коли він пов'язаний зі свідомістю, називається перцепцією» (*Erscheinung, welche, wenn sie mit Bewusstsein verbunden ist, Wahrnehmung heist; ibid., A 120*); якщо ж виходити радше зі свідомості, то «перцепція є емпіричною свідомістю, тобто такою, в якій водночас виникає відчуття» (*Wahrnehmung ist das empirische Bewusstsein, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist; ibid., B 207*). Відчуття як таке, що відгоді повертає собі назву *Empfindung*, – це стан суб'єкта, чуттєва сприйнятливість (*réceptivité sensible*) якого була збуджена об'єктом, що таким чином подає себе як феномен (*ibid., A 19/B 33*). Але сприйняття, окрім того, потребує, разом зі свідомістю, ще й зв'язку для тієї різноманітності, яку воно містить (внутрішня різноманітність матерії відчуття, присутня у кожній перцепції, а ще різноманітність самих перцепцій, «розпоросених та ізольованих»; *ibid., A 120*); цей зв'язок є передовсім справою виображення, що «складає необхідний компонент самої перцепції» (*loc. cit.*), але та єдність, що уможливляє його, – не що інше, як єдність самосвідомості, для якої Кант, своєю чергою, запозичує Ляйбніців термін «аперцепція» (нім. *Apperzeption*).

Термінологічна еквівалентність між «самоусвідомленням» (*la conscience de soi-même*, нім. *das Bewusstsein seiner selbst*) і аперцепцією перетворює останню на «просто уявлення Я» (*die einfache Vorstellung des Ich; ibid., B 68*). Але це найзагальні-

ше значення є прийнятним унаслідок уможливленого ним роз'єднання рівнів самосвідомості та аперцепції: власне самосвідомість як те, що детермінує мінливий стан суб'єкта у потоці внутрішніх феноменів, називатиметься емпіричною аперцепцією (*aperception empirique*); натомість незмінне усвідомлення певного «Я мислю» (самототожного, єдиного та непідвладного змінам) «повинне супроводжувати всі мої уявлення» і, як необхідна та апріорна умова будь-якої свідомості, називатиметься «чистою аперцепцією» (*reine Apperzeption*; *ibid.*, В 131-132). Перша є просто суб'єктивною самосвідомістю (усвідомленням внутрішнього емпірично детермінованого стану суб'єкта), тоді як друга виражає об'єктивне самосвідомлення (необхідну єдність, засадову для всіх концептів об'єкта і для будь-якого судження, що виражає універсальну чинність зв'язку феноменів у досвіді).

IV. КІНЕЦЬ ТЕОРІЙ АПЕРЦЕПЦІЇ: ПЕРЦЕПЦІЯ І ТІЛО

«Мое самоусвідомлення як первинна (*ursprüngliche*) аперцепція» (*ibid.*, А 117, примітка) є також «актом спонтанності» (*ibid.*, В 132): саме у цьому сенсі Фіхте, усупереч Кантовому термінологічному ужиткові, реабілітує автентичний сенс «інтелектуальної інтуїції» (*intellektuelle Anschauung*) як безпосереднього і пов'язаного з чуттєвістю уявлення активності Я (*Другий Вступ до Учення про науку*⁵, 1797, *Sämtliche Werke*, Hrsg. J.H. Fichte, Bd. 1, S. 472 & 476; trad. fr. A. Philonenko, *Œuvres choisies de philosophie premiere*, Vrin, 1964, p. 279 & 282). Гегель, зі свого боку, вибудовує у Феноменології духу альтернативну теорію *Wahrnehmung*, відмінну від інших тим, що вона спирається на етимологію самого терміна, який буквально означає «приймати за істинне»⁶.

◆ Див. вставку 3.

3

«Wahrnehmung»: лексичні ігри Гегеля

► VERITÉ

Початок «Феноменології духу» дезорієнтує читача, звиклого до Ляйбніцевих і Кантових розрізень, оскільки просто ігнорує термінологічну пару *Empfindung/Wahrnehmung*, тобто – саме співіснування відчуття та сприйняття у пізнавальному акті. Те, що передає *Wahrnehmung*, у Гегеля має назву *sinnliche Gewissheit* [чуттєва достовірність, фр. *certitude sensible*]. Тоді виникає запитання не про стосунок відчуття до сприйняття (як сходження до принципу), складеного (різноманітне у відчутті) до простого (зв'язок різноманітних змістів у свідомості, а згодом – у єдності Я), а про двоетапний процес, що приводить у дію різноманітні модальності схоплення істинного всередині свідомості. Кожен із двох етапів породжує свою власну фігуру істини, «своє істинне» (trad. fr. J.-P. Lefebvre, p. 114; у випадку сприйняття йдеться про річ), але спільним для них обох є прагнення *вловити* (*prise*) чи полонити істинне. Таким чином, перше речення розділу про «Сприйняття», що водночас є й підсумком міркувань про чуттєву достовірність, має бути прочитане як гра довкола дієслова *nehmen*, себто «схоплювати, вловлювати»:

Die unmittelbare Gewissheit nimmt sich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine; sie aber will das Diese nehmen. Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das Seiende ist, als Allgemeines.

Безпосередня достовірність не *сприймає* істинного, бо її істиною є універсальне; вона ж воліє *сприйняти* Ось-Це. *Сприйняття* ж, навпаки, те, що для нього є сущим, *схоплює* як щось універсальне.

Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, A.II, in *Werke*, Band 3, Frankfurt a. M. 1979, s. 93.

La certitude immédiate ne se saisit pas du vrai, car sa vérité est l'universel; alors qu'elle veut prendre le Ceci. La perception, à l'inverse, prend comme quelque chose d'universel ce qu'elle considère comme ce qui est.

Безпосередня достовірність не *схоплює* істинного, бо її істиною є універсальне; вона ж воліє *вловити* Ось-Це. Перцепція ж, навпаки, *вловлює* як щось загальне те, що вона розглядає як те, що є.

Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J.-P. Lefebvre, p. 103; [курсив мій. М.Ф.].

Чуттєва достовірність спрямована на одиничність, на «ось-це», але її власна діалектика відкриває, що та шукана одиничність є загальним, адже у «тут» завжди є «сукупність інших тут»; сприйняття, навпаки, одразу вловляє річ як загальне і є відповідником доброго глузду (*bon sens*), для якого світ – це світ речей (trad. fr. J.-P. Lefebvre, p. 114). Усі французькі перекладачі в цьому місці вдавалися до наполегливого повторення дієслова *prendre* «уловлювати» (пор. фр. пер. Ж. Іпполіта – *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J. Huppoltite, p. 93, який навіть робить на цьому наголос, відтворюючи початкове *nimmt sich* як *prendre possession* «заволодівати»). Проте це нім. дієслово може мати різні вжитки, що позначають у Гегеля поступ від чуттєвої достовірності до сприйняття. Коли *Gewissheit* [достовірність] прагне вловити, *впіймати* без жодного опосередкування, то *Wahrnehmung* – це «вловлення як ...» (*nimmt... als*), точніше кажучи,

«вловлення-як-істинного» (*Wahr-nehmen*). Отже, *Wahrnehmung* явно передбачає певну активність або рефлексію свідомості; й оскільки перцепція є певним «уловленням-як...», свідомість, що здійснює перцепцію, відкриває також і можливість ілюзії (*Täuschung*) як особливої форми неістини, яку ця свідомість винаходить і протиставляє істині речі. Втім, прагнучи схопити річ в її істині, свідомість губиться в діалектиці речі та її властивостей (*Eigenschaften*). Одного й загального, вловлення й рефлексії, у всьому тому, що Гегель називає *Sophisterei* «софістика» перцепції і що знаходить тимчасове розв'язання у «царстві здатності розуміти» (*das Reich des Verstandes*, фр. *royaume de l'entendement*; trad. fr. J.-P. Lefebvre, p. 113).

Французький перекладач стикається з ускладненням лексичного стибу: він не може відтворити гру слів, застосовану Гегелем при розкладанні дієслова *wahrnehmen* на складники. Щоб відтворити інверсію *sein Nehmen des Wahren* стосовно свідомості, Ж.-П. Лефевр пропонує, мабуть, найточніший відповідник: *sa captation du vrai* (здійснюване ним «захоплення іншого»; *ibid.*, p. 110), адже *captation* вказує на лат. *capere*, присутнє у *percipere*⁸ (Ж. Іполіт переклав цей вираз як *sa préhension du vrai* його похоплення істинного – trad. fr. J. Hyppolite, p. 102); але ж ці французькі іменники, *la captation* і *le vrai*, не утворюють єдиного дієслова, як їхні німецькі відповідники (*das Nehmen* і *des Wahren*, якщо переставити їх місцями, утворюють дієслово *wahrnehmen*). Перцепція у французькій мові не обов'язково означатиме те «істино-захоплення», яке Гегель дає почути у *wahr-nehmen*.

Втім, Гегелева гра з дієсловом *wahrnehmen* загалом є перекладною, як свідчить перший процитований уривок. Натомість конче потребує пояснення внутрішня зв'язність тієї траєкторії, що веде від Ляйбніца до Гегеля. Історія теорій перцепції у Німеччині є історією франко-німецькою, що добре засвідчує неологізм *aperception*, французький термін, створений німцем Ляйбніцем й акліматизований у мові Канта. Ініціатива Гегеля, який уперше вирішив дати почути етимологію *Wahrnehmung*, є безпосередньою відповіддю цій традиції. Вона відповідає стратегії вилучення з цього слова будь-якого сліду його почати франкомовного минулого, здійснюваної тієї самої миті, коли Гегель протиставляє аналізові різноманітних інстанцій чи органів пізнання парадигму істини та достовірності. У цьому сенсі заміна старої термінологічної пари *Empfindung/Wahrnehmung* новою *Gewissheit/Wahrnehmung* постає як добра ілюстрація мовних і мисленевих методів, до яких вдався Гегель, щоб здійснити перехід від теорії пізнання (див. Епістемологія) до вчення про знання.

БІБЛІОГРАФІЯ

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Die Phänomenologie des Geistes*, in *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, Hrsg. G. Lasson und J. Hoffmeister, Hamburg Meiner, 1937; *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J. Hyppolite, Aubier 1941; *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991.

Філіп БЮТТЕН

Гербартова критика на адресу Фіхте, – що звела роль аперцепції до спостереження перцепцій, уже сформованих в умі, та зробила з уявлення «Я», також і усупереч Кантові, результат, а не початок зв'язку уявлень у свідомості, – позначає собою кінець філософського вжитку терміна «аперцепція» (Herbart, *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet über Erfahrung, Metaphysik und Mathematik* [Психологія як наука, у новий спосіб базована на досвіді, метафізиці й математиці], Königsberg, 1824-1825). Натомість перцепція перетворюється на провідну тему філософії пізнання і психології усього XIX століття, а по тому стає центром інтересу феноменології у Гусерля та в подальших її варіантах. Найуніверсальніше сучасне значення виникає тоді, коли, згідно з формулюванням Мерло-Понті, «отримувати перцепцію (*percevoir*) – це уприсутнювати для себе якусь річ за допомогою тіла» (*Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques* [Примат перцепції та його філософські наслідки], *communication et discussion à la Société française de philosophie*, 23 novembre 1946, Grenoble, Cynara, 1989, p. 104). У цьому сенсі пер-

цепція, звісно ж, – у горизонті уявлення, перетлумаченого нині у присутність, – щось зберігає від свого класичного значення; але тілесне закорінення доступу до світу руйнує його подібність до чистого «умового розгляду» (*inspection de l'esprit*)⁷.

Мішель ФІШАН

Переклад Катерини Гончаренко
За редакції Олега Хомі

БІБЛІОГРАФІЯ

AK: KANT Emmanuel, *Gesammelte Schriften*, Berlin, Reimer, 1902-1913.

AT: DESCARTES René, *Œuvres*, éd. C. Adam et P. Tannery, 11 vol., rééd. Vrin, 1996.

BELAVAL Yvon, «La perception», *Études leibniziennes*, Gallimard, 1976.

DESCARTES René, *Œuvres*, éd. C. Adam et P. Tannery, 11 vol., 1964-1976, rééd. 1996, Vrin [abr. AT]

KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure* [éd. A 1781, éd. B 1787].

LAPORTE Jean, *Le Rationalisme de Descartes*, PUF, 2e éd., 1950.

LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Die philosophischen Schriften*, Hrsg. C. I. Gerhardt, Berlin, 1875-1890; Nachdr. Hildesheim, Olms, 1960.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

MURALT André de, *La Conscience transcendante dans le criticisme kantien. Essai sur l'unité d'aperception*, Aubier-Montaigne, 1958.

PUCELLE Jean, «La théorie de la perception extérieure chez Descartes», *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, № 3, 1935.

ПРИМІТКИ ПЕРЕКЛАДАЧА

¹ Хоча основним укр. відповідником фр. *perception* є слово «сприйняття», переклад цієї статті має певні особливості. «Спри́йняття» позбавлене близького за сенсом однокореневого аналога, тому в укр. мові відсутні незапозичені лексичні ресурси для адекватного відтворення однокореневої пари *perception/aperception*, якій присвячено цю статтю. Водночас не варто забувати про запозичені терміни «перцепція» і «аперцепція», що мають суто науковий ужиток. Саме цими міркуваннями зумовлена термінологічна концепція нашого перекладу: щоб передати зміст французького тексту, ми скрізь перекладаємо *perception* як «перцепція», *aperception* як «аперцепція», а лат. і нім. терміни, наявні у статті, подаємо в оригінальному написанні. Як виняток, іменник «сприйняття» і дієслово «сприймати» ми вживаємо при перекладі нім. цитати з тексту Гегеля (див. вставку 3). Такий підхід, на жаль, ігнорує питомо українське слово «сприйняття». Але значення останнього є в нашій мові родовим і для «перцепції», і для «аперцепції», тому його застосування позбавило б український переклад саме цієї статті будь-якої чіткості й наукової інформативності. Для нашого локального контексту цей термін неприйнятний. Звісно, таке рішення аж ніяк не суперечить широкому вжитковій терміна «сприйняття» в українському філософському дискурсі, радше навпаки, чимало сприятиме проясненню його змістовної генеалогії. Термін «аперцепція» ми пишемо з однією «п», хоча в деяких укр. словниках (наприклад, в УРЕ), під впливом рос. мови, фігурує подвоєння; в обох випадках йдеться про один і той самий термін. Важливо також зазначити, що укр. префікс а- не є тут заперечувальним, оскільки фр. дієслово *apercevoir*, вперше згадане у текстах XI ст., походить від старофранцузьких форм: фр. префіксу а- (виражає спрямованість на щось) і дієслова *percevoir* (сприймати); наведена в українських словниках іншомовних слів генеалогія від лат. *ad-* і *perceptio* є неправильною: див. етимологію, наприклад, у *Trésor de la langue française*. Слова, що походять від лат. аналогів, утворених за схемою *ad-* + відповідне дієслово, майже завжди пишуться французькою з подвоєним р (*appétit*, *approximation*, *appropriation*

тощо); утворені з власне фр. елементів (*apercevoir*, *apercevement*) – переважно з однією р; при запозиченні українською і фр., і лат. форм подвоєння знімається (апетит, апроксимація, апропріація, аперцепція).

² М. Фішан подає тут власний фр. переклад Картезієвого тексту. В авторизованому Декартом перекладі абата Піко (1647) цей уривок виглядає дещо інакше: *Car toutes les façons de penser (...) peuvent être rapportées à deux générales, dont l'une consiste à apercevoir par l'entendement, et l'autre à se déterminer par la volonté. Ainsi sentir, imaginer et même concevoir des choses purement intelligibles, ne sont que des façons différentes d'apercevoir* «Бо всі способи мислення (...) можуть бути зведені до двох загальних, один із яких полягає в помічанні [об'єктів] через здатність розуміти, а інший – у самовизначенні через волю. Таким чином, відчувати, виображувати й навіть пізнавати суто інтелегібельні речі – це лише різні способи помічати».

³ Заголовок 32-го арт. у фр. тексті «Принципів» має такий вигляд: *Qu'il n'y a en nous que deux sortes de pensées, à savoir la perception de l'entendement et l'action de la volonté* «Про те, що в нас є лише два різновиди думок, а саме *перцепція* здатності розуміти та дія волі».

⁴ «Пристрасті душі» Декарт визначає як «перцепції або відчуття, або емоції душі, що їх співвідносять саме (*particulièrement*) з нею і що їх спричинено, підтримувано й посилювано рухом духів» (*Les Passions de l'âme*, § 27); у § 28 спеціально уточнено багатозначність слова *perception*: *пристрасті можна назвати перцепціями лише тоді, коли це слово вживають на позначення взагалі всіх думок, що не є «діями душі або воліннями»; коли ж ним спеціально позначають очевидні (*évidentes*) пізнання, воно не придатне позначати пристрасті, адже останні є лише *плутаними і темними (*confuses et obscures*) перцепціями*.*

⁵ Ми подаємо український переклад назви *Wissenschaftslehre*, найвідомішого твору Фіхте, у версії, обґрунтованій Іваном Івашенком: див. *Sententiae* XXIV. – 2010. – № 1. – С. 210.

⁶ *Wahrnehmung = des Wahren* «істинне» + *das Nehmen* «схопаення»; див. вставку 3.

⁷ Вираз *inspection de l'esprit* «умовий розгляд» фігурує в авторизованому фр. перекладі «Медитацій»; він є відповідником лат. *mentis inspectio*, яким Декарт у II «Медитації» позначає суть перцепції шматка воску (див. AT, t. VII, p. 31: 25); див. вставку 1.

⁸ «Приймати в себе, охоплювати, опановувати, захоплювати, отримувати, сприймати» (лат.). *Percipio* утворене із двох складників: префікса *per-* (позначає в цьому разі дію, яка відбувається через посередництво чогось) та дієслова *cipio* (= *capio*, 1 особа однини від *capere* «брати, отримувати, ловити, полатити, приймати, засвоювати, поглинати, вмішувати, терпіти, досягати, осягати»).

CHANCE / PROBABILITY АНГЛ. – укр.
шанс, випадок; імовірність

фр. *chance, probabilité, avantage*

► **PROBABILITÉ**, та **АНГЛІЙСЬКА МОВА, DESTIN, ІСТОРІЯ, UTILITY**

Англійські поняття *chance* і *probability*, які довгий час плутали одне з одним, набули кожне свого специфічного сенсу відтоді, як були застосовані в галузі математичних обчислювань, де у другій половині XVIII і ще більше у XIX столітті виникла загальна потреба розрізнити їх. Безумовно, у XVIII столітті можна знайти випадки, коли *chance* використовується в абсолютному тому ж сенсі, що й *probability*. Це, зокрема, декларує Томас Баєс на початку своєї розвідки *An essay towards solving a Problem in the Doctrine of Chances* «Нарис до розв'язання проблеми в доктрині випадків» (1763), яка надалі в блискучій манері встановила їхнє розрізнення: *By chance I mean the same as probability* «Під випадком я розумію те саме, що й імовірність» (визначення 6). Проте саме Баєс став одним з-поміж тих математиків, які навчилися надзвичайно чітко відрізнити *chance* від *probability*. Перше з цих слів вочевидь утримує «суб'єктивний» бік випадку, через що говорять про «шанс мати рацію» (фр. *chance d'avoir raison*), надаючи певного ступеня ймовірності двом альтернативним рішенням; тому в традиції *Ars conjectandi* «Мистецтва припущення» Я. Бернуллі воно означає долю [тобто, частку] певності. Натомість друге вочевидь вказує на «об'єктивний» бік справи і, як здається, більш безпосередньо стосується подій, що відбуваються. Імовірність, що на гральному кубуку випаде одиниця, дорівнює 1/6; видається, що це властивість самої ситуації. Втім, перше з цих слів можна застосувати і в останньому разі: 1/6 є також шансом мати рацію, коли хтось каже, що зараз на кубуку випаде одиниця.

I. «PROBABILITY OF CHANCES» ТА «PROBABILITY OF CAUSES»

Безумовно, терміни *chance* і *probability* мали досить часу для зміни свого сенсу – відтоді, як Паскаль близько 1650 року винайшов разом із Ферма «геометрію випадку» (*géométrie du hasard*) і спробував перелічити випадковості, обчислюючи рішення, яке людина приймає у грі, – й до кінця XVIII століття. Написана якщо не самим Паскалем, то принаймні під явним його впливом остання глава «Логіки Пор-Рояля» (частина IV, глава 16) визначає, відповідно до практики «обчислювання рішень», імовірність очікування (тобто ймовірність виграшу, якщо настане очікувана подія). Імовірність події (*probabilité d'un événement* – вираз, який

ужито в тексті «Логіки») – є відтак відношенням між сподіванням і очікуваним виграшем. Аналізуючи складну ситуацію гри, Паскаль на кожному етапі встановлює очікування гравців, себто суму, яку потрібно було б надати кожному, якби гра добігла завершення просто зараз – до того, як випадок знову визначить чергового переможця. І все ж як доречне дієслово тут радше вживається *espérer* «очікувати, сподіватися», натомість *probabilité* звичай сприймається, й у Паскаля, й у «Логіці», як еквівалент *hasard* «випадок, ризик» і *chance* «випадок, шанс, удача».

У 1739 році Юм зрозумів дві великих вісі, за якими протиставляються ці два поняття, коли вони не вживаються як синоніми. Перша з них протиставляє *probability of chances* «імовірність шансів» та *probability of causes* «імовірність причин». Про «імовірність шансів» говорять тоді, коли у певній ситуації можна встановити повну систему можливостей її подальшого розвитку та порахувати, що радше станеться ця майбутня ситуація, ніж інша. Тож у ситуації гри, коли йдеться про підрахунок рішень гравців, цілком доречно казати про *probability of chances*, оскільки наш розум здатний зробити вичерпний перелік можливих сценаріїв розвитку ситуації. Термін Паскаля *hasard* прекрасно передається англійським *chance* (L. E Maistrov, *Probability Theory. A Historical Sketch*, p. 44).

Натомість про «імовірність причин» ми говоримо за досить відмінних обставин, добре відрізнених Юмом. Якщо ми є свідками більш-менш довгої послідовності подібних подій $A1B1, A2B2, A3B3, \dots, AnBn$ і відбувається подія A , можна вирахувати ймовірність, що за нею настане подія B , застосувавши біном Ньютона; тому тут і говорять про *probability of causes*. Завважмо, що можна також, виходячи з події B , так само підрахувати ймовірність, що їй передувала подія A . Цілком ясно, що для Юма ймовірність причин оцінюється не через вичерпний підрахунок, як у замкненій системі випадків, де можна передбачити всі варіанти наступних подій, а більш лінійно, як буває (вживаючи образ самого Юма), коли копають рів в одному певному напрямку. Якщо зважування минулих випадків прямо впливає на визначення ймовірності причини чи наслідку в теперішній ситуації, то врахування минулих ситуацій у грі не має, строго кажучи, нічого спільного з визначенням імовірності шансів просто зараз, а навпаки, становить справжню епістемологічну перешкоду для її оцінки.

II. СУБ'ЄКТИВНА ЙМОВІРНІСТЬ («CHANCE») ТА ОБ'ЄКТИВНА ЙМОВІРНІСТЬ («PROBABILITY»)

У певній суперечності з цією першою опозицією «імовірності шансів» та «імовірності причин» перебуває інша опозиція, яка відіграє ще важливішу роль не лише в математиці, а й у царинах релігії, економіки, юриспруденції та суспільства. Ідеться про розрізнення між суб'єктивною

ймовірністю (що зазвичай іменується *chance*) та об'єктивною ймовірністю (що зазвичай іменується *probability*). Прайс слушно зазначив, що Баєс у своєму «Нарисі» відхилився від цього звичного слововжитку. Якщо я кидаю одну зі славнозвісних гральних костей, шестигранну, добре збалансовану й не підроблену математиком, яка, зупинившись, чітко показує одну зі своїх шести граней, ймовірність, що я отримаю одиницю, а не будь-яку іншу грань, дорівнює 1/6. Тож ймовірність, здається, можна застосувати безпосередньо до самої події, навіть не реальної, а лише вигаданої для умовної ситуації, що дозволяє подібні припущення. Проте якщо я потрапляю в ситуацію, коли в лотерейному барабані є виграшні та програшні білети, я підраховую співвідношення кількості виграшних та програшних білетів, які вона містить, виходячи зі своїх попередніх спроб, навіть якщо їх було небагато; тож я наділяю певною ймовірністю свою наступну спробу, при цьому маючи шанс досягти успіху чи помилитися. Правило Баєса саме й встановлює співвідношення між ймовірністю, що певна подія станеться, і шансом помилитися, коли я припускаю цю подію. Словами самого Баєса, воно дає змогу підрахувати «шанс, що ймовірність здійснення цілком невідомої події перебуватиме між будь-якими двома названими ступенями ймовірності, до того, як з цього приводу зроблено будь-які експерименти» (*the chance that the probability for the happening of an event perfectly unknown should be between any two named degrees of probability, antecedently to any experiments made about it*).

Отож, «шанс» стосується події вже не безпосередньо, а лише опосередковано, через мою оцінку її ймовірності. У первинній ситуації я можу вирішити встановити ймовірність здійснення певної події довільно, між двома різними ступенями ймовірності. Це «шанс мати рацію», *the chance of being right*, який, певна річ, надалі змінюється із розвитком вказаної ситуації, тією мірою, якою я отримую нову інформацію щодо розглянутої мною події. Рівень шансу підраховується розумом, який вимірює значення певного рішення на тлі ймовірності передбачуваної події в певній ситуації, або на різних етапах розвитку цієї ситуації. Як не дивно, в цій новій функції слово *chance* неохоче вживають у множині: такий автор, як Прайс, на якого посилається Баєс у своєму «Нарисі», заміщує *chance* словом *odds* і говорить про *odds of chance* «міру шансу» чи *odds of probability* «ступінь ймовірності». Це ще більш цікаво тому, що слово *odds* в англійській мові вельми тривалий час вживалося лише в однині. Якщо слово *odds* явно набуває сенсу «оцінки» парі, що може приймати кількісне значення, *odd* в однині позначає дивність події [в сучасній англійській мові однина *odd* сполучає значення «дивний», «непарний» та «випадковий»], її незвичайність, яка характеризує її як одиничну подію й ускладнює підбирання їй пари; в арифметиці це дається

взнаки тим, що англійською непарне число називають *odd number*. У своїй особливості [дивна] подія є несумірною, однак парадоксальним чином вона також завдяки цьому отримує статус визначальної риси числа, яке зберігає її недосконалість, непарність, важкість поділу.

III. ВАЖЛИВІСТЬ РОЗРІЗНЕННЯ В РЕЛІГІЙНИХ ТА ЮРИДИЧНИХ ДЕБАТАХ

Звідси можна зрозуміти, чому настільки деструктивним виявилася спростування «суб'єктивною» інтерпретацією ймовірності аргументів природної релігії, які до того часу ґрунтувалися на оцінці об'єктивної ймовірності звичних аналогій («Бог для всесвіту є тим самим, що архітектор для будівлі» тощо). «Шанс мати рацію» зіставляє й оцінює різні гіпотези, не обмежуючись тільки аналізом єдиної аналогії, на яку хтось спирається, не проявляючи жодної винахідливості. Юм, зовсім не звертаючись до термінології Баєса, використовує цю техніку аргументації у своїх «Діалогах стосовно природної релігії».

Зміна начебто об'єктивної перспективи *de re* (що стосується безпосередньо речей) на суб'єктивну перспективу *de dicto* (перспективу шансу) виявилася надзвичайно дієвою в юриспруденції, особливо в кримінальному праві. Безумовно, Я. Бернуллі, який у своєму «Мистецтві припущення» визначав ймовірність як частку певності, добре бачив важливість ймовірностей для економічних, юридичних, політичних та суспільних підрахунків; але справжню цінність цим підрахункам надали перспективи, відкриті Баєсом, думки якого підхопив утилітаризм від Бентама до наших днів, а також Лапласом і Пуассоном [*Siméon Denis Poisson*, 1781–1840]. Якщо суспільство, стоячи на варті законів, порядку, безпеки, а також правосуддя, захищене в тому, щоб карати за певний злочин чи правопорушення, можна вирахувати шанси мати рацію в приписуванні цього злочину чи правопорушення певній особі, над якою нависла покарання, а потім зважити на цій підставі, чи справедливо буде призначити їй таке покарання (див. вставку 1, Το εἶκος, у статті EIDŌLON).

IV. «PROBABILITY», «CHANCE», «EXPECTATION»

Таким чином, складність перекладу двох термінів, *probability* та *chance*, може походити з певної суперечності вживання слова *chance*: у першій опозиції, між *chances* та *causes*, воно набуває істотно об'єктивного смислу, пов'язаного з обрахунком ситуації, а в другій опозиції воно набуває суб'єктивного смислу ставлення особи до оцінки ймовірності. При цьому контекст завжди підказує, про яку з опозицій наразі йдеться.

Проте складності додає ще й поняття *expectation* «очікування, сподівання», близьке й до *probability*, й до *chance*. Якщо в контекстах, пов'язаних із оцінкою ймовірності, французькі перекладачі здебіль-

шого уникають перекладу *expectation* словом *attente* «очікування», віддаючи перевагу слову *espérance* «сподівання», слід все ж визнати, що цьому поняттю бракує ясності. Паскаль, якого ми описали як насаперед автора «ймовірності шансів», розмірковує не так про *probabilité*, як про *espérance*: але при цьому йому безумовно йдеться про підрахунок, що стосується царини об'єктивних імовірностей. Пізніше ж ужиток *espérance* визначатимуть переважно суб'єктивні імовірності, як це має місце у Басса, який розглядає ймовірність певної події як оцінку сподівання на здобуток, що його матиме особа в разі виграшу:

The probability of any event is the ratio between the value at which an expectation depending on the happening of the event ought to be computed, and the value of the thing expected upon it's happening.

Імовірність будь-якої події є відношенням між значенням, яким слід оцінити очікування, залежне від здійснення цієї події [тобто числовою оцінкою (нашого) очікування відповідно до ступеня (нашої) впевненості у сприятливому випадку] та значенням того, що очікується від її здійснення [тобто числовою оцінкою (нашого) здобутку в разі сприятливого випадку].

Фр. пер.: *La probabilité d'un événement est le rapport entre la valeur à laquelle on doit estimer une espérance qui dépend de la production de cet événement et la valeur de la chose que l'on espère s'il se produit*¹.

Bayes, *An Essay towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances*, Section 1.

Тут можна зазначити, що поняття суб'єктивної імовірності змогло народитися в мові, яка дозволяє подібні складні формулювання з використанням герундія, що є цілковито неперекладними для французької (див. АНГЛІЙСЬКА МОВА) – і при цьому вже за кілька років після його народження континентальні математики використовували це поняття з такою ж легкістю, як і англійські.

Жан-П'єр КЛЕРО

Переклад Олексія Паніча
За редакції Олексія Ведрова та Олексія Сігова

БІБЛІОГРАФІЯ

BAYES Thomas, *An Essay towards Solving a Problem in the Doctrine of Chances*, 1763; *Essai en vue de résoudre*

un problème de la doctrine des chances, éd. bilingue, trad. fr. J.-P. Cléro, in *Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences*, no 18, Belin, 1988.

BERNOULLI Jakob, *Ars conjectandi (opus posthumum)*, Thurnisiorum fratrum, Bâle, 1743. *Pars quarta (tradens usum & applicationem praecedentis Doctrinae in Civilibus, Moralibus Oeconomicis)*, p. 210–239.

HACKING Ian, *The Emergence of Probability, A philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference*, Cambridge UP, 1975.

HUME David, *A Treatise of Human Nature*, ed. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1978; trad. fr. P. Baranger et P. Salterl, Livre I, Flammarion, «GF», 1995; укр. пер. Г'ЮМ Дейвід. Трактат про людську природу / Пер. Павла Насади. – К.: Всесвіт, 2003.

– *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Norman Kemp Smith, Thomas Nelson and Sons, 1947; trad. fr. *Dialogues sur la religion naturelle*, trad. fr. Malherbe, Vrin, 1987.

LAPLACE Pierre Simon, marquis de, *Mémoire sur la probabilité des causes par les événements*, in *Œuvres complètes*, t. 8: *Mémoires extraits des recueils de l'Académie des sciences de Paris*, Gauthier-Villars, 1891.

– *Théorie analytique des probabilités*, Courcier, Paris, 1814.

MAISTROV Leonid Efimovich, *Probability Theory. A Historical Sketch* (1967), English transl. and ed. S. Kotz, New York et London, Academic Press, 1974.

MOIVRE Abraham de, *The Doctrine of Chances*, Guilford and London, Frank Cass & Co, Ltd, 1967.

PASCAL Blaise, *Œuvres complètes*, Gallimard, «La Pléiade», 1954, Le Seuil, «L'Intégrale», 1963.

POISSON Denis, *Recherches sur la probabilité des jugements en matière criminelle et en matière civile précédées des règles générales du calcul des probabilités*, Bachelier, 1837.

TODHUNTER Isaac, *A History of the Mathematical Theory of Probability from the Time of Pascal to that of Laplace* [1865] (textually unaltered reprinted), New York, Chelsea publishing Company, 1965.

ПРИМІТКИ ПЕРЕКЛАДАЧА

¹ Англійська і французька мови тут обидві граються з набором значень англ. *value* / фр. *valeur*, які обидва позначають водночас «значення», «вартість» і «цінність»; українська мова позбавлена такої можливості (О. П.).

COMMON SENSE АНГЛ. – укр. здоровий глузд, спільний сенс, спільне чуття

лат.	<i>sensus communis</i>
рос.	здравый смысл
фр.	<i>sens commun</i>

► SENS COMMUN, та АНГЛІЙСЬКА МОВА, МОРАЛЬ, ФРОНЕСИС, ПОЛІТИЧНЕ, ПРИНЦИП, SENS, VÉRITÉ

Спектр значень англійського *sense* (як і французького *sens*) є настільки багатим (див. SENS), що його неможливо в усіх контекстах відтворити одним українським відповідником. Через це перед українським перекладачем постає цілковито нерозв'язна проблема: хоч би яке зі значень цього слова було обрано за основу перекладу в якомусь конкретному контексті (глузд, сенс або чуття – перелічуючи лише основні й найбільш поширені значення), воно в перекладі неначе затмарює всю решту значень, які носій англійської мови відчуває в цьому слові одночасно. Єдине, чим можна бодай частково зарадити читачеві цієї статті, – це порада: побачивши в тексті вислів «спільний сенс», домислити й відчутти в ньому також «здоровий глузд» і «спільне чуття»; побачивши «спільне чуття», домислити й відчутти в ньому також «здоровий глузд» і «спільний сенс» і «здоровий глузд» тощо: насправді це не три альтернативних поняття, а різні боки одного багатогранного англійського концепту. З-поміж трьох вказаних варіантів перекладу, вислів «здоровий глузд» вживається в українському перекладі в тих випадках, коли йдеться радше про загальне значення вислову *common sense*, ніж про особливі конотації двох його складових (розділ I); і навпаки, коли потрібно акцентувати ці особливі конотації, перевага віддається висловам «спільне чуття» (розділ II) або «спільний сенс» (розділ III) (О.П.).

Найбільш осмислений філософський ужиток вислову *common sense* розпочинається від Шефтсбері й особливо від Томаса Ріда. Традиція «філософії здорового глузду», що устальюється в англо-шотландській філософії упродовж XVIII століття, відмовилася від вживання цього вислову як позначення спільного способу відчувати й оцінювати (лат. *sensorium commune* «спільний орган чуття»), аби віднайти його джерело в пошуку до соціальності, відчутті спільності (лат. *sensus communis* [букв. «спільне чуття», але цей вислів можна також розтлумачити і як «чуття спільності»]). Однак англійська філософія мови обстоює також можливість розуміння *common sense* як джерела істинного судження чи погляду, що є засадою філософії. Під таким кутом зору філософський дискурс стирається на принципи, які є очевидними для здорового глузду, і є передумовою всякого пізнання. Рефлексія з приводу *common sense* передбачає розпізнавання значення істинності в повсякденному житті.

I. ПОНЯТТЯ «COMMON SENSE»

Вислів *common sense* в його звичайному значенні не є філософським терміном. Він позначає форму загальнолюдського здорового глузду. Коли хтось каже *just use your common sense!* «просто застосуй свій здоровий глузд!», він посилається на можливість застосування практичної мудрості, узвичаєного розуміння речей. Відтак для кращого розуміння любові, шлюбу чи дітей існують *The Common Sense Book of Love and Marriage* [Книга здорового глузду про любов і шлюб], *The Common Sense Book of Baby and Child Care* [Книга здорового глузду про догляд за немовлятами та дітьми] тощо. Крім того, вислів *common sense* може позначати загальноприйнятну думку. У Юма («Трактат про людську природу», книга III, частина II, розділ 9) посилення на загальну думку людства, яка не дозволяє філософії збитися зі шляху, здійснюється саме як посилення на здоровий глузд: *The general opinion of mankind has some authority in all cases; but in this of morals 'tis perfectly infallible* «Загальна думка людства має певну вагу в усіх випадках; але в питаннях моралі вона цілковито непомильна»

(Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 552; пер. П. Насади, с. 488, з змінами). Якщо «загальна думка людства» визначає здоровий глузд, необхідний для розбудови моральної філософії, в інших випадках посилення на здоровий глузд можуть виявитися неоднозначнішими – приміром, коли Юм у «Нарисах і трактатах з різних предметів» згадує істинність прислів'я про марність суперечок щодо смаку: *... and thus common sense, which is so often at variance with philosophy, especially with the sceptical kind, is found, in one instance at least, to agree in pronouncing the same decision* «а отже, здоровий глузд, який так часто розходиться з філософією, особливо з її скептичним різновидом, прийнятним в одному виявляється згодним із нею й проголошує те саме рішення» (Hume, *Essays and treatises on several subjects*, p. 230). Навіть коли здоровий глузд виявляє інше ставлення до світу, ніж філософія, він подеколи дає змогу повернути філософію від ризикованого метафізичного слововжитку до звичайного людського способу висловлення. Інакше кажучи, *common sense* служить для вкорінення в *usual* та *ordinary* «звичайному, пересічному», аби згада-

ти про позицію звичайної думки щодо якогось філософського питання: *Are there any irreducibly social goods? (...)* *Common Sense is divided on the issue, and confused* «Чи є будь-які нескасовні суспільні блага? З цього приводу здоровий глузд не має єдиної думки і розгублюється» (Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, p. 127).

Можна сказати, що ці заклики до здорового глузду лунають від часів грецької античності й не відбивають специфіки *common sense*. Оригінальність же британської філософської традиції полягає в прагненні перейти від простого посилання на *common sense* до поняття *common sense*. Саме це є метою «Нарису про свободу дотепності та гумору» Шефтсбері (Shaftesbury, *Essay on the Freedom of Wit and Humour*, 1709). Текст починається з опису дотепної розмови з питань моралі, політики та релігії. Деякі з її учасників час від часу *take the liberty to appeal to common sense* «дозволяють собі послатися на здоровий глузд» [Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, t. I, p. 78]. Після цього *common sense* стає предметом визначення й лаумачиться як сукупність очевидних істин з тих питань, щодо яких погоджуються всі люди:

But notwithstanding the different judgments of Mankind in most Subjects, there were some however in which 'twas suppos'd they all agreed, and had the same Thoughts in common.

Але, попри різні судження людства з більшості предметів, є, проте, деякі [предмети], щодо яких, як припускається, всі люди згодні й мають ті самі спільні думки.

Shaftesbury, *Characteristics*, t. I, p. 79.

Але це визначення *common sense* надалі не розвивається, оскільки наголос робиться на неможливості віднайти засадничі принципи або ж спільні погляди щодо релігії, моралі та політики. То як же *common sense* може прислужитися практичній розбудові філософії?

II. ЧУТТЯ СПІЛЬНОГО БЛАГА

Шефтсбері, великий прихильник стоїків, цікавився вживанням вислову *common sense* у значенні *sensus communis*. Цей останній вислів, який у текстах Марка Аврелія заступає місце грецького ἡ κοινονοησιωσύνη, позначає чуття спільності, соціальність. Шефтсбері підхопив цю спадщину й віддав першість *common* (те, що є спільним для спільноти; суспільне благо) перед *sense* (чуттєва чи когнітивна здатність). Отож *common sense* позначає критичну обробку наших уявлень для узгодження їх із суспільним благом. «Спільне чуття» виражає *Sense of Public Weal, and of the Common Interest; Love of the Community or Society, natural Affection, Humanity, Obligingness, or that sort of Civility which rises from a just Sense of the common Rights of Mankind, and the natural Equality there is among those of the*

same Species «чуття суспільного блага та спільного інтересу; любов до спільноти чи суспільства; природну відданість, людяність, послужливість, або ж той вид цивільності, що постає зі справедливого чуття спільних прав людства й природної рівності, яка існує між представниками того самого виду» (Shaftesbury, *Characteristics*, I, p. 104). Це водночас моральне й суспільне чуття розуму, структуроване чеснотою, яка присвячена глибинній природі людини, чесності: *their natural Notions better than those refin'd by Study, or Consultation with Casuists. According to common Speech, as well as common Sense, Honesty is the best Policy* «їхні природні погляди кращі за відшліфовані навчанням або консультуванням із казуїстами. Відповідно до звичного вислову, а також і до спільного чуття, чесність – найкраща політика» (*Characteristics*, I, p. 132). «Спільне чуття» виявляється відмінним від «доброго сенсу» (*good sense*) тією мірою, якою цей останній, що є природною здатністю відрізнити істину від хибі, є чинником радше пізнання, ніж практичної філософії. «Спільне чуття» є суспільним і політичним еквівалентом «морального чуття» (*moral sense*); це останнє означає схильність чи спроможність формувати адекватні уявлення про моральне благо. Натомість «спільне чуття» означає схильність формувати адекватні уявлення про суспільне благо. Воно передбачає уявлення про публічний простір (*public space* або *public sphere*), і його можна описати як «схильність до спільного блага». Саме на це розуміння *common sense*, особливо актуальне в англійській філософії мови, посилається Майкл Волцер у своїй книзі «Критика і спільний сенс» (Walzer, *Critique et sens commun*, 1999). Цю традицію чуття спільного блага продовжує визначення сприйняття суспільного світу як суспільної критики (*social criticism*).

III. ЕПІСТЕМОЛОГІЯ «COMMON SENSE»

Окрім того, *common sense* є також засадничим поняттям філософії пізнання. Думка Томаса Ріда («Нариси про інтелектуальні сили людини») передбачає раціональне розуміння *sense* як *judgment*, з метою встановлення епістемологічної ролі *common sense*:

In common language sense always implies judgment (...). Good sense is good judgment (...). Common sense is that degree of judgment which is common to men with whom we can converse and transact business.

У звичайній мові «сенс» завжди передбачає судження (...). Добрий сенс – це добре судження (...). Спільний сенс – це той ступінь судження, що є спільним для тих людей, з якими ми можемо спілкуватися й вести справи.

Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, p. 330–331.

Цього разу «спільний сенс» наближається до «доброго сенсу» (*good sense*). Спільний сенс, як і добрий сенс, є судженням; він позначає ту частину розуму, яка містить первинні й природні судження, спільні для всього людства. Це певний рід спільної тямущості (*intelligence commune*), яка спонтанно сягає певної кількості об'єктів пізнання. У цьому плані подібні активність розуму чи застосування судження більш-менш розвинені в кожному, залежно від того, наскільки людина має більше чи менше практики подібних суджень, є більше чи менше обдарованою:

Common sense is (...) an exercise of the judgment unaided by any Art or system of rules: such an exercise as we must necessarily employ in numberless cases of daily occurrence (...). He who is eminently skillful in doing this, is said to possess a superior degree of Common Sense.

Спільний сенс – це (...) застосування судження без допомоги жодного мистецтва чи системи правил; це таке застосування, яке ми маємо неодмінно здійснювати у незліченних випадках повсякденного життя (...). Про того, хто є найвправнішим у цьому, кажуть, що він має найвищий ступінь спільного сенсу.

Richard Whately, *Elements of Logic*, preface, p. XI–XII.

Не володіти спільним сенсом тут не означає проявляти брак проникливості у повсякденних життєвих справах; це – на думку Вейтлі, і також Ріда – свого роду брак тямущості, відсутність певного апріорно не визначеного способу судження. Спільний сенс визначає попередній матеріал усього пізнання, сукупність попередніх знань, які розвиваються самі по собі та які шкідливо ставити під сумнів. Він утілюється у принципах, які просто стверджують існування різних способів нашого пізнання. Таким чином, у ньому міститься принцип реальності феноменів свідомості: слід визнавати очевидним, що людина мислить, пам'ятає себе тощо (Reid, *Essays*, p. 231). Існування суб'єкта пізнання є фактичною істиною, принципом спільного сенсу чи природного судження, спільного для людства й такого, що його, відак, може здійснити кожна людина.

IV. «COMMON KNOWLEDGE» та «ORDINARY LIFE»

Отже, *common sense* є складовою філософії та епістемології знання, за допомоги яких, згідно з висловом Мура, можна розглянути *commonsensical view of the world* «світогляд здорового глузду» (G. E. Moore, *A Defence of Common Sense*, in *Philosophical Papers*; цей вислів вживається там неодноразово). Ми знаємо напевно, що багато цілком звичайних тверджень є істинними. Не йдеться про те, що здоровий глузд начебто взагалі не містить хибних тверджень; але він містить засадничі певності, які разом складають істинність «світогляду здорового глузду». У певний спосіб, згідно з філософією

Томаса Ріда, розум може мати безпосереднє знання про існування об'єктів, матерії та інших розумів, що визначає набір його істинних переконань (*beliefs*), для яких марно було б шукати обґрунтування. *Common sense* і є тією складовою розуму, завдяки якій ми знаємо з певністю, що багато цілком звичайних тверджень є істинними. На цьому рівні розуміння епістемології питання *common sense* накреслює певний спосіб дістатися спільної основи пізнання, *common knowledge* «спільного знання», яке поділяють всі особи, здатні виносити судження. Існує певна спільність суджень, що можуть примирити нас усіх, попри доктринальні філософські розбіжності. Тож спільний сенс відкриває можливість філософської комунікабельності:

There is this advantage in putting questions from the point of view of Common Sense: that it is, in some degree, in the minds of us all, even of the metaphysicians whose conclusions are most opposed to it.

У тому, щоб ставити питання з позиції здорового глузду, є та перевага, що вказана позиція так чи інакше наявна у свідомості нас усіх, включно навіть із теми метафізиками, чії висновки найбільше їй суперечать.

Henry Sidgwick, *Philosophy, Its Scope and Relations*, p. 42.

Філософське визнання здорового глузду передбачає захист здорового глузду. Рефлексія щодо здорового глузду частково продовжується рефлексією стосовно *ordinary life* «пересічного життя» в сучасній американській філософії – приміром, у Стенлі Кейвела (Cavell, *In Quest of the Ordinary*). Ця філософія не задовольняється заявами про те, що формулювання пересічного життя є істинними в їхньому звичайному сенсі. Вона хоче дізнатися, що саме передбачає їхній звичайний сенс – тим самим продовжуючи традицію філософії здорового глузду, що досліджує значення здорового глузду.

Фаб'єн БРЮЖЕР

Переклад Олексія Паніча
За редакції Михайла Мінакова

БІБЛІОГРАФІЯ

CAVELL Stanley, *In Quest of the Ordinary*, Chicago, 1988.

HUME David, *Essays moral, political and literary* [1777], Indianapolis, Liberty Classics, 1985; *Essais et traités sur plusieurs sujets. Essais moraux, politiques et littéraires*, trad. fr. M. Malherbe, Vrin, 1999.

– *A Treatise of Human Nature* [1739–1740], Oxford, Clarendon Press, 1978; livre III, trad. fr. P. Saltel, Flammarion, «GF», 1993.

MOORE George Edward, *Philosophical Papers*, London, Allen et Unwin, 1959.

REID Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man* [1785], in *Thomas Reid: Philosophical Works*, Edinburgh UP, 8th ed., 1895.

– Г'юм Дейвід, *Трактат про людську природу* / Пер. Павла Насади. – К.: Всесвіт, 2003.

SCHULTHESS Daniel, *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid*, Berne, Lang, 1983.

SHAFTESBURY Anthony Ashley Cooper, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* [1711], Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1978, t. 1, *Essay on the Freedom of Wit and Humour*.

SIDGWICK Henry, *Philosophy, Its Scope and Relations*, London, Macmillan and Co., Ltd, 1902.

TAYLOR Charles, *Philosophical Arguments*, Cambridge–London, Harvard UP, 1995.

WALZER Mikael, *Critique et sens commun*, La Découverte, 1990.

WHATLEY Richard, *Elements of Logic*, London, John W. Parker, 9th ed., 1851.

CONSCIENCE [фр.] – укр. свідомість; совість, сумління¹

гр.	συναίσθησις, συνείδησις, σύνεσις, συντήρησις
лат.	conscientia
англ.	conscience, consciousness, awareness
гол.	innerlijke medewetingh, innerlijkste bewustheit, meêwustigheyt
іт.	consapevolezza, coscienza
нім.	Bewusstheit, Bewusstsein, Gewissen, Gewissheit

► ACTE, ÂME, CROYANCE [BELIEF, GLAUBE], FOI, INCONSCIENT, JE, ПЕРЦЕПЦІЯ, SENS, SUJET

Поняття «conscience», хоч і створене філософами, узвичаїлось у повсякденній мові як позначення «стосунку до самого себе», властивого індивідові чи групі. Відсилає воно також і до того, що й філософ, і «пересічна» людина зазвичай мають спільного, отже, так само, як «критика» чи «мудрість», воно може позначати філософію як таку. Але цього не скажеш про давні терміни (συνείδησις, чи навіть conscientia), що їх найчастіше подають як еквіваленти conscience. Це приклад того, як модерна західна філософія обдаровує себе спільним минулим, хоч і не може запровадити цілковиту еквівалентність між істотно неперекладними парадигмами. Відрізнувши ефекти ретроспективної зміни сенсу від власне греко-латинського спадку, ми покажемо, в який спосіб від XIV ст. потягнувся ланцюжок із трьох великих епізодів європейського винайдення

conscience, явні сліди якого ще й до сьогодні можна спостерігати скрізь. Ідеться про релігійне та політичне встановлення «свободи совісті», що призводить до перетворення останньої на визначальний привілей «громадянина-суб'єкта»; побудову Локом і його послідовниками (від Кондильяка до Вольфа та Канта) теорії consciousness як загальної здатності пізнання; конфлікт метафізик особистісної самототожності та «самосвідомості» (self-consciousness, Selbstbewusstsein).

Обіг концептів і відносна уніфікація термінології, досягнута на початку XIX ст., у період повторного заснування філософської модерності, не усунули істотних розбіжностей між романськими (серед яких і французька), німецькою (Gewissen і Gewissheit, Bewusstsein і Bewusstheit) і англійською (consciousness, awareness) мовами. Без урахування цих розбіжностей було б вельми важко осягнути, як сьогодні розвивається спадщина трансцендентальної філософії й нове поле «когнітивних наук» чи philosophy of mind. Це дає підстави передбачити якщо не «кінець свідомості», то принаймні мутацію її референцій і можливостей її перекладу.

Національний кут зору французів створює ілюзію, згідно з якою «різні сенси» французького слова conscience розподіляються між відповідними іноземними словами, тобто французьке conscience об'єднує те, що інші мови розділяють. Але зовсім не очевидне ані те, що семантичні поля в інших європейських мовах справді розділені, ані те, що вони усі включають у себе те, що французи називають conscience. Можливо, їхня сукупність загалом не збігається з французьким ужитком цього слова – ширшим, ніж кожне з них окремо, але вужчим, ніж їхня сума. Ця ілюзія доповнюється суто французькою проблемою, пов'язаною з тим, як слід розглядати єдність слова conscience: чи це проста омонімія чи полісемія, тобто істотна подібність окремих значень, які виходять з єдиного смислового ядра. Словники не посідають якоїсь єдиної позиції у цьому питанні, до того ж вони змінюються. Вагання словників явно вказує на історію лінгвістичної творчості у царині «мислення про мислення», яка є міжнаціональною. Ми знаходимо тут винятково вдалий приклад для вивчення того, що Рене Баїбар назвала «європейським співлінгвізмом» (R. Balibar, *Le Colinguisse*, PUF, «Que sais-je?», 1993).

I. АНТИЧНА І СХОЛАСТИЧНА СПАДЩИНА

У романських і германських мовах головні терміни, що нас цікавлять, мають корінь від відповідного дієслова зі значенням «знати»: з одного боку, латинські scire, scientia, звідси conscius (і його антоніми: nescius, inscius), con-scientia, conscient і conscience тощо; з іншого – германське wissen, від якого по-

ходять водночас *gewiss*, *Gewissen* і *Gewissheit*, *bewusst* (*unbewusst*) і *Bewusstsein*, *Bewusstheit* тощо. Узвичаївся погляд, згідно з яким сенс модерного терміна *conscience* пов'язаний із різними ужитками латинського *conscientia* та грецького *συνείδησις*.

Проте цей погляд ретроспективно змінює сенс грецького терміна, бо відштовхується від відповідностей, встановлених римлянами, які прагнули створити власну моральну термінологію. Грецька термінологія, покикана відобразити стосунок людини до самої себе і в пізнавальному, і в етичному планах, є значно складнішою, якщо брати її в усьому діапазоні від поетів до філософів. Наприклад, лише за елліністичної епохи *συνείδησις* стає часто вживаним у школах моральної філософії як позначення того способу, в який індивід «(наодинці) із самим собою» оцінює гідність своєї поведінки та цінність своєї особистості чи то в житті, чи то в передбаченні смерті. Однак залишається питання, чи саме такий ужиток присутній в думці ап. Павла, коли він вдається до цього терміна у найважливіших місцях своїх послань:

Ὁπίσθεν ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γράπτον ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, συμμαρτυροῦσας αὐτῶν τῆς συνειδήσεως καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ

ἀπολογουμένων, ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ ὁ Θεὸς τὰ κρυπτά τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Рим. 2: 15–16.

...Що виявляють діло Закону, написане в серцях своїх, як свідчить їм сумління та їхні думки, що то осуджують, то виправдують одна одну, дня, коли Бог, згідно з моїм благовістям, буде судити таємні речі людей через Ісуса Христа.

(Переклад І. Хоменка).

Вони виявляють діло закону, написане в їхніх серцях, як свідчить їм їхнє сумління і думки, то засуджуючи їх, то оправдуючи, – в день, коли Бог, згідно з моєю Євангелією, судитиме тайні вчинки людей через Ісуса Христа.

(Переклад І. Огієнка).

Хай там як, але саме з цих формулювань і метафор, спільних із традицією стоїцизму («внутрішній голос», «театр», з яким кожен може порівняти свої вчинки, або суд, перед яким він «свідчить» за чи проти самого себе тощо), бере початок тисячолітня діалектика «природного» та «надприродного» характеру моральної свідомості/сумління.

♦ Див. вставку 1.

1

Грецькі відповідники «conscience»: ретроспективна зміна сенсу

► ΟΙΚΕΙΩΣΙΣ, SENS

Прийнято казати, що греки не знали поняття «совість»¹². Справді, немає такого грецького слова, що було би повним відповідником «совісті»; але є велике розмаїття термінів і виразів, які так чи інакше відбивають смисл цього терміна й указують то на стосунок до самого себе, то на моральне судження, то на сприйняття, часто поєднуючи або розвиваючи деякі з наведених значень.

Від Гомерових поем через сценографію трагиків і до Сократових діалогів кожен грецький герой істотно перебуває в стосунках розмови із самим собою; розмовляючи із собою, він думає про свої думки, відчуває свої емоції й радиться сам із собою щодо того, як йому діяти. «Органи свідомості» (вираз Річарда Брокстона Оніанса; *Onians, The Origins of European Thought*, chap. 2) Гомерового героя позначено словами, які дуже важко перекласти, бо вони відсилають до фізіології, вщерть сповненої специфічного сенсу: κῆρ чи κρᾶδι/καρδίη, тобто «серце» чи навіть «шлунок», той орган, який можна простромити; ἦτορ, серце як вмістилище емоцій та інтелекту. Втім, упривілейованим співрозмовником «я» в його спілкуванні із «собою» виявляється θυμός (це слово також перекладають як «серце»), розташований у фрῆν або фрῆνες (утроба, діафрагма, легені, хоча морфологічно це слово споріднене з φρονεῖν «бути розважливим, думати»). Будучи водночас пориванням (Π. Шантрен зближував його з θῶα, «шалено пориватись») і життєвим подихом, парою або духом, пов'язаним із гарячою, киплячою кров'ю (Е. Буасак виводить θυμός від санскритського *dhāma*, звідси грецьке θυμιάω «димувати» і латинське *fumus* «дим», «пара», «туман», які слід ретельно відрізнити від ψυχή, дихання «душі», що виходить із вуст мертвих і перебуває в Гадесі, тоді як θυμός з'дається й розсіюється), θυμός становить «матерію свідомості» (*Onians, op.cit.*, chap. 3). Наприклад, коли Менелай залишає троянцям труп Патрокла (*Іліада* XVII, 90 і 106), він «говорить до свого величного θυμός» і «штовхає [ці слова] крізь свій фрῆν і свій θυμός» (відповідно, «εἶπε πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν» і «ὄρμαίνε κατὰ φρένα καὶ κατὰ θυμόν»; у пер. Бориса Тена: «звернувся до свого він одважного серця» й «у серці і мислях своїх міркував він»). Філософським підсумком еволюції такої рефлексивної розмови із собою є Платонове визначення мислення (διάνοια) як «внутрішнього беззвучного діалогу душі із собою (ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἀνευ φωνῆς)» (*Софіст* 263ε; див. *Тетет* 189ε), яке відкриває моральний вимір самосвідомості через Сократову вимогу «згоди із самим собою» (ὁμολογεῖν αὐτὸς ἑαυτῷ; *Протагор* 339d; укр. вид. Платон, 1999, с. 135). Як висловилася у своєму коментарі Ханна Арендт, індивідові, який безперервно спростовує й присоромлює Сократа, «його близькому родичеві, що живе з ним в одному домі» (*Гінтії Більшій*, 304d; укр. вид. Платон, 1999, с. 107), «пізніші

часи мають дати (...) ім'я "свідомість")» (Arendt H. *The life of the Mind: groundbreaking investigation on how we think*, vol. I: Thinking, Harvest Book/Harcourt, Inc., one-volume ed., 1981, p. 190).

Немає такого грецького терміна, який об'єднав би всі характеристики цього діалогу «я» із самим собою, проте існує чимало слів із префіксом συν- [укр. з/с-], за яким іде та чи інша мовна дія, сенс якої істотно варіюється залежно від контексту. Французькою ці слова зазвичай перекладають через *conscience*.

У царині перцептивного/аперцептивного συναίσθησις, зокрема, у Плотина (*Еннеади* III, 8, 4), перекладають як *self-consciousness* «самосвідомість» (LSJ). За термінологією Еміля Брес, «інтелекція» (σύνεσις, інший кандидат на роль *conscience*) та «її осягнення самої себе» (συναίσθησις) дають природі змогу побачити й відтворити те, що стоїть після неї. Однак у того ж таки Плотина цей термін має альтернативним відповідником словосполучення τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ παρακολουθεῖν αὐτῷ (*Еннеади* I, 4, 9; буквально «осягнення й дослідження себе»), яке характеризує мудрість у контексті вже не цієї природи, яка стосовно нас є ніби тим, хто спить, щодо того, хто пилює, а – самого мудреця, про якого запитують, разом зі стоїками, чи залишається він щасливим, доки спить. Проте слід зазначити, що найчастіше французькому *avoir conscience* «усвідомлювати», «бути свідомим» (букв. «мати свідомість») відповідає (зокрема, у Аристотеля) одне лише αἰσθάνεσθαι «відчувати» (Ж. Трико, справедливо відсилаючи до аперцептивної функції «спільного чуття», подає саме переклад *avoir conscience* у розд. IX, 9 *Нікомахової етики*, де йдеться про з'ясування того, чи потребує щаслива людина друзів). Водночас συναίσθησθαι цілком явно означає «відчувати з», подібно до виразів «їсти з» чи «жити з», тобто не із самим собою, а з іншими «я», які є твоїми друзями (див. Аристотель, *Ведомова етика* VII, 12, 1244b 26 і 1245b 25).

Термін σύνεσις (який, за свідченням діалогу *Кратил* 412b, походить від σύν-εσι «йти з, супроводжувати»¹³ або від σύν-ίησι «зводити, наближати», причому обидва слова також мають значення «розуміти»¹⁴) дає нам змогу невідчутно перейти від епістемічного до етичного, оскільки поле його значень простягається від тонкочуйності (*sagacité*)¹⁵ до усвідомлення помилок. Таким чином, σύνεσις, перекладене французькою як *intelligence*, разом із εὐσυνεσία «проникливістю» (*perspicacité*), є засадничою здатністю тих, хто вміє користатися «розважливістю» (φρόνησις, див. PHRONĒSIS), бо швидко засвоює (Аристотель, *Нікомахова етика* VI, 11, фр. пер. Ж. Трико). Однак Дюмон у своєму перекладі Демокрита відтворює σύνεσις як *conscience* (B 77 DK: *Renommée et richesse sans conscience sont des possessions fragiles* «Репутація і багатство без совісті – ненадійний статок»; в оригіналі: Δόξα καὶ πλοῦτος ἀνευ ζυνέσιος οὐκ ἀσφαλέα κτήματα), а Меріде так само перекладає відповідь Ореста на Менелазеве запитання про те, яка недуга його вбиває: *Ma conscience. Je sens l'horreur de mon forfait* «Моя совість. Я відчуваю жах через свій злочин» (в оригіналі: Ἦ σύνεσις, ὅτι σύνοιδα δεινὸν εἰργασμένος; Еврипід, *Орест*, v. 396).

Нарешті, найліпшою калькою для *conscience* ретроспективно є συνείδησις (яке походить безпосередньо від σύν-οἶδα). Цей термін з'являється у Демокрита, позначаючи «усвідомлення кимось безпутності свого життя» (*la mauvaiseté d'une vie*), яке викликає страх і сприяє есхатологічним вигадкам (B 297)¹⁶. Сенс цього іменника (до речі, відсутнього у Платона) уточнюється ще з еаліністичної епохи, особливо в стоїчному вченні про οἰκείωσις¹⁷. Так, у зв'язку з найпершою схильністю живої істоти до самозбереження, яка показує, що її природа принципово пов'язана сама із собою, Діоген Лаерцій (VII, 85) цитує таку тезу Хризипа з першої книги його трактату «Про цілі»: «первинно властивим (οἰκείον) будь-якій істоті є її власний устрій (τὴν αὐτοῦ σύστασιν) та його усвідомлення (τὴν ταύτης συνείδησιν), бо не виглядає правдоподібним, що природа робить живу істоту чужою самій собі (ἀλλοτριῶσαι)». Розширення змісту συνείδησις від стоїків до Нового Завіту приписує людському «я» та світові властивість усвідомлення добра і зла (див. § I в основному тексті статті). Втім, жоден з-поміж цих термінів не промовляє настільки ж виразно, як Гомерові описи колись, до якої міри грецький «суб'єкт», мислячи або діючи, розмовляє із самим собою.

Барбара КАССЕН

БІБЛІОГРАФІЯ

CANCRINI Antonia, *Suneidēsis. Il tema semantico della «con-scientia» nella Grecia antica*, «Lessico Intellettuale Europeo», VI, Rome, Ed. dell' Ateneo, 1970.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BOISACQ Émile, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg–Paris, Winter-Klincksieck, 1938.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

DK: DIELS Hermann et KRANZ Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., Berlin, Weidmann, 5-e Auflage, 1934–1937.

ONIANS Richard Broxton, *The Origins of European Thought: About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time*

and Fate, Cambridge University Press, 1988; *Les Origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, trad. fr. B. Cassin, A. Debru et M. Narcy, Seuil, 1999.

LSJ: LIDDELL Henry G., SCOTT Robert et JONES Henry S., *A Greek-English Lexicon*, 9-th ed., Oxford, Clarendon Press, 1925–1940; *A Supplement*, ed. E. A. Berber, 1968.

Історія латинського терміна *conscientia* відома краще, хоча й щодо неї також виникають проблеми. Перш ніж Цицерон створив ключовий термін *humanitas*, ужитки розподілялись у двох напрямках відповідно до можливого тлумачення *cum* (див. С. S. Lewis, *Conscience and Conscious*): з одного боку, значення «присвоєння» та «завершення» («добре знати», «бути добре поінформованим щодо...»), а з другого – глибоко особистісне чи таємне «поділення». Із цього другого випливає ідея знання, доступного лише деяким людям, або знання, що його ми не поділяємо з іншими і в якому кожен може «(таємно) зізнатися собі». Це значення призводить до засадового уявлення про внутрішнє свідчення, яке кожен складає самому собі (звідси славетна формула Квінтіліана *conscientia mille testes*: свідомість/сумління варта тисячі свідків, вона важить більше, ніж усі зовнішні свідчення), і зрештою до ідеї того, що людина сама судить свої думки та вчинки. Звідси походить ідея влади, спроможної протистояти будь-яким інституціям: влади, яка є водночас «внутрішнім наставником» і гарантією автономії. Ця єдність протилежностей, що їй августиніанська традиція надасть онтологічного значення, постійно віднаходиться аж до наших днів.

♦ Див. вставку 2.

Отці Церкви ототожнювали *conscientia* з *du-shoю*, що повинна постати перед своїм Творцем, тобто тою, що водночас судить і є підсудною. У Августина *conscientia* підпорядкована засадовішому поняттю *memoria*, яке є істинним ім'ям присутності в собі, яка щомиті безперервно сповідає Слово Боже: запитуючи «у найглибшій глибині себе» (*interior intimo meo*, як сказано у *Confessiones*, III, 11) про «таємниці сумління», людина якраз і відкриває в собі трансцендентну істину (*superior summo meo*: вищу за найвище у мені, *ibid.*). Єронім

скаже, що іскра сумління, *scintilla conscientiae*, сяє навіть у злочинцях і грішниках².

Спекулятивні побудови схоластики теж походять від Єроніма, але вони є наслідком дивної плутанини: вважаючи, що в його тексті фігурує слово *συντήρησις*³, переписувачі тлумачили його спершу як похідне від *τήρησις* = *conservatio* (збереження), а згодом – як похідне від *αἵρησις* = *electio* (вибір). Так було винайдене псевдогрецьке слово *συνδήρησις* (від нього походить фр. *syndérèse* «докір сумління»), яке виконувало важливу функцію поділу сумління на пасивну здатність (слід божественного творення) й активну здатність (яка діяла в умовах гріха, після гріхопадіння). Відтак схоластичні теологи склали «практичний силогізм» щодо того процесу, через який об'явлення висвітлює наші вчинки та скеровує їх: 1) *συντήρησις*; 2) *conscientia*; 3) *conclusion* (див. статтю *Conscience* А. Шолле [A. Chollet] у *Dictionnaire de theologie catholique*). Ідеться про засадову інтелектуалістську мисленеву схему, потужний вплив якої у жодному разі не зникне разом із її теологічною обґрунтованістю. Адаже без її допомоги було б складно осягнути місце сумління/свідомості у Гегеля як проміжної ланки становлення духу між універсальним та одиничним.

Однак за Реформації *συντήρησις* (чи *συνδήρησις*) виходить з ужитку, поступаючись місцем безпосередності *conscientia* як внутрішнього свідчення моральності й знаку благодаті. У німецькій мові (Лютер) *conscientia* перетворюється на *Gewissen*, у французькій (Кальвін) – на *conscience*, поєднану із систематичною практикою «іспиту сумління» (*examen de conscience*). Тут і розпочинається та драма на три акти, що призведе зрештою до виникнення «самосвідомості», переважного терміна для позначення філософської ідеї *суб'єктивності* на Заході: йдеться про, власне, європейське винайдення свідомості.

♦ Див. вставку 3.

2

«Conscientia»

Мова латинської філософії, хоча вона й позначена впливом стоїцизму (див. вставку 1), сформувалася за тих часів, коли Цицерон, Лукрецій і Сенека докладалися до написання критичної історії філософії. Ось чому вжитки терміна *conscientia* в класичній латині представляють – у синхронічний спосіб – різні історичні та літературні прошарки, які визначали досвід і способи вираження свідомості.

У значній частині випадків *conscientia* позначає досвід переступу (останній часто уточнюється використанням родового відмінка, як-от у виразі *conscientia scelerum* «усвідомлення злочину») та гризоти, яка є його наслідком: ці вжитки належить співвіднести з тими, що зустрічаються в юридичному контексті, де *conscientia* і *consciis* позначають визнану провину та виголошений засуджувальний вирок.

Як форма гризоти, *conscientia* фігурує в переліку пристрастей (*ardentes tum cupiditate, tum metu, tum conscientia* «охоплені палкою пристрастю, страхом, <гризотами> сумління...» – Cicero, *De legibus*, II, 43)¹⁸ і постає об'єктом топічних описів, що походять від жанру трагедії: *consciis ipse animus*¹⁹ *se forte remordet*

«душа, що усвідомлює себе винною, піддає болісним гризотам саму себе» – Lucretius, *De rerum natura*, IV, 1135)²⁰.

Таким чином, іменник *conscientia* охоплює водночас і трагічний момент самоусвідомлення через страждання тіла (укус, опік, задуху), і те тлумачення, що його дали цьому моментові еліністичні філософи. *Mens sibi conscia factis / praemetuens adhibet stimulos torretque flagellis* «Ум, свідомий учиненого ним, боючись заздалегідь, застосовує [до себе] стрекало та нагайку» – цей Лукрецій аналіз (*ibid.*, III, 1018)²¹ знову знаходимо в Цицероновому *De legibus* (I, 40): *Non ardentibus taedis sicut in fabulis sed angore conscientiae fraudisque cruciatus* «[Винних переслідують] не запалені смолоскипи, як-от у трагедіях, але [іх] утискає мука усвідомлення злочину»²².

У позитивнішому сенсі *conscientia* збігається з таким досвідом «я», що не даний безпосередньо, а формується у збиранні, виокремленні головного, пригадуванні, тобто в тому, що підказує сама будова слова (*cum-scire*); це зазначає Цицерон у творі *De re publica* (VI, 8): *Sapientibus conscientia ipsa factorum egregiorum amplissimum virtutis est praemium* «Для мудреців саме усвідомлення здійснених видатних вчинків є найвищою нагородою [іхній] чесноті»²³; а також у *De senectute*, 9: *conscientia bene actae vitae multorumque bene factorum recordatio jucundissima est* «найприємнішим є усвідомлення доброго провадження життя, а також спогад про численні добрі вчинки».

Цей рух самооцінювання також виразно позначений іншою низкою вжитків, коли термін постає переважно в синтагмах, що точно вказують на виникнення моральної оцінки: *conscientia deorum / conscientia hominum*; див., напр., Cicero, *De finibus*, I, 51: *qui satis sibi contra hominum conscientiam saepti esse et muniti videntur, deorum tamen horrent* «ті, хто вважають себе захищеними від [присудів] людського сумління та почувуються забезпеченими від них, все ж бояться присуду богів». Враховування судження іншого в оцінці відповідальності надає *conscientia* сенс, близький до сенсу терміна *ridor* «сором» (пор. гр. αἰδώς). Інтеріоризація цього судження (що може наголошуватися чи не наголошуватися у синтагмі *conscientia animi*) розгортається у двох розбіжних напрямках. Або ми засвоюємо зовнішні норми судження внаслідок певного подвоєння, що знаходить свій вираз переважно в метафорах внутрішнього театру (ми складаємо судження про себе, виставляємо себе на свій власний огляд), або ж протиставляємо зовнішнім інстанціям власні критерії оцінювання. В останньому разі образи огорожі й даху окресляють простір внутрішнього, яке всупереч *fama* [чуткам] і *opinio* [опінії] гарантує правильність і невідчужуваність судження.

Перший напрям відчувається в таких тезах Цицерона: *nullum theatrum virtuti conscientia majus est* «немає більшого театру для чесноти, ніж совість» (*Tusculanae disputationes*, II, 64), та Сенеки: *conscientia aliquid agere non patitur ac subinde respondere ad se cogit* «сумління <тиранів> не дає їм розважатись: воно змушує їх беззастановно відповідати перед його судом» (*Epistulae*, 105, 7), *bona conscientia prodire vult et conspici* «добре сумління прагне виявитись і привернути до себе погляди» (*ibid.*, 97, 12).

Другий – у цих: *dicitur gratus qui bono animo accepit beneficium, bono debet; hic intra conscientiam clusus est* «вдячним називають того, хто щиросердо приймає добродіяння й щиросердо ж визнає себе зобов'язаним: він замкнений у своєму сумлінні» (Seneca, *De beneficiis*, 4, 21); *mea mihi conscientia pluris est quam omnium sermo* «для мене моя совість важить більше, ніж пересуди всього світу» (Cicero, *Epistulae ad Atticum*, 12, 28, 2).

Між цими двома аспектами інтеріоризації не можна помітити ліній якоїсь еволюції, як не можна й суворо відокремити вжитки родового або давального відмінка в синтагмах *conscientia animi / scelerum / hominum – conscius sibi*. З іншого боку, різні вжитки терміна *conscientia* – й мережі їхніх метафор – дають змогу мислити водночас внутрішнє та зовнішнє, якщо ми переймаємося засадовим етичним питанням про чинність і значущість природних норм. Тоді в безпервному зворотньо-поступальному русі ми схоплюємо історичний і філософський момент можливого вибудовування суб'єкта.

Клапа ОБРЕ-АСЕЙЯ

3

«Conscientia» і «Gewissen» у Лютера

► BELIEF, GLAUBE

Лютера називають «винахідником *Gewissen*» (Р. Герман), а лютеранство – «релігією *Gewissen*» (К. Гол). Багато хто вважає, що Лютер, перший в історії німецької мови теоретик *Gewissen*, був також і першим модерним теоретиком свідомості. Саме це так героїчно проголошує славетна промова на Вормському Сеймі 1521 року, в якій Лютер називає ті підстави, що не дають йому зректись свого вчення на вимогу Римської Церкви:

Nisi convictus fuero testimoniis Scripturarum, aut ratione evidente (nam neque Papae, neque Concilii solis credo, cum constet eos errasse saepius, et sibi ipsis contradixisse), victus sum Scripturis a me adductis captaque est conscientia in

verbis Dei; revocare neque possum neque volo quidquam, cum contra conscientiam agere neque tutum sit, neque integrum sit.

Ich kan nicht anderst, hie stehe ich, Got helff mir, Amen.

Лише якщо мене переконали свідчення Святого Писання чи очевидні рації (я не можу вірити лише папам і соборам, бо відомо, що вони досить часто помилялись і суперечили самим собі), Писання перемагає мене і моє сумління потрапляє в полон слів Божих; не можу й не хочу зрікатися будь-чого з цього, бо чинити проти сумління не буде ані безпечно, ані щиро.

Я не можу інакше, на тому стою, Господь допоможе мені. Амінь.

Verhandlungen mit D. Martin Luther auf dem Reichstage zu Worms (1521), WA 7, 838, 2–9.

У цій відмові часто оспівували заклик до свободи совісті, а в цьому закликіві – акт народження модерності. Та якщо прочитати текст, такий висновок може здивувати: чим є ця *conscientia*, на яку Лютер покладається, як на якесь невідчужуване благо, але яку він називає «полонянкою слів Божих»?

(1) Слідом за дискусією істориків щодо народження модерності, дискусія про розуміння совісті Лютером часто вписувалась у питання про автономію совісті. Розрізнення між *synthesis* і *conscientia* при цьому не відкидається явно, але відтоді відступає на другий план. Такою є концептуальна Лютерова новація стосовно схоластичних теорій *conscientia*: у нього вже виступає лише *одна* свідомість, означена як «джерело або місце найсильніших афектів» (Е. Гірш), що їх може зазнавати людина. Перед лицем Закону чи перед Обітницею спасіння совість послідовно втішається, сподівається або тремтить, непокоїться, зазнає страху, впадає у відчай: лютерівська концепція свідомості починається з опису *станів*, почуттів, афектів. З цих аналіз, – які залюбки можна було б назвати «психологічними», якби була впевненість, що останньою інстанцією, на яку вони спираються, є концепт *ψυχή*, – випливає, що совість є вже не так здатністю душі, що схилає до блага, як визначеним місцем формування стосунку між людиною та Богом. Саме у ній людина перетворюється на ніщо чи постає перед Богом (cf. *Vorlesung über den Römerbrief [1515–1516], WA 56, 526, 31–32*).

Отже, згідно з Лютером, совість у жодному разі не можна розглядати як автономну. Якщо її означено як «щось вище за небо та землю», то лише через її властивості, як-от те, що «гріх її вбиває» або, навпаки, що «Слово Христа її оживляє», відповідно до того, що міститься в ній від стосунку між людиною та Богом (*Vorlesungen über 1. Mose [1535–1545], WA 44, 546, 30–31*). Отже, людина жодної миті не залишається наодинці зі своєю совістю. Остання нічого не продукує, вона є лише відображенням або «носієм» (*Träger*, Е. Гірш) стосунку, залучати до якого вона не в змозі.

Саме тому Лютерові судження про совість постають настільки різними. Він також потрактує її як «злу тварину» (*mala bestia*), «що спонукає людину повставати проти себе самої», відколи вона переконає людину покладатися в десятилітній спасіння радше на добрі справи, ніж на віру (*ibid.*, WA 44, 545, 16–17). Совість можна почергово хвалити чи проклинати, залежно від того, хто панує над нею – Христос чи диявол; але в обох випадках вона не вільна в тому сенсі, що не постає первісним осідком свободи.

(2) Однак по той бік цих суперечливих суджень совість у Лютеровому розумінні постає чимось єдиним завдяки певній кількості концептуальних рішень і мовних ужитків. Іншим великим винаходом Лютера є дійсне усталення совісті в межах певної парадигми, де вона межує з *вірою* та *певністю*. Лютер розриває з інтелектуалізмом схоластичних теорій, поєднуючи совість з «вірою» та «серцем» (порівн., наприклад, з *Invokavitpredigten [1522], WA 10/III, 23–24*). Принцип полягає в розрізненні віри, *Gewissen* і справ; або, інакше кажучи, в тому, що тільки віра може наділити совість упевненістю в тому, що здійснені справи є добрими (cf. *Von den guten Werken [1520], WA 6, 205, 1–13*).

Стосунок совість/певність принаймні в три способи є центральним для лютерівської теорії совісті. Спершу совість означається через *потребу* в певності: саме цю потребу Лютер висуває як аргумент проти того, що він вважає скептицизмом Еразма (*De servo arbitrio [1525], WA 18, 603, 23–24*). По-друге, совість є *осереддям* певності за умови, що попередньо її просякнута вірою (пор. *Das schöne Confitemini ... [1530], WA 31/I, 176–177: ein hertz, das [...] fur Gott von allem dinge gewis urteilen und recht reden kan [...] ein froelich, sicher, muetig gewissen* «серце [...], милістю Божою, про всяку річ може впевнено судити й правильно говорити [...] радісна, впевнена, відважна совість»), причому віра також асоціюється із серцем. Нарешті, совість слугує прихистком від непевності віри, а отже, і джерелом граничної певності: ніхто ніколи не певен (*gewis*), що має віру, але кожен повинен покладатися на *Gewissen*, яке каже йому, що тільки віра надає спасіння (пор. з важливим текстом *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn [1528], WA 26, 155, 14–28* у зв'язку з полемікою проти анабаптистів).

Саме в цій перспективі слід розуміти славетну теорію «свободи совісті», що у Лютера є синонімом «християнської або євангельської свободи». Лютерівська *conscientia* в жодному разі не є принципом дії, це не «здатність чинити справи, а здатність судити про ці справи» (*De votis monasticis [1521], WA 8, 606, 30–35*). Інтеріоризація тут заходить настільки далеко, що свобода совісті може співіснувати з рабством

розсуду (*le serf-arbitre*)²⁴ (див. ELEFTHERIA, вставка 2). Відтак совість черпає свою свободу не із самої себе: тут оприявнюється мотив її гетерономії. Але найважливішим є те, що свобода совісті у Лютера змішується з упевненістю: совість вільна лише тоді, коли віра робить її певною (порівн. з *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis* [1528], WA 26, 505, 34: *frey und sicher ym gewissen*).

У Лютеровій німецькій асоціація між совістю і певністю, *gewiss* і *Gewissen*, є безпосередньою: у Гегеля знаходимо її вже втіленою в концепт, оскільки *Gewissheit* замінює прислівник *gewiss*, до якого найчастіше вдавався Лютер (пор. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, VI. С. с). Втім, слід утриматися від того висновку, що саме близькість слів підштовхнула Лютера зблизити й ідеї – аж до просякнення його концепту совісті змістом «певності». Вельми прикметно, що латина фундатора Реформації встановлює точнісінько такий самий зв'язок, цього разу без явної гри слів, між *conscientia* і *certitudo*: переходячи від латини до німецької, Лютерів концепт совісті не зазнає змін (див., наприклад, *De servo arbitrio*, WA 18, 620, 3: *certitudines conscientiae* «певність совісті»). Із такої конвергенції можна зробити висновок, що Лютерова латина «цілковито просякнута його німецькою» (Г. Борнкам): пишучи «*conscientia*», Лютер мав на думці «*Gewissen*». Не висловлюючи своєї позиції з цього питання про першість (якою мовою Лютер думав спочатку, німецькою чи латиною?), ми можемо стверджувати, що Лютерів теологічний винахід, усталення парадигми *Glauben-Gewissen-Gewissheit*, мало продовження в потенційних можливостях німецької мови, що, своєю чергою, були якнайактивніше використані, на цей раз явно, тією традицією від Канта до Вітгенштайна, яка накреслила у філософії парадигму *Wissen-Gewissen-Gewissheit*. Пов'язавши цей винахід Лютера з його попередниками (передовсім з теологічними дебатами часів Середньовіччя та Реформації про певність спасіння), ми отримали б засоби описати тривалу історію свідомості/совісті, що була б також історією білінгвізму (тут німецько-латинського) у філософській Європі.

Філіп БЮТГЕН

БІБЛІОГРАФІЯ

Dr Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe, Weimar, à partir de 1883 [скорочено WA, після чого вказується номер тому, сторінка і рядок].

BAYLOR Michael G., *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, Leiden, Brill, 1977.

HIRSCH Emanuel, *Lutherstudien*, Bd. 1, Gütersloh, Bertelsmann, 1954.

HOLL Karl, «Was verstand Luther unter Religion?», in *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 1, Tübingen, Mohr, 1948, 7e Auflage, s. 1–110.

JACOB Günter, *Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers*, Tübingen, Mohr, 1929.

LOHSE Bernhard, «Gewissen und Autorität bei Luther», in *Evangelium in der Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1988, s. 265–286.

II. ЄВРОПЕЙСЬКЕ ВИНАЙДЕННЯ СВИДОМОСТІ

Перший акт відповідає започаткованню Реформацією суперечкам про *свободу совісті*; другий призводить до ототожнення «самості» (*le soi*) з рефлексивною діяльністю ума, яку Лок іменує *consciousness*; нарешті, третій зумовив нове тлумачення пізнавальних і моральних принципів на схилі XVIII ст., втілене в терміні *Selbstbewusstsein*.

А. Метонімія совісті

Таку назву ми даємо першому актові, адже його найразючішим здобутком є можливість уживати слово *conscience* не на позначення якоїсь з-поміж душевних властивостей, навіть персоніфікованої чи ототожненої з внутрішнім свідченням такого собі суб'єктового двійника, а як інше ім'я одного індивіда. Ця персоніфікація виражає себе через можливість розподіляти свідомості-суб'єкти за категоріями залежно від їхніх дій і досвідів: «шляхетна свідомість», «свідомість просвічена

(*éclairée*)», «закрита свідомість», «нещасна свідомість», «розірвана свідомість» тощо (згідно з прийомом, який за інших обставин застосовується також до душі, ума, серця, розуму). Така можливість здійснюється особливо активно в тих мовах, в яких між XVI і XVIII ст. зіставлялися кальвіністська реформація та гуманістичний іренізм⁴, скептицизм і неостоїцизм; це був період формування абсолютизму та перших вимог щодо «вольностей» громадянина.

Усе починається з Кальвінового визначення совісті: ототожнена з вірою християнина, що коріниться у *for intérieur* «внутрішньому судові»⁵, совість виражає таємницю абсолютного послуху, який водночас є і звільненням, оскільки підкорює індивіда лише благодаті. У Кальвіна ця метонімія є вже вельми поширеною: «Я кажу, що ці ліки й полегшення є надто жалюгідними і пустими для совістей стурбованих, пригнічених, скорботних і приголомшених жахом через їхній гріх» (*Calvin, Institution de la religion chrétienne* [Напучення у християнській релігії] IV, 41). Втім, саме досвід по-

літичної боротьби вписує цю гру метонімії в осердя ужитків слова *conscience*, перетворюючи «внутрішній суд» також на «форт» (*fort*) і «сила» (*force*) (поняття якої протягом усього XVII ст. конкуруватиме з поняттями *esprit* і *génie* як позначення принципу індивідуальності). У той час як анабаптисти винаходять «заперечення совісті», Кальвін захищає «згоду совісті». Англійські пуритани XVII ст. підпорядковують усі свої вчинки абсолютному проводові совісті, з якого постає переконання (*convinced in conscience of the righteousness of the Parliament's cause* «переконаний у [своєї] совісті щодо справедливості справи парламенту», цит. за М. Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Harvard UP, 1965). Іменикові *conscience* відповідав прикметник *conscientious* «сумлінний, добросовісний».

Релігійні війни також породили ідею відступу у внутрішній світ, зумовлену наглядом з боку держав і церков. Вирішальну роль тут відіграли два представники європейського іренізму, Себастьян Кастельйон та Дірк Коорнгерт. Перший, перекладач текстів рейнської містики латиною та французькою, був великим теоретиком свободи совісті, що її розуміли як індивідуальне й невід'ємне право. Первинний характер цього права він постулює, вдаючись до класичної форми *ἐλεύθερος* «доведений»:

Я вважаю, що головною і здійснювальною (efficiente) причиною (...) бунту та війни, що мучить тебе, є присилування совісті (...) я глибоко впевнений, що та причина, яку я наразі потрактовую, щезла б від одного лише слова очевидної істини, і не знайшла-ся б жодної людини, яка наважилася би хоч трохи суперечити їй. Адаже тим, хто силує совість інших, слід сказати: «Чи не хочете ви, щоб хтось силував і вашу власну?». І тієї ж миті їхня власна совість, що переважає тисячу свідків, настільки переконає їх, що вони не тямитимуться з подиву.

S. Castellion, *Conseil a la France désolée* [Порада скорботній Франції], 1562.

Коорнгерт оприлюднив 1582 року *Synodus of vander Conscientien vryheyт* [Синод про свободу совісті]. Полемізуючи водночас і з ригористичним кальвінізмом, і з неосточною концепцією державного інтересу, він натуралізує у вельми латинізованій нідерландській мові «присилування совістей» як *dwang der conscientien* і постає вчителем для «безцерковних християн» усієї Північно-Західної Європи. Сліди його «індивідуалізму» чи «суб'єктивізму» знаходимо в поглядах деяких німецьких соціалістів ще наприкінці XVII ст.: йдеться про секту *Gewissener*, або «сумлінних», для якої єдиним авторитетом у питаннях віри (*Glauben*) або впевненості (*Gewissheit*) може бути тільки совість (Heinz D. Kittsteiner, *Die Entstehung des modernen Gewissens, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt*, 1992). Зв'язок між тим і тим, мабуть,

дається взнаки на сторінках *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres* (1666), написаного Лодевейком Меєром (Lodewijk Meyer), де цей друг Спінози посилається на «ясне й виразне сприйняття», щоб відкинути й численні буквалістські тлумачення Святого Письма, й «ентузіазм», нав'язаний квакерами. У нідерландському перекладі своєї книги Лодевейк Меєр сам шукав еквіваленти до латинського *conscientia*: *innerlijke medewetingsh, innerlijkste bewustheyt, mekwustigheyt*.

Нарешті, варто згадати шлях скептиків, найблисучіший з-поміж яких, Монтень, відштовхується від філософії, натхненної стоїцизмом, щоб створити безпрецедентну формулу публічного сповідання віри. Жан Старобінскі (Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, Gallimard, 1982, перевид. 1993) добре показав, як особиста ідентичність нескінченно шукає себе у русі письма, що стає у Монтеня справжньою опорою совісті:

Даруйте мені за надто часті спогади про те, що я рідко чогось жалякую і що сумління моє вдоволене з себе, не так, як сумління (*conscience*) янгола або коня, а так, як може бути вдоволене собою людське сумління; (...) я кажу як вірянин і невіглас, цілком і просто покладаючись на повсюдні і освячені вірування. Я не повчаю, я тільки оповідаю.

Монтень, *Проби*, III, 2, «Про жаль» (переклад А. Перепаді, т. III, с. 24).

У політиці Монтень є консерватором, прихильником Юста Ліпсія. *Conscience* у нього межує з незнанням (*inscience*) і протистоїть *virpi* («величезна різниця між святенництвом і сумлінням», *ibid.*, III, 12, с. 301, «Про фізіономію»; переклад А. Перепаді). Не пам'ятаючи цього, ми не зрозуміємо ані результатів картезіанської революції, ані боротьби Гобса з ідеєю *conscience*. У «Левіафані» він зводить слово *conscious* до його латинської етимології, розтлумаченої у сенсі «співучасті, змови», й ототожнює *conscience* з *opinijs*. Таке поняття є посередницькою ланкою між поняттям судження і тим, що ми сьогодні зємо «ідеологією». Воно дає змогу зрозуміти, чому *plea of Conscience* «заперечення з боку сумління» має бути цікавито відкинуте державою й відокремлене від внутрішнього суду [нашого сумління]:

And last of all, men, vehemently in love with their own new opinions (...) gave those their opinions also that revered name of Conscience, as if they would have it seem unlawfull, to change or speak against them; and so pretend to know they are true, when they know at most, but that they think so.

Hobbes, *Leviathan*, I, 7.

І на додачу до всього люди, несамовито закохані у власні нові опінії (...), дали цим своїм опініям ще й оте шановане ім'я Сумління, як ніби їм здавалося неприпустимим змінювати їх або виступати проти

них; таким чином, вони вдають, ніби знають, що ці оцінки істинні, коли найбільше вони знають хіба те, що вони так вважають.

(Переклад Р. Димерця зі змінами, с. 109).

Громадянин Гобса вибудовує свою особистість не на сумлінні, а на *will i authority* або на уявленні.

Б. Знання і незнання «себе»

Історики філософії кажуть нам, що визначальний момент, після якого *conscience* починає позначати сутність суб'єктивності, збігається зі сходженням до метафізичної основи тієї здатності судити, скороченим вираженням якої є картезіанське *cogito*. Насправді ситуація складніша, і її втіленням є прикметна серія семантичних зсувів і лексичних винаходів. Декарт не є «винахідником свідомості». Це слово майже не фігурує в його франкомовних текстах (і в тих, що він написав особисто, й у тих, що вийшли з-під пера його перекладачів і згодом були ним авторизовані)⁶. Стосовно ж латинського терміна *conscientia*, то він виникає у Декарта лише кілька разів, наприклад, у параграфі *Principia philosophiae* (I, 9), присвяченому означенню мислення (*cogitatio*). У французькому ж авторизованому перекладі цього твору Картезієм відповідником *conscius esse* з того ж параграфу образ попросту дієслово «знати» (*connaître*), цього разу близьке до «відчувати» (*sentir*). Філософія «Медитацій» є філософією не свідомості, а *певності* та її модальностей. Проте це не завадило Декартові істотною мірою долучитися до самого джерела винайдення свідомості у класичну епоху⁷, позаяк він висунув тезу «душа мислить завжди», на якій застосував ідею того, що душа чи ум «пізнавана легше, ніж тіло»⁸.

Як показала Женев'єва Родіс-Левіс (G. Rodis-Lewis, *Le Problème de l'inconscient et le Cartésianisme*, PUF, 1950), термін «свідомість» генералізували перші картезіанці, що насправді були переважно «августиніо-картезіанцями», щиро кажучи, однаково мало стурбованими і запитаннями св. Августина (в який спосіб Бог дає мені відчувати Його у «найглибіннішому» моєї душі?), і запитаннями Декарта (ким є я, певне того, що воно існує як той, хто мислить?). Першим серед них був Луї де Лафорж, автор «Трактату про ум людини» (Louis de La Forge, *Traité de l'esprit de l'homme*, 1667), в якому він описав «гідну подиву функцію» мислення, яка полягає в «тому сприйнятті, усвідомленні чи внутрішньому пізнанні, що його кожен з-поміж нас безпосередньо відчуває в самому собі, коли сприймає себе, сприймаючи свою дію або ж те, що діється в ньому». Зі свого боку, Арно ототожнює латинський вираз *conscius esse* з «рефлексією, що її можна назвати віртуальною, такою, що зустрічається в усіх наших сприйняттях», і дає нам змогу означити мислення як таке, що «сутнісно здійснює рефлексію щодо самого себе» (Arnauld, *Des vraies et des fausses idées* [Про істинні й хибні ідеї], 1683).

У цьому сенсі картезіанці – істинні винахідники того, що Вольф назве раціональною психологією. Цей перший напрям (пере)означення свідомості є основою традиції французького спіритуалізму (В. Кузен), вплив якої насправді ніколи не зникав.

По-іншому значущим був розвиток подій в Англії, що призвело до винайдення неологізму *consciusness*. Першим його вжив Ральф Кедворт (Ralph Cudworth) у творі *The True Intellectual System of the Universe*, оприлюдненому 1678 року: йдеться про спростування атомізму й матеріалізму, що їм голова кембриджських платоніків протиставляє монізм, підживлюваний неоплатонізмом. Для Кедворта природа є інтелігібельною як ієрархія істот, яка спирається на єдиний принцип формування індивідів, послідовними щаблями якого є життєва сила та мислення. Саме на позначення переходу від першого до другого Кедворт і створює термін *consciusness* (що своєю чергою вписується в серію: *Con-sense, Consciusness, Animadversion, Attention, Self-perception*), наближуючи його до Плотиніових *συναίσθησις* і *σύνεσις*. Таким чином, *consciusness* постає найвищою формою чуття чи сприйняття себе (що відає як «насолада собою», *self-enjoyment*), характерного для життя як такого. Звісно, воно не належить лише людині, а постає емінентно – як характеристика божественного ума. На противагу картезіанському дуалізму, Кедворт вважає, що темні чи «приспані» форми свідомості починаються на рівні людства, а ясні або суто інтелектуальні її форми продовжуються за межі людського ума. Ось чому він вживає також і термін *inconscius*. Кедвортове вчення справило вельми значний вплив, особливо на Ляйбніца, який саме з нього запозичив Плотинів термін «монада».

Натомість Лок виглядає значно більшим картезіанцем. Перші *drafts* [чернетки]⁹ твору *An Essay Concerning Human Understanding* (1-ше вид. 1690, 2-ге вид. розшир., 1694) свідчать, що слово *consciusness* не належало до Локового тезаурусу до оприлюднення згаданої праці Кедворта. Натомість в остаточній версії твору Лок стисло викладає сутність розриву між безпосередністю *відчуття* (*sensation*) і *рефлексією*, через яку ум сприймає власні операції. У П.I.19 Лок подає означення, що згодом стане загальновідомим: *Consciusness is the perception of what passes in a Man's own mind* «свідомість є сприйняттям того, що відбувається у власному умі людини»¹⁰. Рух занепокоєння (*uneasiness*), в якому формується всі пізнання, є початковим пунктом усіх напрямів розгортання Локового філософії ума, від переформулювання картезіанської ідеї, згідно з якою ум не може себе мислити, не знаючи про це, й до опису «досвіду свідомості». У розділі, що з'явився лише у 2-му виданні (II.XXVII, *Identity and Diversity*) і був сповнений алюзій на тогочасні дискусії щодо безсмертя душі й перспективи Страшного суду, Лок перетворює свідомість на критерій самототожності й особистої відповідальності. Він поглиблює тут свою концепцію стосунків між свідомістю та «внутрішнім чуттям»

(*internal sense*), сутнісно описуваним як внутрішня пам'ять у душі певної секуляризації Августинових тез. Тотожна собі в безперервному потоці своїх сприйнятів свідомість може, таким чином, функціонувати як оператор *самовизнання* індивіда, адже саме через свідомість індивід може розглядати себе самого «як тотожного собі», або як *Self* [самість].

З позицій сьогодення можна визнати, що переклад *conscioussness* французькою через відповідник *conscience* зовсім не виглядає чимось samozрозумілим. Такий переклад суперечить мовній звичці, згідно з якою за цим французьким терміном було закріплено роль позначника сумління, себто моральної якості. До того ж цей переклад входив у конфлікт із новими вжитками терміна *conscience*,

що їх запровадили картезіанці чи Мальбранш. Ось чому перші французькі перекладачі Лока (Жан Леклерк, П'єр Кост) спочатку надають перевагу таким відповідникам, як *concevoir* «збагати» та *être convaincu* «бути збагненим» для *to be conscious*, і *sentiment* «чуття» чи *conviction* «переконання» для *conscioussness*. Аби наново створити французький термін *conscience* в цьому новому значенні, була потрібна справжня семантична революція. І ця революція скерує європейську філософію (бо вся «республіка освічених» упродовж XVIII ст. читала Лока в Костовому перекладі) на новий шлях, що свого часу призведе до конфлікту між психологізмом і трансценденталістськими філософіями.

◆ Див. вставку 4.

4

«Conscioussness» і «Con-science»: роль перекладу Коста

Здійснений у тісній співпраці з автором, неодноразово перевиданий між 1700 і 1755 роками, переклад протестанта П'єра Коста ще й нині є єдиною доступною й повною франкомовною версією Локового твору²⁵. Дві примітки перекладача, присвячені новим термінам, необхідним для перекладу *the Self* (*le soi, soi-même* «я, самé я») і *conscioussness*, свідчать про складнощі відшукування у французькій кінці XVII ст. відповідника для неологізму, створеного Кедвортом і Локом:

Англійське слово – *conscioussness*, яке латиною можна було би відтворити як *conscientia*. (...) На мій погляд, у французькій мові цій ідеї до певної міри відповідають лише слова *sentiment* [чуття] і *conviction* [переконання]. Однак у багатьох місцях цього розділу вони лише вельми недосконало могли б виразити думку п. Лока, який абсолютно узагальнює *особистісну тотожність* (*identité personnelle*) від цього акту людини *quo sibi est conscius* [як свідомої себе]. (...) Поміркувавши певен час щодо засобів, які б зарадили цій незручності, я не знайшов кращого, ніж скористатися для вираження цього акту терміном *conscience*. (...) Але, скажуть мені, що то за чудернацькі вольності – перевертати слово супроти його звичного значення, щоб приписати таке, якого йому в нашій мові ніколи не надавали. (...) Нарешті, я побачив, що міг без усіляких вивертів ужити слово *conscience* у тому ж сенсі, в якому п. Лок уживає його в цьому та наступних розділах, адже один із наших найкращих письменників, славетний отець Мальбранш, без особливих труднощів послуговувався ним у тому ж сенсі в багатьох місцях «Пошуку істини» (...).

Pierre Coste, in Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Amsterdam, chez Pierre Mortier, 1729, II, 27, примітка 9.

У своєму дослідженні *Conscience as Conscioussness: the Idea of Self-Awareness in French Philosophical Writing from Descartes to Diderot* (Oxford, The Voltaire Foundation, 1990), Керрін Глін Дейвіс показує, що ми бачимо тут не лише вельми важливе свідчення щодо формування модерного концепту «свідомості», а й фактично і момент цього формування. Чому Кост відтворив означення з II, 1, 19 (*conscioussness is the perception of what passes in a man's own mind*) фразою *cette conviction n'est autre chose que la perception de ce qui se passe dans l'âme de l'Homme* «це **переконання** є не що інше, як сприйняття того, що відбувається у душі людини», а потім, у II, 27, 9, раптово переклав фразу *since conscioussness always accompanies thinking, and it is that, that makes everyone to be, what he calls self* у такий спосіб: *puisque la conscience accompagne toujours la pensée, et que c'est là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme soi-même* «оскільки **свідомість** завжди супроводжує думку і саме це робить кожного тим, що він називає самим собою»? Єдиним елементом, який надає нам пояснювальний контекст, є поєднання в одній фразі двох засадових теоретичних термінів, що відтепер стануть співвідносними: *the self* і *the conscioussness*. Таким чином, Кост винаходить с-відомість (*con-science*) тієї самої миті, коли сам теоретичний матеріал змушує його створити не один, а два неологізми, один суто лексичний, другий – змістовий.

Проте певна загадка тут усе ж залишається. Якщо термін *conscience* у сенсі чистого пізнання самого себе вже існував, чому Кост приписує собі створення неологізму? Насправді йдеться про ту саму проблему. Якщо перекладач Лока, вимушений створити термін *con-science*, повинен шукати способу встановити розрізнення з Мальбраншем тієї самої миті, коли покликається на нього, як на свого попередника, це означає, що Мальбраншева *conscience* і Локове *conscioussness* насправді суперечать між собою. Поняття «свідомість» (*conscience*), яке Мальбранш отожднює із «внутрішнім почуттям» (*Malebranche, Recherche de la vérité*, L. 3, chap. VII, éd. G. Lewis, t. 1 p. 255 sq.), є у своїй основі антикартезіанським: воно позначає недосконале пізнання, яке ми маємо щодо душі («про нашу душу ми знаємо лише те, що, як ми відчуваємо, відбувається в нас»), тісно пов'язане з «відчуттям того, що відбувається в нашому тілі» й беззахисне

перед ілюзіями будь-якого штибу. Мальбранш, таким чином, абсолютно свідомо руйнує саму серцевину картезіанства:

Я казав у декількох місцях і, вважаю, навіть належно довів (...), що ми маємо зовсім не ясну ідею нашої душі, а лише свідомість (*conscience*), чи внутрішнє почуття; що, таким чином, душу ми пізнаємо значно недосконаліше, ніж протяжність. Це мені здається настільки очевидним, що я не вважав би за необхідне продовжувати це доводити. Але авторитет п. Декарта, який недвозначно стверджує (...), що природа ума є краще відомою, ніж природа будь-якої іншої речі, вселив у деяких з-поміж його послідовників таку упередженість, що написане мною про цей предмет змалювало мене в їхніх очах лише як слабку особу, неспроможну братися за абстрактні істини й твердо дотримуватися їх.

Malebranche, *XI^e Éclaircissement* [XI Роз'яснення], *ibid.*, t.3, p. 98 sq.

Отже, Мальбраншова *conscience* акцентує не так знання, як незнання себе; натомість Лок протистоїть Декартові не у гносеологічному, а в онтологічному аспекті. Його *consciousness* – не незнання, а, навпаки, безпосереднє розпізнання такою інстанцією, як *Mind*, її власних операцій на внутрішній «сцені», глядачем якої вона є. Справжня Локова інновація – це обернення картезіанської ідеї пізнання себе проти ідеї ума або душі (*mens*) як субстанції. Однак мотив внутрішньо притаманного свідомості незнання себе не зник, він знову постане в Кантовому аналізі «парадогмізму раціональної психології», який відкрив собою критичний етап трансцендентальної філософії та заснував її на ідеї первинної амбівалентності, внутрішньо притаманної стосунку суб'єкта до самого себе.

Щоб *conscience* остаточно «натуралізувалася» як термін метафізики, слід було дочекатись Кондильяка. Останній ніде не посилається на Декарта. Поряд із концептом *conscience* він запровадить концепт уважності (*attention*), що постане як диференційована свідомість, як «більша міра свідомості», приписувана певним сприйняттям на відміну від інших. Слідом за Локом і, сказати б, на маргінесах його тексту, він постулює «відчуття мого буття», визнання неперервності «істоти, що постійно є одними й тими ж нами» (*le même nous*), тотожності «сьогоднішнього я» і того «я, що постоє у неспанні». Саме тоді свідомість, також і у французькій мові, стала концептом на позначення сприйняття внутрішньої єдності, наявної постійно крізь низку власних репрезентацій, але здатної також і розщепитися на кілька особистостей (*personnalités multiples*).

В. Єретичний момент континентальної філософії: «Selbstbewusstsein» чи «внутрішнє чуття»

Лок у «Пробі про людську здатність розуміти» лише одного разу вживає термін *self-consciousness*:

For as to this point of being the same self, it matters not whether this present self be made up of the same or other Substances, I being as much concern'd, and as justly accountable for any Action was done a thousand years since, appropriated to me now by this self-consciousness, as I am, for what I did the last moment.

Що стосується питання про перебування тим самим «я», то не важливо, складається це «я» сьогодні з однієї й тієї ж субстанції чи з різних, бо я так само маю відношення і є так само справедливо відповідальним за будь-яку дію, здійснену тисячу років

тому, яка тепер приписана мені цим самоусвідомленням, як і за те, що я вчинив останньої миті.

Locke, *An Essay on Human Understanding*, II, 27, § 16.

Це формулювання, яке щільно пов'язує одне з одним усвідомлення (себе), пам'ять і відповідальність, витримане в дусі логіки встановлюваної Локом еквівалентності проблематики *self* і проблематики *consciousness*. Однак особливої значущості воно набуває у ретроспективному плані, оскільки позначає для нас вихідний пункт конфліктів модерної філософії. Кост свого часу не зміг або ж не схотів здійснити переклад терміна *self-consciousness*, лишивши, втім, таку примітку: «*Self-consciousness*: експресивне слово англійської мови, яке неможливо відтворити французькою в усій його силі. Я пишу це для тих, хто розуміється на англійській».

Прихована тут відмінність психологічного та трансцендентального спромоглася оприявнити себе лише в іншій мові. Слово *Bewusstsein* (субстантивований інфінітив, що його спочатку писали як *Bewusst sein*, відтворюючи латинське [*sibi*] *consciunt esse*), Вольф створив лише 1719 року, паралельно працюючи над творами, в яких термін *психологія* було звільнено від його первісного сенсу «теорії привидів чи духів», аби надалі позначати ним «науку про внутрішнє чуття» (Wolff, *Psychologia empirica*, 1732; *Psychologia rationalis*, 1734). У запровадженні цього неологізму (поряд із традиційним терміном *Gewissen*, який вважали відповідником *scientia*) ми можемо побачити щось більше за транспозицію картезіанської пари термінів *scientia* – *cogitatio* (як зазвичай вважають), а саме – відповідь на Локове подвоєння *conscience*/*consciousness*. *Bewusstsein* відтоді використовувався у Німеччині і метафізиками *Aufklärung* («німецькою» Просвітництва» (Баумгартен), і теоретиками більш емпіричної антропології (Тетенс).

Для Канта *Bewusstsein*, емпіричне воно чи чисте, завжди є знанням про наші репрезентації об'єктів, тобто зв'язком елементів, що їх конституують: інтуїції та концептів. Провідною ниткою тут, посутньо, є спекулятивна інтерпретація сполучення «συναίσθησις+συνείδησις», яке він у негативний спосіб розуміє у формулі: «думки без змісту порожні, інтуїції без понять сліпі» (Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [надалі – *KrV*], A 51)¹¹. До чуттєвої свідомості має долучитися свідомість інтелектуальна, щоби породити типовий механізм трансцендентальної свідомості, здатний схопити її власну форму (або «помислити мислення» (*penser la pensée*) у властивих йому умовах можливості згідно з античним Аристотелевим ідеалом *νόησις νοησέως* [див. *Метафізика* 1075a10]).

◆ Див. вставку 5.

Труднощі, пов'язані з «усвідомленням себе» (*conscience du soi*), одночасно постають і як пункт

зустрічі, і як джерело безперервних непорозумінь між німецькою та французькою традиціями у філософії суб'єкта. «Ті самі» вирази насправді набувають у них глибоко відмінного значення.

Selbst-, що входить до складу конструкцій на зразок *Selbstachtung* «самоповага», *Selbstbewegung* «мимовільний, автоматичний порух», *Selbstbestimmung* «самовизначення», *Selbstbewusstsein* «самосвідомість», можна розуміти й у суб'єктивному, і в об'єктивному сенсі: як спонтанне вираження «я» або як спроможність зазнавати впливу речі, що є «мною самим» (*soi-même*). Також Кант безпосередньо перевертає запитання, що породило концепт трансцендентальної аперцепції. Він запитус себе не лише про те, як ми можемо звільнити чисту форму «Я мислю» (*Ich denke*) від емпіричної свідомості та її змістів, а й про те, як наша мисленнєва діяльність впливає на нас самих, на наше «внутрішнє чуття». В який спосіб «Я мислю» знає чи сприймає себе як таке,

5

«Conscience», «conscience de soi» і «aperception»

У «Критиці чистої рації» (1781) Кант перетворює *Selbstbewusstsein* на найвищий принцип пізнання й водночас на інстанцію його власної самокритики. Отже, цей акт мислення слід розглядати як «трансцендентальну аперцепцію», тобто як схоплення самою здатністю розуміти чистої форми єдності, яку вона накладає на будь-яке уявлення об'єкта. Йдеться про нову трансінтуїтивну еквівалентність, яка, втім, приховує у собі певну синтаксичну й історичну складність.

Ця складність починається з Ляйбніца, який на ті картезіанської концепції обрав підхід, діаметрально протилежний Локковому: він визнав вроджені ідеї, натомість не прийняв ідеї того, що ум може пізнати себе через власну рефлексію. У листуванні з Арно Ляйбніц знову покликається на «свідомість» (асоційовану із «внутрішнім досвідом», «мисленням», «пригадуванням» [*réminiscence*]). Однак у розділі II, 27 «Нових проб про людську здатність розуміти» він вдається до зворотного перекаладу *consciousness* через відповідник *consciosité* або *conscienciosité*, відкидаючи Костів неологізм (див. вставку 4). Ця спроба, що не прижилася в подальшому філософському вжиткові, добре відображає напруження між двома аспектами поняття «свідомість»: *присутність у собі та знання себе*. Проте для Ляйбніца єдиним справді адекватним поняттям є поняття «аперцепції» (від фр. дієслова *apercevoir* або, точніше, *s'apercevoir* [див. вставку А до статті ПЕРЦЕПЦІЯ]); вона дає змогу запровадити ієрархію перцепцій: ясна перцепція не є неодмінно виразною, тобто не неодмінно містить знання про власну будову (Leibniz, *Monadologie*, § 14). Ляйбніцева аперцепція є перцепцією, що здійснюється за допомоги ума, тих уявлень, які розкладають (або розгортають) перед цим умом світ, частиною якого є він сам, – у такий спосіб, щоб він міг у ньому міститись. Натомість Кантова *transcendentale Apperzeption* є лише способом, у який свідомість рефлексивно відображає власну інваріантну форму крізь різноманітність об'єктивних змістів. Проте вона безпосередньо підноситься до універсальності, є умовою будь-якого можливого досвіду, індивідуального або колективного.

Тож як тоді слід перекаладати *Selbstbewusstsein* французькою: як «самосвідомість» (*conscience de soi*) чи, за прикладом сучасних перекаладачів (Лабар'єр і Ярчик), що чимало розмірковували стосовно Гегелевого вжитку цього терміна, – як «авто-свідомість» (*auto-conscience*) (G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, éd. et trad. fr. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Gallimard, 1993)? Не виникає враження, що в Кантовому тексті (особливо в «Трансцендентальній дедукції» з «Критики чистої рації») можна вирізнити якусь значущу відмінність між поняттями *Bewusstsein (der Identität) seiner (meiner) selbst* «свідомість (тотожність) власного (мого) "я"» і *Selbstbewusstsein* «самосвідомість»: омонімія психологічного та трансцендентального тут є конститутивною. У Гегеля ж, навпаки, – як наголошує Р. Дератє у своєму перекладі «Принципів філософії права» (*Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. R. Derathé, Vrin, 1975, p. 96) – «гра» *Selbstbewusstsein* і *Bewusstsein von sich* [усвідомлення себе] посідає істотне місце, проте відсилає радше до нюансу «самосвідомість» [як така] / «свідомість певного я» (чи «певного мене»). Зазначмо, що італійською можна без помітних проблем вдатися до перекаладу *autocoscienza*, – але цілком можна сказати й *coscienza di se* – з точнішою конотацією «самоусвідомлення», для вираження якої, втім, цілком досить відповідника *consapevole* «обізнаний; той, що усвідомлює; причетний». Англійська, вочевидь, послуговується терміном *self-consciousness*. Ці варіанти відсилають до загальнішої проблеми вираження рефлексивності на основі грецької та латинської моделей (*αὐτό-, sui*).

що мислять? Цей само-вплив є ще й певним *Selbstbewusstsein*, цього разу в сенсі певного усвідомлення (активності) Я, тобто певним *dosвідом* (що є у певний спосіб чуттєвим, хоча й відсилає до будь-якого змісту свідомості). Кант ототожнює його з чистим досвідом часу й береться показати, що цей досвід, позаяк він конститує *Ich* як феномен, ніколи не слід змішувати з концептом трансцендентальної аперцепції. Проте він показує також, що змішування безперервно викликається самою структурою мислення (див. розділ «*Paralogismen der reinen Vernunft*» у *Kritik der reinen Vernunft* [Критиці чистої рації]). Ця апорія є вихідним пунктом усіх дискусій німецького ідеалізму щодо «досвіду свідомості», який розривався між істиною та ілюзією, нескінченністю та скінченністю, внутрішнім і зовнішнім.

Зовсім інше запитання сформулював Мен де Біран (*Maine de Biran, Essai sur les fondements de la psychologie* [Проба про основи психології, 1811], вийшла друком 1859), а після нього – французька традиція, аж до Бергсона та Мерло-Понті. Для Мен де Бірана самосвідомість (яку він позначав також латинськими виразами *conscium sui, compositus sui*), первинний факт внутрішнього чуття, на якому засновується вся філософія, є особливим відчуттям (як у Мальбранша), прототип якого – «безпосередня аперцепція» власного тіла. Це відчуття виражає незвідність до чогось іншого союзу душі та тіла, незвідність, що її ми відчуваємо, зокрема, в «зусиллі»; але це відчуття безпосередньо передбачає антитетичне співвідношення між «я» (*le moi*) та зовнішнім світом, якому воно себе протиставляє. Отже, осмислення самосвідомості – це осмислення обох термінів цієї антитези, їхньої окремішності та взаємодоповнюваності, оскільки вони є частинами тієї самої живої істоти. Відтак сформульована Мен де Біраном проблема є одним із чинників виникнення французького екзистенціалізму й у цьому сенсі пояснює, чому французька філософія не припинила «перекладати» в екзистенційних термінах проблематику співвідношення між трансцендентальною психологією, феноменологією та діалектикою свідомості. Проте, співвідносно із цим, поворот, що виник завдяки *Bewusst-sein* (написання, запроваджене у ХХ ст. за аналогією з Гайдеггером *Da-sein*), дає змогу зрозуміти, що, власне, є предметом і посткантівської апорії «само-афектації», і постбіранівського запитання про дуальність «первинного факту»: це – рефлексія про існування «свідомої істоти» (*l'être de l'«être conscient»*).

III. СУЧАСНІ ТЕОРЕТИЧНІ ТА СЕМАНТИЧНІ ПРОБЛЕМИ

Від часів винайдення свідомості царина вираження суб'єкта у трьох великих європейських філософських мовах перебуває під панівним впливом двох проблем, причому між цими мовами зберігається безперервне, на межі неперекладності, змі-

щення, хоча термінологічні відповідники загалом визначені. Перша проблема стосується зсуву між парадигмами нім. *Wissen* і фр. *science*, друга – притаманних психологічному дискурсові труднощів, оприявнюваних дослідженням перекладу англійських слів *consciousness* і *awarenesses*. Ці проблеми розгортаються у протилежних напрямках, проте обидва випадки ілюструють приховану конкуренцію між дихотомічними опозиціями, до яких така лаза філософія (моральний кут зору проти психологічного), а також складніші деривації, що краще відображають взаємовплив мови та концепта свідомості.

A. «Conscience» і «певність»: «Gewissen», «Gewissheit» і «Bewusstsein» від Канта до Вітгенштайна

Парадигма слова *wissen* [нім. «знати», «вміти»] (гр. *οἶδα*, лат. *scire*) є засадово важливою для всієї модерної філософії. Відомо, що назагал структура цієї парадигми відрізняється від парадигми французького відповідника *savoir* «знати»; це засвідчує відмінність ужитків французького слова *science* і німецького *Wissenschaft* [українською обидва слова зазвичай перекладають як «наука», іноді – «знання»]. Проте проблеми відповідності між *conscience* і *Bewusstsein* постають на цьому тлі досить специфічними, передовсім через те, що етимологія *Bewusstsein* містить значно виразнішу розчленованість слова на складники, ніж етимологія *conscientia* (*cum + scire*). Подана від початку (Вольф) через два альтернативні написання (*Bewusst Sein* і *Bewusstsein*), ця прихована розчленованість продовжує свою роботу всередині філософського письма. Її посилює паралелізм активної та пасивної форм: так, *bewusst werden* (ставати свідомим чогось або набувати усвідомлення) відповідає виразові *bewusst sein* (бути свідомим чогось), який є конотацією результату або здатності (свідомість). Коли раціональна, а пізніше експериментальна психологія обирає новий іменник еквівалентом *consciousness*, Гельмгольц і його послідовники відновлюють онтологічне наполягання, присутнє у *Sein*. Звідси Марксова формула з «Німецької ідеології»: *Das Bewusstsein kann nie etwas anderes sein als das bewusste Sein* «Свідомість не може бути чимось іншим, ніж усвідомленим буттям». Гайдеггер також вдається до цієї гри, але у протилежний спосіб, протиставляючи *Bewusst-sein* критичної традиції просте *Da-sein*: йому йдеться радше про «буття тут» (*être là*), закинута у світ, ніж про «усвідомлене буття» чи буття як свідомість. Трансцендентальна традиція, від Канта до Марбурзької школи й Гусерля, навпаки, намагається нівелювати цю онтологічну ознаку, обмежуючись лише ідеєю здатності або функції. У перспективі вона повинна вписати цю відмову в саму термінологію: здається, іменник *Bewusstheit* (створений, щоб обійти питання про «буття»; своєрідна німецька транспозиція Ляйбніцевих термінів *consciosité* чи *conscienciosité*) був запроваджений одночасно Наторпом і Вундтом (див. з цього приводу «заувагу щодо перекладу деяких

термінів» у другому томі «Логічних досліджень» Гусерля). Пару *Bewusstheit/Bewusstsein* іноді відтворюють англійською через *awareness/consciousness*. У заперечувальних формах цих іменників маємо зсув відповідності: якщо *die Unbewusstheit* англійською передають через *the unawareness* (французи перекладають це як *l'inconscience* «несвідомість»), то *das Unbewusste* перетворюється на *the unconscious* (французи перекладають це як *l'inconscient* «несвідоме») (Н. F. Ellenberger, *Histoire de la découverte de l'inconscient*, trad. fr. J. Feisthauer, Fayard, 1994, p. 728 n.).

Але ось що є найцікавішим. Парадигма *wissen* насправді є ширшою, ніж парадигма *scire*: вона містить не лише *Gewissen* і *Bewusstsein*, а й *Gewissheit*, що є еквівалентом лат. *certitudo*. Відтак маємо всі підстави звільнитися від уявлення про те, що всі наявні значення німецького слова охоплені сферою фр. *conscience*. Для німецької філософії впевненість вступає у взаємодію зі свідомістю не ззовні, вона від початку належить до того самого ядра значень, яке філософи організовують по-різному. Нагадавши собі про теологічне тло цієї ситуації (*gewiss* і *Gewissheit*, за Лютером, є істотними позначниками віри, тісно пов'язаними з антиінтелектуалізмом Реформації, див. вставку 3), розгляньмо чотири конфігурації.

У Канта, як ми бачили, засадова проблема щодо *Bewusstsein* полягає у відокремленості емпіричного феномена від трансцендентальної умови можливості мислення (*Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können* «Я мислю» має бути в змозі супроводжувати всі мої уявлення», *KrV* В § 16; переклад І. Бурковського, с. 105), яку супроводжує «повернення» до емпіричності у формі сприйняття суб'єктом самого себе. Таким чином, *Selbstbewusstsein* коотує водночас самоафектацію суб'єкта, «внутрішню чуттєвість» – і чисту логічну форму самототожності (для якої Фіхте пізніше винайде вираз *Ich = Ich*). Можливість цього критичного розрізнення спирається не лише на абстрактну протилежність між двома гетерогенними способами репрезентації (трансцендентальною аперцепцією та внутрішнім чуттям), а на дійсне відкриття форм свідомості, що мають дотичність лише до чистого мислення. Такими формами є, з теоретичного боку, досвід аподиктичної впевненості щодо суджень, і з практичного – досвід категоричного імперативу або моральної свідомості. Прикметно, що обидва ці концепти означені Кантом за допомогою симетричних формул, що пов'язують їх між

собою у *Bewusstsein* як «спільному імені» трансцендентальної суб'єктивності. *Gewissheit* означено як «усвідомлення необхідності» (*Bewusstsein der Notwendigkeit*) суджень (Kant, *Logik*, Hrsg. G. B. Jäsche, Königsberg, 1800, Einleitung, § IX). *Gewissen* означено як «усвідомлення (*Bewusstsein*) вільного підкорення волі законів» (*KrV*, цит. за R. Eisler, s. 189) або як «усвідомлення (*Bewusstsein*) внутрішнього суду в людині» (*Die Metaphysik der Sitten* [Метафізика звичаїв], цит. *ibid.*) тощо. Отже, остаточна організація понять є такою: *Bewusstsein*, оскільки воно саме осягається як чиста форма, є трансцендентальною єдністю *Apperzeption*; як теоретичне усвідомлення необхідності воно постає у вигаді *Gewissheit* (можна було б сказати: чисто-у логічного чуття); як практичне усвідомлення закону воно є *Gewissen* (чисте моральне чуття); нарешті, поставши як якась із цих модальностей, суб'єкт самоафектується «зсередини» як психологічне *Selbstbewusstsein*. Ця семантична організація є не бінарною, а тринарною.

Зовсім іншу конфігурацію подибуємо у Гегеля, особливо коли йдеться про «Феноменологію духу»: в цьому творі представлено генезу *Bewusstsein* виходячи з *Gewissheit*, причому провідною ниткою цієї генези є набуття тих чи тих модальностей. Від стадії «чуттєвої впевненості» до стадії «впевненості я в духові» *Bewusstsein* є, зрештою, властивим *Bewusstsein* активним стосунком до «я», чим пояснюється те, що сама свідомість у кожному з її досвідів може переживатися як істина і те, що їй потрібно, й одначе їй належить завжди наново відокремлюватись від себе, відкриваючи свою помилку. Як поняття, *Bewusstsein* може виникнути лише разом із першим запереченням *Gewissheit*, сприйняття; але натомість проблема *Gewissheit* може бути перенесена понад рівень *Bewusstsein*, чи, краще сказати, свідомість може вийти за межі самої себе, аж до концепту Духа, або Абсолютного знання. У цих межах *Gewissen* потрактовано локально, як особливу фігуру свідомості (*Bewusstsein*) та її власної *Gewissheit* (упевненості). Проте ця фігура є упривілейованою: це той ключовий момент, коли *Bewusstsein* пізнає (*weiss*) себе як чистого суб'єкта (концепт чистого суб'єкта, таким чином, є засадово моральним концептом) і мислить себе, власне, як *Selbstbewusstsein*, маючи лише самого себе за «об'єкт». Ця суб'єктивна, глибоко ілюзорна фігура істини цілковито пронизана самореференційним *Gewissheit*.

♦ Див. вставку 6.

6

Переклади Гегелевої «Феноменології духа»

Вельми прикметно, що в кожному з трьох наявних нині французьких перекладів «Феноменології духа» обрано різні відповідники для *Gewissen*. У кожному прикладі перекладачі визнавали складність і обирали щораз інший напрям розбудови системи. Ж. Іполіт (J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1939) обрав відповідник *conscience morale* «моральна свідомість» або *bonne conscience* «добре сумління», щоб «унікнути змішування між *Bewusstsein* і *Gewissen*». Ж.-П. Лефевр (J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991) був єдиним, хто зазначив «наявну тут конотацію певності», й обрав відповідник *conviction morale* «моральна перекона-

ність», «щоби позначити внутрішній вимір *Gewissen*» («у вашій душі та свідомості»), зарезервувавши термін «переконання» для *Ueberzeugung*. Нарешті, Г. Ярчик і П.-Ж. Лабар'єр (G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Gallimard, 1993) – чию пропозицію перекладати *Selbstbewusstsein* через «автосвідомість» було вже розглянуто – відтворюють *Gewissen* як *certitude-morale* «моральна-певність», відтак досягається злиття обох понять, проте виникають тавтології при перекладі *die unwankende Gewissheit des Gewissens: la certitude inflexible de la certitude-morale* «непохитна певність моральної-певності», оскільки *conviction* «переконаність» резервується за *Ueberzeugung*.

Зі свого боку, Р. Деррате у примітці до свого перекладу *Grundlinien der Philosophie des Rechts* так прокоментував це ускладнення:

Німецька мова розрізняє *Gewissen* і *Bewusstsein*. Отже, вона має два слова на позначення того, що ми французькою називаємо *conscience*. Для Гегеля слова *Bewusstsein* і *Selbstbewusstsein* (самосвідомість) споріднені з *Wissen*, знанням, чи, в загальнішому сенсі, пізнанням. Натомість *Gewissen* є для нього формою *Gewissheit*, певності або, точніше, певності щодо самого себе: «Ця чиста певність самого себе (*reine Gewissheit seiner selbst*), – каже Гегель, – доведена до її граничної межі, виявляється у двох формах, що безпосередньо переходять одна в одну: свідомості та зла (...)» (Енциклопедія філософських наук, § 511). Щоб цілковито уникнути змішування, *Gewissen* часто перекладають через відповідник «моральна свідомість», а *Bewusstsein* – як «свідомість». Ми ж вважали б найліпшим дотримуватись прикладу Бейля та Руссо, перекладаючи *Gewissen* просто як *conscience* [тут – «совість». – О.Х.], без додаткових уточнень. Нагадаємо, втім, що для Руссо *conscience* є «непомилним суддею щодо добра і зла, яка робить людину подібною до Бога». Натомість *Gewissen* для Гегеля – просто суб'єктивна певність, що може віддалятися від істини та приймати зао за добро. Ось чому Гегель ставить проблему ширшої (*véritable*) або правдивої (*véridique*) совісті (*Gewissen als Wahrhaftes*) (Філософія права, § 137), яка є налаштованістю воляти того, що є благим у собі й для себе і виявляє себе, на його погляд, лише на рівні моральності або *Sittlichkeit*.

Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. R. Derathé, Vrin, 1975, p. 168.

Гайдеггер у «Бутті та часі» (§ 54 і далі) зосереджує аналіз *Gewissen* довкола поширеного виразу «голос совісті» (*Stimme des Gewissens*). Усупереч «метафорі суду» він повертає нас до первісної характеристики *Dasein*: вимога, заклик бути відповідальним (*Schuld*), бути «самим собою» (*Selbstsein*). Той голос, яким «*Dasein* звертається до самого себе», завжди є належним до порядку говоріння (*Rede*), хоч і сутнісно мовчазним або таким, що говорить, лише замовкаючи, тобто не визначає жодного завдання чи повинності (*Pflicht*). Отже, цей опис за усіма пунктами протистоїть Кантовим означенням. Ані *Gewissheit*, ані *Bewusstsein* не відіграють тут жодної ролі. Ці концепти глибоко чужі думці самого Гайдеггера, який призначає їх лише для опису метафізичного моменту суб'єктивізму, відкритого, коли говорити про історичний план, картезіанством і здійсненого вповні у Гегеля. Важко погодитись із тим, що ця феноменологія не відіграла жодної ролі в тому, як Жак Деррида «деконструював» Гусерлеву концепцію свідомості, коли писав, наприклад, таке: «Саме через цю універсальність жодна свідомість ані структурно, ані законно неможлива без голосу. Голос є буттям поблизу "я" у формі універсальності, як с-відомість (*con-science*). Голос є свідомістю (*la conscience*)» (Derrida, *La Voix et le Phénomène*, PUF, 1967, p. 89 – розділ VI, *La voix qui garde le silence* [Голос, що зберігає мовчання]). Отже, Деррида засобами французької мови грається з етимологією та історичними конотаціями німецького концепту, але водночас відхиляє їх і до певної міри може дозволити собі піддати

його критиці. Його «с-відомість» (Деррида знов подає це слово в написанні з Костового перекладу Лока) постає як *Bewusstsein*, невідступно переслідуване Гайдеггером критикою *Gewissen*, яка змушує певності феноменологічного досвіду захитатися у його власній *Ungewissheit* [невпевненості]. Почасті схожі зауваження можуть виникнути і з приводу книги Поля Рікера «Сам як інший» (Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1990).

Останнім нашим свідком є Віттенштайн. Він також уже не надає *Bewusstsein* центрального місця, але з інших підстав, ніж Гайдеггер. У «Логіко-філософському трактаті» цей термін замінено на *Gefühl* і, таким чином, цілковито переміщено в царину суб'єктивізму, навіть «містики» (Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, § 6.45). У помертвій збірці *Über Gewissheit* [Про певність] його також цілковито зведено саме до *Gefühl* у його суб'єктивному значенні. Уся книга побудована довкола питання про те, що має виражати фраза *Ich weiss* «я знаю», а відтак – довкола питання про стосунок між *wissen* та *Gewissheit* у різних мовних іграх. Ми незворотно втрачаємо якусь частину змісту тієї боротьби, яку Віттенштайнові афоризми ведуть із тавтологією, коли перекладаємо їх французькою чи англійською:

415. *Ja, ist nicht der Gebrauch des Wortes Wissen, als eines ausgezeichneten philosophischen Wortes, überhaupt ganz falsch? (...)» Ich glaube es zu wissen «müßte keinen mindern Grad der Gewißheit ausdrücken.*

415. *Car l'emploi du mot savoir en tant que mot particulier en philosophie, n'est-il pas au fond entièrement faussé? (...) «Je crois le savoir» ne devrait pas exprimer un degré moindre de certitude.*

415. Бо хіба не є ужиток слова **знання** як слова відрізняє філософського цілковито хибним? (...) «Я вірю, що **знаю** це» повинне виражати не слабший ступінь **упевненості**.

Wittgenstein, *Über Gewissheit*, 415.

Усупереч спадщині «картезіанства», ми маємо спромогтися тут якнайближче повернутися до мови самого Декарта.

Б. Свідомість або досвід: «awareness» і «consciousness»

Переклад термінів *awareness* і *consciousness* цікавий тим, що унаочнює одне теоретичне ускладнення, щодо якого важко сказати, наскільки його свідомі самі острівні філософи. *Aware* – старе англійське слово, що означає «перебувати у неспанні, насторожі, здавати собі справу в чомусь». Натомість слово *awareness* з'явилося не раніше XIX ст. (*Oxford English Dictionary*). Переклад *awareness* через відповідник *conscience* за відсутності перифрази природно можливий там, де англійський термін вживається сам-один. Ускладнення починаються там, де доводиться вживати *consciousness* і *awareness* в одному контексті (іноді навіть зустрічаються вирази *conscious awareness*). Ситуація стає критичною, коли висловлюванням у формі означень загрожує перетворення на тавтологію: *Conscious experience names the class of mental states that involve awareness / L'expérience consciente est le nom donné aux états mentaux qui impliquent la conscience* «Свідомий досвід – це назва для позначення ментальних станів, які передбачають притомність» (Owen Flanagan, *Consciousness Reconsidered*); *This consciousness in the 20th century has come to mean a "full, active awareness" including feeling as well as thought / Au XX^e siècle cette conscience en est venue à signifier une conscience entière, active, englobant à la fois le sentiment et la pensée* «У XX ст. цей [термін], свідомість, став позначати повну, активну притомність, яка включає у себе й чуття, й мислення» (J. W. Scott, «The Evidence of Experience», in J. Butler & J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, New York & London, Routledge, 1992). У таких випадках французькі перекладачі змушені обирати між наведенням у дужках англ. терміна (D. C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston, Brown and Company, 1991; *La Conscience expliquée*, trad. fr. P. Engel, Odile Jacob, 1993) і застосуванням виразів, які партикуляризують ужиток і схиляють до філософських тлумачень (*connaissance immédiate* «безпосередня свідомість» як відповідник *awareness*: R. Penrose, *The Emperor's New Mind. Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*, Oxford UP, 1990; *L'Esprit, l'Ordinateur et les Lois de la physique*, trad. fr. F. Balibar

et C. Tiercelin, InterÉditions, 1992). Тобто йдеться про такий самий спосіб пояснювати свою думку, як той, до якого вдався Вільям Джеймс, коли самотужки прилаштувався до специфіки французької мови своєю відомою доповідь *Does consciousness really exist?* [Чи справді існує свідомість?] (1912), застосувавши французьке слово *apperception*, що його теперішні французькі перекладачі уживати більше не наважуються.

Нам здається, що корінь проблеми полягає ось у чому. Ужитки термінів *awareness* та *consciousness* не є з очевидністю відокремленими один від одного, ще меншою мірою вони є кодифікованими. Натомість вони підпорядковані періодично поновлюваним дискусіям щодо доречності концепту *consciousness*, успадкованого від класичної філософії. Тут йдеться про онтологічні проблеми (як-от у формулі Джеймса Болдвіна: *It is the point of division between mind and not mind* «Це – пункт розрізнення між умом і не-умом» [тобто розрізнення між суб'єктом і об'єктом]; Baldwin, *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 1901, перевид. 1960) або про ті, що стосуються спроможності нейрофізіології «пояснити свідомість», тобто об'єктивувати суб'єкта чи зв'язок між свідомістю й особистою самототожністю. Контексти показують, що термін *awareness* постає іноді нетехнічним еквівалентом *consciousness*, покликаним забезпечити доступ до певного спільного досвіду, на підставі якого виробляється науковий концепт, іноді ж назвою якогось елементарного феномена, до якого можна було б звести таємницю специфіки психічних явищ. Таким чином, йдеться про те, щоби водночас виразно вказати на коло означень свідомості та спробувати від них звільнитися. Тоді можна зауважити, що аргументативна структура викладів загалом полягає (байдуже, чи наводиться при цьому класифікація форм або рівнів *consciousness*, як-от у G. Ryle, *The Concept of Mind* або у O. Flanagan, *Consciousness Reconsidered*) у покладанні поля феноменів *consciousness* між двома граничними полюсами: *awareness* і *self*. На позначення цього поля в цілому потрібен метонімічний термін, що виходить за межі відмінності між *awareness* та *consciousness*, при цьому виражаючи увесь їхній внутрішній зв'язок: цим терміном загалом є *experience*, який у такий спосіб (наприклад, у Лока, Гегеля або Джеймса) постає найзагальнішою назвою для суб'єктивності.

Це зауваження тягне за собою інше. Оскільки *awareness* становить найперше закорінення *consciousness* у середовищі *experience*, його сенс не є очевидно однозначним: він залежить від супротивних одна одній теоретичних упередженостей, коливаючись між ідеями необхідної присутності особового суб'єкта та його відсутності... Однак постійною залишається аргументативна функція спростування чи *ἐλεγχος* «спростування, доведення», здійснювана через референцію до *awareness*. Справді, *aware* є синонімом «не несвідомого»: *consciousness* – це те, що не є несвідомим, отже, те, що є *aware*, або те, що присутнє в собі. Як і завжди

у філософії, подвійне заперечення тяжіє до того, щоб конотувати первинне. Ця семантична структура (*awareness + consciousness = experience*) у жодному разі не обмежена когнітивними контекстами. Навпаки, вона в такий самий спосіб уприсутнюється в контекстах моральної та політичної філософії. Таким чином, вона чітко виявляє залежність усіх цих царин від тієї самої імпліцитної феноменології.

Та водночас вона входить у конкуренцію з другою, формально подібною до неї структурою, що видається представленою радше супротивниками когнітивізму (наприклад, J. Searle, *Minds, Brains and Science*, Cambridge [Mass.], Harvard UP, 1984) і такою, що спирається на таумачення *experience* як *consciousness + intentionality*. На позір це не породжує проблем перекладу. Проте наше бажання розв'язати проблему (у своїй основі нерозв'язну), створену дублетом *consciousness і awareness*, від того лише загострюється. Симетрія між цими двома конкурентними конструкціями та ідеєю *experience* відповідає тому фактові, що з «об'єктивістського» погляду проблему породжує безпосередній стосунок суб'єкта із самим собою (позначуваний терміном *awareness*), натомість із «суб'єктивістського» погляду проблему породжує безпосередній стосунок суб'єкта до об'єктів (позначуваний терміном *intentionality*). Якщо поглянути на це уважніше, то терміни *intentional* та *intentionality* спираються тут точнісінько на те саме «подвійне заперечення», що й пара *aware* та *awareness*: ідеться про іменування «не несвідомого». Це те саме, що сказати: в усіх цих випадках ті «означення» *consciousness*, які прагнуть уникати самореференції, спираються на спробу знайти слово, щоб висловити цю межу мислення.

IV. КОРДАНИ «СВІДОМОСТІ» ТА ЛІНГВІСТИЧНІ ПОКАЖЧИКИ

Вираження проблем, синтез яких забезпечувався свідомістю, після винайдення останньої безперервно вироблялося через зсуви між лінгвістичними парадигмами. Описаний нами брак однозначності вочевидь є не вадою, а джерелом постійно відновлюваної динаміки мислення, яка грається з можливостями проблематизації, що їх містять наявні в різних мовах більш-менш еквівалентні відповідники слова *conscience*. Цей процес може призвести до зміни референцій, проте не може перерватися. Його сенс був тимчасово прихований через той спосіб, у який філософія першої половини ХХ ст. (А. Брюнсвік, Е. Кассирер) збирала в одне ціле «маніфестації» чи «рівні» свідомості у фігурі всеохопного прогресу, внутрішньо тотожного простуванню людства до здійснення власної сутності, осмисленої згідно з класичним європейським зразком. Дискусій, спричинених психоаналізом (що їх Фройд пов'язав зі словом *das Unbewusste*, «безсвідоме», створеним на початку ХІХ ст. романтиками) чи «деконструкцією

суб'єкта» у ХХ ст. після Гайдеггера та різноманітних форм структуралізму, виявилось недостатньо, щоб насправді похитнути відчуття цієї єдності людства. Імовірно, в трохи іншому становичі перебудуватимуть ті два феномени, що позначатимуть собою найближчі роки: йдеться про посилення конфронтації між способами мислити індивідуальність, особистість, психіку, пізнання тощо в західних і незахідних культурах і системах мислення, а також про поширення та розвиток парадигми когнітивних наук. Однак ці два феномени (що, мабуть, поєднуються між собою) розгортатимуться разом із новою революцією в будові лінгвістичних обмінів: водночас і в сенсі примноження перекладів між європейськими та позаєвропейськими мовами, й у сенсі зміцнення нового техніко-концептуального *coin*, англо-американського *basic* [спрощеної «міжнародної» англійської]. Отже, питання про місце, яке посідатимуть слова та поняття *conscience, consciousness і awareness, Bewusstsein, Gewissheit і Gewissen* у пункті зустрічі філософії, наук та етики, ба навіть містики, – й у повсякденній, й у науковій мові, відтепер постає гранично відкритим.

Етьєн БАЛІБАР

Переклад Олега Хоми
За редакції Олексія Панича

БІБЛІОГРАФІЯ

- AYERS Michael, *Locke, Epistemology and Ontology*, New York & London, Routledge, 1991.
- AZOUVI François, *Maine de Biran, la science de l'homme*, Vrin, 1995.
- BOURCIER Élisabeth, *Examen de conscience et conscience de soi dans la première moitié du XVIIe siècle en Angleterre*, in R. ELLRODT, *Genèse de la conscience moderne. Études sur le développement de la conscience de soi dans les littératures du monde occidental*, Publications de la Sorbonne, PUF, 1983.
- CONDILLAC Étienne Bonnot de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines* [1746], in *Œuvres philosophiques*, éd. G. Le Roy, PUF, 1947.
- FLANAGAN Owen, *Consciousness Reconsidered*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1992.
- HOBBES Thomas, *Leviathan*, London, Andrew Crooke, 1651; укр. пер. ГОББС Томас. Левіафан / Пер. з англ. Р. Димерця та ін. – К.: Дух і Літера, 2000.
- JAMES William, *Essays in Radical Empiricism*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1912, repr. 1976.
- JUNG Gertrud, «Suneidesis, Conscientia, Bewusstsein», *Archiv für die Gesamte Psychologie*, Bd. 89, Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft, 1933.
- KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner Verlag, Hamburg, 1998; KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaynes et B. Picaud, PUF, «Quadrige», 1984; укр. пер. Кант Іммануїл. Критика чистого розуму / Переклад

І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2000.

KOFFKA Kurt, «Consciousness», in E. R. A. SELIGMANN et A. JOHNSON (ed.), *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 4, New York, Macmillan, 1963.

KOLAKOWSKI Leszek, *Chrétiens sans Église*, trad. fr. A. Posner, Gallimard, 1969.

LEWIS Clive Staples, «Conscience and Conscious», *Studies in Words*, Cambridge UP, 1967.

LOCKE John, *Drafts for the Essay Concerning Human Understanding*, and other Philosophical Writings: Edited by Peter H. Nidditch and G. A. J. Rogers, Oxford UP, Vol. 1-3, 1990; *Essai philosophique concernant l'entendement humain* [1690], trad. fr. P. Coste, rééd. E. Naert, Vrin, 1972.

MERLEAU-PONTY Maurice, *L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, notes de cours, éd. J. Deprun, Vrin, 1978.

MEYER Louis, *La Philosophie interprete de l'Écriture sainte*, éd. J. Lagrée et P. F. Moreau, Intertextes, 1988.

MONTAIGNE Michel de, *Essais*, éd. Villey-Saulnier, Paris, PUF, 1965 (réimpr. en 2 vol., 1978); укр. пер. МОНТЕНЬ М. Проби / Пер. з фр. А. Перепаді. – К.: Дух і Літера. – Т. I-III. – 2005-2007.

RICŒUR Paul, *Soi-meme comme un autre*, Seuil, 1990; укр. пер.: РІКЕР П. Сам як інший / Пер. з фр. В. Андрушко і О. Сирцової. – К.: Дух і Літера, 2000.

RYLE Gilbert, *The Concept of Mind*, Londres, Hutchinson & Co., 1949; *La Notion de l'esprit*, trad. fr. S. Stern-Gillet, Payot, 1976.

SCHRADER Wolfgang H., *Theorien des Gewissens*, in R. LÖW (dir.), *Oikeiōsis, Festschrift für Robert Spaemann*, Weinheim, Acta Humaniora, VCH, 1987.

STELZENBERGER Johannes, *Syneidesis, Conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moraltheologischen Begriffes*, Paderborn, Schöningh, 1963.

TUGENDHAT Ernst, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge & Kegan Paul, 1922; trad. fr. G.-G. Granger, Gallimard, 1993; укр. пер. ВІТГЕНШТАЙН Людвіг. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Філософські дослідження / Пер. Євгена Поповича. – К.: Основи, 1995.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Über Gewissheit*, in *Werkausgabe*, t. 8, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.

Гомер. Іліада / Пер. зі старогр. Б. Тен. – К.: Дніпро, 1978.

Платон. Діалоги / Пер. зі старогр. Й. Кобіва та ін. – К.: Основи, 1999.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

Dictionnaire de théologie catholique, Letouzey et Ané, 1903–1950.

EISLER Rudolf, *Kant-lexikon* [1926–1930], repr. Hildesheim, Olms, 1961; trad. fr. augm. A.-D. Balmès et P. Osimo, Gallimard, 1994.

ПРИМІТКИ ПЕРЕКЛАДАЧА

¹ Термін *conscience* є одним серед найбільш неперекладних українською, оскільки ті сенси, що природно поєднуються в ньому (свідомість, совість/сумління) ми виражаємо різними словами. Контекстний переклад ніби розв'язує проблему. Проте, переказавши *conscience* в одному місці як «сумління/совість», а в іншому як «свідомість», ми назажди втрачаємо можливість акцентувати нерозривну єдність цих понять у межах єдиного французького слова. Хоча українські слова «свідомість» і «совість» побудовані за тією ж моделлю, що й συν-είδησις, *conscientia, con-science*, – адже складаються з префікса *с-* і коренів «відомість» та «вість», що обидва вказують на «знання», – все ж це різні слова, носії вельми різних понять.

У цьому перекладі запроваджено таку систему відповідей. У тих випадках, коли *conscience* має сенс, однозначно відповідний українським термінам «свідомість» чи «совість», ми вживаємо ці терміни; коли йдеться про власну специфіку французького слова чи про неможливість чітко розрізнити сенси «свідомості» або «совісті», воно вживається в оригінальному вигляді. Варіант «сумління» є синонімом «совісті»; ужиток цих термінів визначається або усталеним узусом (закон про «свободу совісті», проте «несумління», «нечисте сумління» тощо), або доречністю акцентування виразних гносеологічних конотацій «совісті». Грецькі, латинські, німецькі та італійські відповідники наводяться в оригіналі. Отже, читачеві слід бути пильним: щоразу, коли в статті вживаються терміни «свідомість», «совість», «сумління», потрібно розуміти, що у французькому оригіналі їх усі заміняє один-єдиний термін *conscience*.

² Єронім уперше вживає цей вираз у «Коментарі до книги пророка Єзекиїла» (PL, t. 25:22). Тлумачачи Єзекиїлове видіння про чотирьох дивовижних тварин, «що нагадували людські подоби» та мали, зокрема, чотири обличчя (1: 4–28), він уподібнює перші три з цих обличчя Платоновим рівням душі: людина – раціональна душа (*rationalis animae* = =λογικόν), лев – пристрасна (*irascibilium* = θυρικόν), бик – пожадлива (*concupiscitivum* = =ἐπιθυμητικόν). Четверте ж обличчя, орлине, він увідповіднює до здібності, що стоїть «понад цими трьома та поза ними, яку греки називають σπυττήριον і яка є тією іскрою совісті (*scintilla conscientiae*), що не згасла у грудях Каїна після вигнання з раю і через яку ми відчуваємо, що грішимо, коли нездоланно охоплені задоволенням або шаленством та іноді перебуваємо в омані якоїсь подоби рації». До того ж, ця здатність не лише «не змішується з тими трьома», а й «виправляє помилки всіх трьох та іноді, як читаємо у Святому Письмі, називається духом, що "заступається за нас стоїганами невимовними"» (Рим. 8:26)».

³ Більшість дослідників вважають, що «поява терміна συντήρησις у середньовічних рукописах Єронімового коментарю найімовірніше є результатом викривлення грецького слова συνείδησις, що у грецькій патристичній літературі є стандартним корелятом латинського conscientia» (Kries D., «Origen, Plato, and Conscience ("Synderesis") in Jerome's Ezekiel Commentary», in *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion*, vol. 57, 2002, p. 67). Отже, скидається на те, що сам Єронім не здогадувався про «здійснену» ним плідну термінологічну новацію. «Лаври» тут мають дістатися його невідомим середньовічним переписувачам, які, не знаючи всіх тонкощів греки, «прочитали» συνείδησις як συντ(δ)ήρησις.

Ця опінія виглядає досить переконливою, адже у власному Єронімовому перекладі Біблії conscientia щоразу постає відповідником саме грецького συνείδησις. Навряд чи такий глибоко ерудований перекладач Святого Письма, як Єронім, забув, як саме греки називають *scintilla conscientiae*. Ще одним аргументом може бути зближення в тексті цитованого щойно коментарю (див. попередню примітку) четвертої здібності з Духом. У Новому Завіті саме συνείδησις часто постає близьким до Духа. Наприклад, у Рим. 9:1 читасмо: Αληθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, οὐ συνάρτηροῦσιν μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ «Я кажу в Христі правду, не обманю, як свідчить мені моя совість у Святім Дусі». У тексті Вульгати цей вірш перекладено як *veritatem dico in Christo non mentior testimonium mihi perhibente conscientia mea in Spiritu Sancto*.

⁴ Світоглядна позиція, згідно з якою між релігіями немає істотних розбіжностей, всі вони є однаково істинними й на цій підставі мають мирно співіснувати.

⁵ Вираз *for intérieur*, що є синонімом «суду совісті», походить від лат. *forum*, що означало не лише «ринковий майдан», а й головне громадське місце античного міста, зокрема, й місце розгляду судових справ. Відтак фр. *for* означало просто «суд»; у канонічному праві виникли поняття *for extérieur = for ecclésiastique* (влада Церкви, включно з правом суду, щодо світських справ) і *for intérieur* (влада Церкви щодо духовних справ). Згодом останній термін набув переносного значення «внутрішнього суду», властивого всякій людині, тобто сумління.

⁶ Наскільки нам відомо, слово *conscience* лише одного разу вжито у філософських творах Декарта, а саме – у «Відповідях на Третє заперечення проти Медитацій про першу філософію»: *En après, il y a d'autres actes que nous appelons intellectuels, comme entendre, vouloir, imaginer, sentir, etc., tous lesquels conviennent entre eux en ce qu'ils ne peuvent être sans pensée, ou perception, ou conscience et connaissance* «Але ж існують й інші акти, які ми називаємо інтелектуальними, як-от: розуміти, воліти, виображувати, відчувати тощо; всі вони відповідні один одному в тому, що не можуть бути без думки або сприйняття, або усвідомлення та пізнання» (AT, t. IX.I, p. 137). Вираз *ou*

conscience et connaissance є перекладом латинського *sive conscientiae* «або усвідомлення» (AT, t. VII, p. 176: 19). Отже, Клод Клерсельє, перекладач Декартових «Заперечень» і «Відповідей», відчував потребу додатково роз'яснити сенс незвичного для французів сенсу *conscience*, і Картезій, що схвалив цей переклад, вочевидь думав так само. Вживається *conscience* і в епістолярній спадщині Декарта; див., напр., листи до Ж.-Л. Геза де Балъзак від 15.04.1931 (AT, t. I, p. 199:11) і до о. Г. Жибюфа від 19.01.1642 (AT, t. III, p. 474:12).

⁷ Під «класичною епохою» тут розуміється XVII століття.

⁸ Це підзаголовок II з Декартових «Медитацій про першу філософію».

⁹ Ідеться про дві перші версії найвідомішого гносеологічного твору Лока, що датуються 1671 р. Назви «Draft A» і «Draft B» для їхнього позначення запропонували Р.І. Аарон і Дж. Гіб у виданні: R. I. Aaron, J. Gibb, *An early draft of Locke's Essay: together with excerpts from his journals*, Oxford, The Clarendon Press, 1936. Терміном «Draft C» (версія, датована 1685 р., тобто написана після праці Кедворта *The True Intellectual System of the Universe*, 1678) Р.І. Аарон назвав рукопис, досліджений ним 1955 року в *Pierpont Morgan Library* (див. R. I. Aaron, *John Locke*, 2nd ed., Oxford, The Clarendon press, 1955, p. 55).

¹⁰ Французький переклад, що його наводить Е. Балібар, відрізняється від буквального: *la conscience est la façon dont un homme perçoit ce qui (se) passe dans son propre mind* «свідомість є тим способом, у який людина сприймає те, що відбувається в її власному mind». Прикметно, що термін *mind* полишено без перекладу, оскільки стандартний французький відповідник *esprit* є надто багатозначним.

¹¹ *Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe, sind blind*. У фр. перекладі фраза має істотно інший вигляд: *les concepts sans intuitions sont vides, les intuitions sans concepts sont aveugles* «сліпі концепти без інтуїції є порожніми, інтуїції без концептів – сліпими».

¹² Вітчизняні інтелектуали знайомі з дискусією, започаткованою гострополемічною, в чомусь радикальною статтею В.Н. Ярхо «Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в антической трагедии)» (Античность и современность. – М., 1972. – С. 251–263). З критичних відгуків на неї варто згадати позицію Ф.Х. Кессіди у виданні його твору «Сократ» у версії 1980 р. (Кессиди Ф.Х. Сократ. – СПб.: Алетейя, 2001. – С. 214).

¹³ У діалозі «Кратил» (412a–b) зазначено, що σύνεσις («поєднання», «зустріч», «здоровий глузд», «кмітавість», «розуміння») здається тим самим, що й συλλογισμός, а συνίεσθαι цікавито збігається з ἐπίστασθαι (тут – «знати»): συμφορεῖσθαι γὰρ λέγει τὴν ψυχὴν τοῖς πράγμασι τὸ συνίεσθαι «адже

συνέχεια говорить про те, що душа супроводжує речі [в їхніх рухах]».

¹⁴ Давньогре. συνέχεια є інфінітивом теперішнього часу для двох дієслів: σύνεχει «сходитися разом, єднатися, збиратися, скупчуватися, влаштовувати зіткнення» та συνήχει «зводить разом, уважно слухати, помічати, розуміти».

¹⁵ Про термін *sagacité* докладніше див. статтю INGENIUM у II т. укр. видання «ЄСФ» (С. 121).

¹⁶ Демокритів вираз συνειδήσει δ  τ ς  ν τ ις βίωι κακοτραφουσούνης буквально означає «з усвідомленням підлих вчинків у своєму житті».

¹⁷ Звичайне значення терміна οἰκείωσις – «присвоєння». У стоїків він вказує на «самоприсвоєння», тобто на зумовлений природною кінцевою метою зв'язок між живою істотою (включно з людиною) та її власним сством, що має наслідком не лише прагнення до самозбереження, а й, стосовно людини, любов до своєї спільноти тощо.

¹⁸ У перекладі В. Литвинова: «в запалі пристрасті, то в полоні жаху, то в стражданні від гризот, то в переяці».

¹⁹ У лат. тексті не вжито слово «провина», проте лат. вираз *consci s animus* означає не просто «душа, що усвідомлює», а «нечисте сумління».

²⁰ *Aut cum conscius ipse animus se forte remordet desidiose agere aetatem lustrisque perire.* У перекладі А. Содомори: «Може, тому, що, вину свою чуючи, дух дорікає / Сам собі гірко за те, що життя йде в забавах намарно» (1124–1125).

²¹ У перекладі А. Содомори: «настирлива думка раз по раз / Жалить того, хто пішов на лихе: чи уникну покари?» (1116–1117).

²² У перекладі В. Литвинова: «І не палаючими смолоскипами, як це буває в трагедіях, а докорами сумління та болісним усвідомленням зла, сподіяного ними».

²³ У перекладі В. Литвинова: «Для мудреців саме усвідомлення того, що вони зробили видатний вчинок, є вищою нагородою за чесноту».

²⁴ Оскільки ми перекладаємо *le libre arbitre* як «вільний розсуд», *le serf-arbitre* цілком логічно перекладати як «рабський розсуд». Термін *arbitre* у цих випадках є синонімом волі, проте не варто перекладати його відповідником «воля», адже це усунуло б власний йому первинний сенс «суду/розсуду».

²⁵ Е. Балібар говорить про ситуацію на момент написання статті. Повне видання нового французького перекладу головного твору Дж. Лока було здійснене у 2001–2006 рр. видавництвом *Vrin*; роботу з перекладу та коментування здійснив відомий французький історик філософії Жан-Мішель В'єн. Перша версія цього видання вийшла друком у 2001–2003, тобто до видання «ЄСФ» у 2004 р. Проте повний текст Локових «Проб» у перекладі В'єна було оприлюднено лише 2006 р.

DOXA δόξα [гр.] – укр. гадка, думка, погляд; плід уяви, примара; слава, пошана, репутація; очікування, сподівання

фр. *apparence, faux-semblant, réputation, gloire, attente, opinion, estime, hallucination, idée admise*

► APPARENCE, CROYANCE, PHÉNOMÈNE, та BELIEF, EID LON, ЕПІСТЕМОЛОГІЯ [вставка 3], ERSCHENUNG, ÊTRE, GLAUBE, ΛΟΓΟΣ, PHANTASIA, VÉRITÉ

Грецьке δόξα, що походить від δοκέω «здаватися; вважати; сподіватися, мати вагу; вирішувати», спорідненого з δέχομαι «приймати, отримувати, сприймати, визнавати, віддавати перевагу», є одним з найбагатозначніших грецьких слів.

Заради осягнення амплітуди його смислу, слід з'єднати те, що ми називаємо об'єктивним і суб'єктивним, з цілим спектром значень, від найпозитивніших до найнегативніших: у такій спосіб можна простежити, крізь часи її доктрини, довгий ланцюжок від думки смертних (суб'єктивне, негативне) до слави Божої (об'єктивне, позитивне). Історія тлумачень δόξα, упродовж якої воно невпинно осмислювалося й переосмислювалося, є важливою складовою розвитку європейської філософії.

I. АМПЛІТУДА СМISЛУ

Дόξα поєднує те, що розділяється двічі. По-перше, це поділ на два протилежних смисли: суб'єктивний (те, на що очікують; що вважають, що визнають добрим; пор. у Гомера ἀλδ δόξης «попри очікування» – *Іліада* X 324 та *Одиссея* XI 344), і об'єктивний (те, що уявляється, здається). Однак у кожному з цих двох аспектів наявна ще й максимальна амплітуда оцінювальних відтінків, від найнегативніших до найпозитивніших. Отже, смисл δόξα коливається, з одного боку, від галюцинації («хибна гадка, плід уяви, припущення») до нормативної правильності визнаної ідеї («очікування, оцінка, припущення, вірування, догма, репутація», й водночас від хибного явища («ілюзія, видимість») до явища в усьому його блиску («феномен, слава»). Звичний французький переклад *opinion* «думка, гадка, погляд» [пор. рос. *мнение*] вочевидь не може передати цього розмаїття.

II. ФІЛОСОФСЬКІ ВНЕСКИ

Сенс δόξα невпинно переосмислювався й перетлумачувався різними філософськими системами – настільки, що його трансформації є своєрідним показником розвитку філософії.

А. Протиставлення ἀλήθεια/δόξα

Усе почалося від Парменіда (див. VÉRITÉ). По-перше, богиня в його поемі подає протиставлення ἀλήθεια/δόξα «істина/гадка», тим самим структуруючи свої одкровення: χρῆν δὲ σε πάντα πθεῖσθαι ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἤτορ ἤδε βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς «Належить тобі все пізнати: і непорушне серце істини, що добре переконали, і гадки смертних, в яких немає істинної вірогідності» (1.28–30 [пор. Секст Емпірик, *Adv. Math.* VII 111 35–36]); аналогічно в іншому фрагменті: ἐν τῷ σοι παύω πιστῶν λόγων ἤδε νόημα ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροταίας μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλῶν ἀκούων «Тут я зупиняю для тебе вірогідну промову й думку, що охоплює істину. Відтак вчи гадки смертних, вислуховуючи оманний лад моїх слів» (8.50–52; див. вставку 7, Алáтῆ, у VÉRITÉ).

Крім того, богиня уаочное негативну й позитивну неоднозначність дόξα: ἀλλ' ἔμιπς καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα «А втім, ти дізнаєшся й це: як ті [речі], що здаються (докоῦντα – дієприкметник середнього роду у множині від доκέω), мусять бути в їхньому з'явленні (δοκίμως – прислівник від доκέω, згідно з Баї (*Bailly*), означає “як належить, як личить” (*comme il convient, honnêtement*), а згідно з LSJ, – “дійсно, насправді, достеменно” (*really, genuinely*)) – ті, що крізь все проникають у все» (1.31–32). Можна зрозуміти видаву й відчай французьких перекладачів, порівнюючи їхні версії, усі водночас вірні та хибні. Приміром, Жан Бофре перекладає: *Apprends aussi comment la diversité qui fait montre d'elle-même devait déployer une présence digne d'être reçue* «Дізнайся також, як різноманітність, що являє себе, має розгорнути наявність, гідну бути прийнятою» (*Beaufret, Parménide, Le Poème*, р. 79); пор. у Марселя Конша: *Tu n'en apprendras pas moins encore ceci: comment il était inévitable que les semblances aient semblance d'être* «Ти все ж дізнаєшся також це: яким чином неминуче те, що видимості мають видимість буття» (*Conche, Parménide, Le Poème: Fragments*, р. 43; пор. Barbara Cassin, *Parménide, sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, р. 18–19). Німецькі переклади більш подібні між собою, але все ж доволі різноманітні. Пор. Дільс-Кранц: *wie das ihnen Scheinende auf eine probenhafte, wahrscheinliche Weise sein müsste* «як те, що їм здається, має бути правдоподібним, таким, що підлягає перевірці» (*DK, Bd. I*, р. 230); чи Ернст Гаїч: *wie das Geltende notwendigerweise gültig sein müsste* «як те, що вважається, необхідно має вагу» (*Heitsch, Parménides*, р. 13). Тут-то й дається ознаки, що розмова про дόξα є завжди двоїстою: під кутом зору істини та єдиного буття вона онтологічно суперечлива (μορφαὶ γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὁνομάζειν· τῶν μίαν οὐ χρῆων ἔστιν – ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσιν – τὰντία δ' ἐκρίναντο «вони призвичаїлися називати дві форми, з яких одну [називати] не слід – у цьому вони схибили. Вони

розділили їх» – 8.53–55); з погляду ж дόξα і κόσμος «лад, світ» вона феноменологічно блискуча й фізично панівна як носій краси світу, відбитої в поемах, міфах і знаннях (пор. В. Cassin, *op. cit.*, р. 60–67, 174–185 та 236–245).

Б. Дόξα як «проміжне» (μεταξύ)

Платон у *Політеї*, задля створення онтологічної та епістемологічної системи, проводить розрізнення між «знанням» (ἐπιστήμη) як здатністю чи силою (δύναμις), що застосовується до буття і знає його як таке (τὸ ὄν γινώσκει ὡς ἔχει – 478a), і «гадкою», проміжною (μεταξύ) здатністю між знанням і незнанням, яка не стосується ані буття, ані небуття (478c), але схоплює τὸ μεταξύ πλανητῶν «те, що блукає посередині» (479d). Таким чином, дόξα становить проміжний шлях між шляхом небуття (воно не є об'єктом ані знання, ані гадки) і шляхом буття чи знання («ідей»: тож «філософи» розглядають аὐτὸ... τὸ καλὸν «саме прекрасне» (479e), тоді як купа «філодоксів» (φιλοδόξους) тишиться, розглядаючи лише «гарні кольори» (480a). Ця опозиція структурується як протиставлення інтелегібельного й відчутного світів, з використанням образу межі, за якою ἐπιστήμη та διάνοια «думка, міркування» разом складають νόησις «мислення», що стосується οὐσία «сутності, основи [буття]» (додамо ще опис у термінах Е. Шамбрі – хоча це ціле скупчення неперекаданостей, див. ENTENDEMENT, INTELLECTUS, ÂME: «знання» [*la science*] і «дискурсивне мислення» [*la pensée discursive*], з'єднані під рубрикою «розуміння» [*l'intelligence*], прагнуть «суті» [*l'essence*]) – тоді як πίστις «віра» та εἰκασία «припущення, здогадка», з'єднані під рубрикою дόξα, стосуються γένεσις «виникнення, походження» (533e–534b, пор. 509–513). Вислів Платона ὀρθή δόξα «правильна гадка», позначив цей проміжний стан μεταξύ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας «між розсудливістю та невіглаством» (Бенкет 202a 9); на відміну від хибної гадки, така гадка відповідає правильному «сполученню чуття та думки» (ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν – *Teemem* 195d), і для того, щоб вона стала знанням, досить, аби вона була метὰ λόγου «разом із логосом [розумом, підставою, поясненням]» (201c; див. ΛΟΓΟΣ, вставка 4 «Полісемія “логосу” за грецькими граматами»). Проте як дόξα вона може згнути лише меншої істини й меншого буття.

В. Ἐνδοξα

Нове тлумачення дόξα у Аристотеля пов'язане з переосмисленням світу, індивідуальності, випадкового, ймовірного, переконливого, спільного. Для пізнання універсального існує знання, з його визначеннями й доведеннями; але так само достеменно, що для індивідуального, для того, що стосується «кожного» (τὸ καθ' ἕκαστον), існує дόξα: δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν «гадка є для того, що може бути інакшим [ніж воно є]» (*Μεταφυσика* 1039b 34–1040a 1). Об'єкт дόξα, τὸ δοξαστὸν «гада-

не», може бути істинним та існувати (τινα ἀληθῆ μὲν καὶ ὄντα – Друга Аналітика, 88b 30–33), хоча й триває випадково. Ось чому гадка визначається як схоплення всіх безпосередніх і не необхідних засновків (ὑπόληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως καὶ μὴ ἀναγκαίας – 89a 3–4). Ці «засновки відповідно до гадки» (ἐκ τῶν κατὰ δόξαν προτάσεων) служать для формулювання «діалектичних силогізмів» (διαλεκτικῶς συλλογισμῶν), на протилежність силогізмам науковим чи доказовим (Перша Аналітика, 46a 8–10). Для позначення цього типу засновків Аристотель винаходить і вживає як термін слово ἐνδοξον «гаданний, правдоподібний, загальнознаний, імовірний», букв. «те/таке, що є в дόξα»: διαλεκτικῶς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδοξῶν συλλογισζόμενος «діалектичний же силогізм – це силогізм з того, що є правдоподібним» (Топіка 100a 29–30). Він же визначає ἐνδοξά, на протизвагу «першим та істинним» твердженням, як «те, як вважають усі, або більшість, або мудреці, а серед цих [мудреців] або

всі, або більшість, або ж найвідоміші та найушлавленіші» (ἐνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τοῦτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδοξοῖς – Топіка 100b 21–23). Тут можна побачити, як та ἐνδοξα, гадані, ймовірні засновки й отримані [від інших людей] ідеї, пов'язуються з дόξα, що належать ἐνδοξοί «славним, ушлавленим». Це допомагає зрозуміти, чому трактати Аристотеля можуть починатися зі систематизованого опису схожих думок інших людей, що становлять історію відповідної дисципліни (фізики – перша глава Фізики, метафізики – перша книга Метафізики тощо), і чому «доксографія», буквально «опис думок/гадок», згодом перетворюється в Φυσικῶν δόξαι (Думках фізиків) Теофраста на повноцінний жанр, який латиною зветься *Placita* [віддієслівний іменник у множині від *placet* – безособової форми дієслова *placere*, зі значенням «здається, вважається»; пор. рос. *мнения*].

♦ Див. вставку А.

А Дόξα і ἀδοξάστως у Секста Емпірика: подвійне заперечення та заперечення подвійності

Словник пізньоантичного скептицизму великою мірою будується на переоцінці, або ж полемічному переосмисленні ключових термінів, успадкованих від інших шкіл і попередніх поколінь грецьких філософів. Така доля спіткала й термін *δόξα*, як він осмислюється в творах Секста Емпірика.

У спектрі різних статусів думки, що розрізняються залежно від сили їхніх претензій на істинність, найрадикальнішими і найнеприйнятнішими для Секста є *δόγματα*. Це «вчення» чи «догмати», які однозначно претендують на схоплення істини, тим самим викликаючи невпинний опір з боку скептика – насамперед через вказування на те, що *περὶ παντός δὲ δόγματα διαλεφεωνήκασι* «щодо всіх догматів існують розбіжності» (Пирронічні підвалини II 181.2). Відповідно й коли «догматики» (доγματικοί) «догматизують» (доγματίζεῖν), цей вид інтелектуальної активності не викликає в Секста жодного співчуття. Секст також спеціально пояснює, що йдеться не про найширший зміст *δογματίζεῖν*, в якому «догматизуванням» є визнання взагалі будь-чого (в тому числі й чогось очевидного): «ми говоримо [що скептики] “не догматизують”, якщо “догмою” вважати визнання якогось неочевидного предмета, що підлягає науковому дослідженню» (ἀλλὰ μὴ δογματίζεῖν λέγομεν καθ’ ὃ δόγμα εἶναι φασὶ τινες τὴν τιμὴν πράγματι τῶν κατὰ τὰς ἐπιστήμας ζητούμενων ἀδήλων συγκαταθεσῖν – ПП I 13.6–9).

Порівняно з *δόγματα*, до *δόξαι* «думок, гадок» скептик ставиться значно поблагливіше. Тобто, якщо *δόγματα* постають у Секста предметом постійної незгоди прибічників різних «догматичних» поглядів, *δόξαι* описуються ним радше як показники подібної незгоди. Саме тому, говорячи про *δόξαι*, Секст переважно веде мову не про зіткнення навколо якоїсь одної тези (як це має місце з різними оцінками кожної окремої «догми»), а про зіставлення та протиставлення декількох протилежних за змістом *δόξαι*: наприклад, у ПП II 21, де йдеться про суперечливі *δόξαι* догматиків щодо загального розуміння критерію (οὐ μὴν ἑκάστη τῶν περὶ κριτηρίου δόξων ἀμλληθηναί προαιροῦμεθα εἰδικῶς), аналогічно в ПП III 14 (суперечки щодо сутності причини), ПП III 37 (суперечки щодо сутності матеріальних елементів) тощо. На відміну від «догматичних» претензій на володіння істиною, «гадки» щодо істини сприймаються Секстом доволі спокійно – звідси його співчутливі згадки про *ἑτεροδόξοις* «тих, хто вважає інакше» (ПП II 6.3; II 118.5) чи *ἀντιδόξοις* «тих, хто вважає навпаки» (ПП I 65.5; II 43.5–7; III 182.6).

Така поблагливість ставлення до *δόξαι* принципово зумовлюється добре усвідомленою філософом-скептиком подвійністю *δοκέω* – концептуально важливого для Секста дієслова, яке, традиційно для грецької філософії, поєднує в собі вказування на суто суб'єктивну діяльність («вважати, сподіватися») і на певний контакт суб'єкта з якимось зовнішнім об'єктом («здаватися»), і відтак легко піддається осмисленню з позицій класичного скептичного «феноменалізму». Саме тому грецьке *δοκέω* прекрасно відтворюється українським дієсловом «здаватися»: з одного боку, «воно здається мені таким...», а з іншого, «мені здається, що...».

У Пирронічних підвалинах *δοκέω*, на відміну від «догматизування», лише кілька разів згадується в негативному чи радше нейтральному контексті. Це ПП I 27, де сказано, що людина може страждати від того, що «здається» їй добрим чи поганим, оскільки вона «гадає», що речі є добрими чи поганими за своєю природою (ὁ μὲν γὰρ δοξάζων τι καλὸν τῇ φύσει ἢ κακὸν εἶναι); ПП I 30, де Секст каже про «пересіч-

них людей» (ἰδιώται) та їхню, знов-таки, хибну «гадку» про притаманність речам певної природи; ПП I 128 та ПП II 205, де Секст описує те, що «здається» догматикам (δοκοῦσιν οἱ δογματικοί; τῶν δογματικῶν δοκοῦντων), а також ПП II 79 та ПП III 164. Натомість в абсолютній більшості випадків контекст вживання δοκέω коливається від нейтрального до однозначно позитивного. І тут вживання δοκέω чітко поділяється на групу випадків із «суб'єктивним» значенням («мені здається» як еквівалент «я вважаю») та групу випадків з «об'єктивним» чи «безособовим» значенням («воно здається...», або «здається, що воно...»).

Перелік «суб'єктивних» випадків включає такі фрагменти, як ПП I 109 (багато закоханих «вважають» своїх негарних партнерів вродливими), ПП I 141 (нам «здається», що комета є божественним знаком), ПП I 178 (про те, що «вважають» молодші скептики стосовно ἀτορία), ПП I 199 (μοι δοκεῖν – водночас «я вважаю» та «мені здається»), ПП I 237 (ὡς ἐμοὶ δοκεῖ – знов-таки, «як я думаю» / «як мені здається»), ПП II 22 (Ὁ ἀνθρώπος τοῦτον δοκεῖ μοι – «Але мені здається, що людина...»), ПП III 50 (νοήτοις ἐπιβάλλειν δοκοῦμεν – ми «думаємо» схопити мислиме), ПП III 204 (греки «вважають» ганебним рід одягу, який цінують перси), ПП III 214 (кілікійці «вважають» почесним заняттям розбій), ПП III 223 (лівійці «вважають», що їсти баранину не дозволено), ПП III 225 (ми «вважаємо», що їсти собак нечестиво), ПП III 237 (декому «здається», що він страждає від покарання), а також ПП III 246 (цитата з тексту Хризипа). На таї такої низки суб'єктивних вжитків цікавим контрастом виглядає ще розлогіший об'єктивний, в якому δοκέω щоразу пов'язується з певним фізичним чи ментальним явищем. Сюди належать такі фрагменти, як ПП I 4 (δθεν εὐλόγως δοκοῦσιν «звідси здається найправдоподібнішим»), ПП I 45 (літери «здаються» золотими й такими, що кружляють), ПП I 217 (Протагор «здається» таким, що має дещо спільне з пірроністами [δὶδὸ καὶ δοκεῖ κοινῶν ἔχει πρὸς τοὺς Πυρρωνείους]), ПП II 13 («здається», що міркування про критерій належить до логічної частини філософії), ПП II 42 (розумні люди полюбляють робити негідні речі такими, що «здаються» здоровими та правдивими), ПП II 52 (та сама вода «здається» різним людям і прохолодною, і теплою), ПП II 113 (доведення «здається» правильним), ПП II 159 (πάντες δέ μοι δοκοῦσιν ἀσυνάκτοι «усі вони здаються мені не зв'язаними»), ПП III 21 (γινώσκειν δοκοῦμεν «ми, як здається, знаємо»), ПП III 82 (видимість, «як здається», підтверджує збільшення та зменшення, а міркування, «як здається», це спростовує), ПП III 149 (усе, що відбувається, «здається» таким, що відбувається в часі), тощо (аналогічними випадками можна вважати також РН I 63, 75, 92, 99, 101, 105–107, 110, 111, 133, 143, 178, 213; РН II 28, 56, 94, 95, 96, 102, 104, 106, 110, 134, 141, 157, 202, 212, 241, 254, 257; РН III 47, 51, 64, 86, 98, 100, 108, 116, 140, 151, 165, 168, 176, 185, 193, 205, 240, 243, 256, 273, 278).

Таким чином, δοκέω у Секста постає як своєрідний «імпресіоністичний» процес «мислення явища-ми», розташований на самісній межі суб'єкта та об'єкта, який являє собою загалом прийнятний для скептика рід інтелектуальної діяльності. Лише в окремих випадках, а саме коли видимість хибно приймається за самісню суть справи, δοκέω, на думку Секста, сказати б, використовується «не за призначенням». Зупинити процес δοκέω в будь-який окремий момент означає висмикнути з нього (тим самим вже відступаючи від засад скептицизму) ту чи іншу окрему δόξα, яка хоча й не претендує на «догматичну» істинність, але негайно виявляє свою однобічність («мені зараз здається...» в статусі δόξα перетворюється на «я гадаю, що взагалі...»). Наступним же і ще неприйнятнішим для скептика кроком є подальше перетворення δόξαι на цілком категоричні δόγματα, які затверджуються в процесі вже не δοκέω, а δογματίζω («я гадаю, що взагалі...» перетворюється на «я цілком переконаний, що саме так...»). Здається, що так чи приблизно так і виглядає для Секста шлях поступового переключення людської думки.

Призначенням же і справжнім для Секста змістом δοκέω є невпинне «пошукове» (σκέπτομαι – «розглядати, розвідувати, роздивлятися, розшукувати») зважування того, що, як, коли і кому «здається». Власне кажучи, не чим іншим, як практикуванням δοκέω у щойно вказаному сенсі, є і самий процес написання Секстом його *Пірронічних підвалин* – які саме через це й не мають у жодному разі розглядатися як «підвалини» хоч би якого догматичного характеру. Проте безперервно перебираючи у своєму «доксографічному» розгляді всі відомі філософії δόξαι, сам скептик завжди залишається у стані «незворушності гадки», δόξαστοῖς ἀταραξία (ПП I 30) – себто цілковитої відсутності збурення стосовно всього того, що так чи інакше пов'язано з δόξαι. Саме у цьому зв'язку у Секста з'являється ще один і чи не найзагадковийший у його лексиконі термін: ἀδοξαστος.

Цей старогрецький прислівник не має лексичного корелята в сучасних європейських мовах, що робить його справжнім випадком неперекладності, й до того ж надзвичайно важливим для розуміння всього античного скептицизму. Щоправда, тут ми також маємо справу не з власним скептичним винаходом, а зі скептичним переосмисленням терміна, який ввели в філософію стоїки. Цей факт засвідчує ще один уславлений античний «доксограф» Діоген Лаерцій: μάλιστα δὲ προσεῖχε Στωικῶ δόγματι τῷ τὸν σοφὸν ἀδοξαστον εἶναι «Надто ж він наполягав на догматі стоїків, що мудрець є [перебуває, існує] без гадок» (*Про життя філософів*, VII 162.2–3).

Переклад прикметника ἀδοξαστος у цьому фрагменті як «без гадок» є, безумовно, найпростішим: адже, вочевидь, ἀδοξαστος – як і споріднений з ним прислівник ἀδοξαστως – позначає якесь «заперечення δόξαι». Втім, не слід забувати, що заперечення δόξαι, з їхнім «проміжним» епістемологічним статусом,

може бути спрямованим у різні й навіть діаметрально протилежні боки. Для стоїка, з його впевненістю в існуванні «каталептичних» чуттєвих вражень, які безпосередньо схоплюють істину відчутих людиною предметів, *δόξα* є неприйнятним низькою епістемологічною цінністю: стоїк відкидає всілякі *δόξαι*, погоджуючись лише з істинними *δόξαι*. На цьому тлі спокусливим і мало не самоочевидним здається твердження про те, що скептична «незворушність гадки» має на меті цілком протилежне, а саме заступити абсолютну «догматичну» впевненість абсолютною її відсутністю. Себто – абсолютною непевністю (в якій і підозрювали або ж і прямо звинувачували скептиків практично всі новочасні філософи, від Монте-ня до Канта й далі до провідних істориків філософії двадцятого століття). Проте справжня картина, яку змальовує в своїх творах Секст, виявляється принципово складнішою.

Насправді таумачення – а отже, й переклад – прислівника *ἀδοξάστως* в лексиконі Секста (прикметник *ἀδοξάστος* у *Пірронічних підвалинах* зустрічається лише один раз – I 239.5) неодмінно мусить враховувати дві послідовно проведених в його філософії опозицій: (1) очевидне/неочевидне, і (2) теоретичне/практичне. Якщо в галузі умоглядних теорій, коли йдеться про «неочевидне», скептик залишається «незворушним» для гадок через їхню постійно встановлювану ним рівноцінність – а отже, скептик є надто непевним щодо будь-якого «неочевидного» питання, щоб пристати стосовно нього на будь-яку конкретну *δόξα*, – то у вимірі практичного поведіння з «очевидним» (а таким для скептика є всі повсякденні життєві справи) він, навпаки, не потребує «гадок» через те, що реагує на очевидне цілком безпосередньо, «не гадаючи». Таким чином, *ἀδοξάστως* у Секста, з одного боку, заперечує подвійність поділу світу на «явний» і «неявний, але доступний умоглядному пізнанню» – залишаючи людину сам-на-сам виключно з гомогенним світом цілком «очевидних» для неї явищ, а з іншого боку, містить подвійне заперечення «гадки»: з погляду теорії, «гадати» нісенітно, бо примарна «істина неочевидного» так чи так залишиться для нас недоступною (власне, саме для унаочнення цього факту скептик якраз і займається своєю «незворушною доксографією»), а з погляду практики, «гадати» також нісенітно, бо «очевидне» потребує від нас не «гадки», а негайної і цілком практичної реакції.

Варто зауважити, що лише в одному фрагменті *Пірронічних підвалів* прислівник *ἀδοξάστως* пов'язується із суто теоретичною, пізнавальною проблематикою. Це ПП II 13, де скептики *ἀδοξάστως* (себто – не дотримуючись і не вдаючись до жодних «гадок») ідуть за стоїками та деякими іншими філософами у їхньому події філософії на три частини: логічну, фізичну та етичну.

У ПП I 240 «негативно-епістемологічний» та «позитивно-практичний» виміри є однаково актуальними. Тут йдеться про те, що «методик» (представник «емпіричного» методу в медицині), діючи подібно скептику, переходить *ἀδοξάστως* («не вдаючись до гадок», «не гадаючи») від того, що «здається» стражданням (*τῶν φασιμενῶν παθῶν*), до того, що «здається» позбавленням від цього страждання (*ἐπι τὰ κατὰλληλα εἶναι δοκοῦντα*). Аналогічна ситуація складається й у ПП III 2, де стверджується, що саме *ἀδοξάστως* скептики ставляться до існування богів: себто скептики й не вдаються до жодних гадок стосовно того, чи є і якими є боги (цілковита теоретична непевність), і водночас не потребують жодних гадок, аби шире визнавати існування богів без будь-якого взагалі теоретичного обґрунтування (цілковита практична впевненість). Різноманітні версії обґрунтування існування богів, запропоновані догматиками, Секст тут же докладно спростовує (ПП III 2–12).

Нарешті, практичний вимір *ἀδοξάστως* однозначно переважає у таких фрагментах, як, наприклад, ПП I 226, де стверджується, що скептики можуть висловлюватися про речі як добрі чи погані, але не так, як «академіки», котрі вважають, що вказане ними як добре чи зле радше за все є таким насправді, а просто «відповідно до життя» (*ἐπομένῳ τῷ βίῳ*) і «не вдаючись до гадок» (*ἀδοξάστως*), аби не бути бездіяльними (*ἵνα μὴ ἀνενεργήτοισιν εἴμεν*). Аналогічно в ПП I 231: цілком *ἀδοξάστως*, не звертаючись до жодних гадок, скептики піддаються всім законам, звичаям, а також тому, чого вони зазнають або що відчувають від природи. Ще очевиднішим це значення є у ПП II 102, де скептики *ἀδοξάστως* і з цілковитою впевненістю пристають на бік «самого життя» всупереч тому, що вигадується догматиками. Цей же мотив повторюється й у ПП II 254, де Секст, знов-таки *ἀδοξάστως*, покладається на спостереження повсякденного життя, аби уникнути оманих міркувань.

Таким чином, ставлення до світу *ἀδοξάστως*, «без гадок», є для Секста необхідною передумовою для цілком впевненої, без жодних сумнівів, орієнтації людини в її повсякденному житті. Усі міркування, які намагаються захопити й зафіксувати щось неочевидне, насправді лише відвертають нас від рятівної життєвої практики. Ось чому Секст каже у ПП II 258, що для «життя без гадок», *ἀδοξάστως βίον*, усі догматичні амфіболії є «однаково даремними» (*ἰσῶς ἀρηρητοί*), і додає у ПП III 235, що скептик розглядає *ἀδοξάστως* і «без пристрасей» (*ἀπαθῆς*) ті речі, які є *δόξαστοις* («гаданими»), себто «предметами гадки»), і неухильно дотримується одної лише «життєвої турботи» (*τῆ βιωτικῆ τήρησει*). Крім того, згідно з ПП III 151, саме *ἀδοξάστως* ми робимо звичайні арифметичні підрахунки (себто нам непотрібні жодні «гадки», аби підтримувати цю повсякденну інтелектуальну практику).

У фрагменті ПП I 239 Секст прямо поєднує *ἀδοξάστως* із необхідністю, з якою особа зазнає будь-чого або відчуває будь-що (*ἐκ τῶν παθῶν ἀνάγκη*), включаючи сюди впливи, і природні, і протиприродні (*τῶν*

те κατὰ φύσιν <καὶ τῶν παρὰ φύσιν>). Нарешті, особливо покажемо для розуміння практичного виміру ἀδοξάστως є фрагмент ПП II 245, в якому Секст елегантно доводить, що скептик, з погляду інтересів практичного життя, є значно виправнішою і, сказати б, значно «адекватнішою» людиною, ніж його опоненти-догматики. Ідеться про історію за участю доктора Герофіла, в якій він іронічно вдався до типово софістичного міркування «про неочевидне», коли травмований софіст звернувся до нього з проханням виправити йому вибите плече. Почувши, що плече взагалі не є вибитим, оскільки це логічно неприпустимо (воно «не могло бути вибитим ані там, де воно було, ані там, де його не було»), софіст Діодор наполегливо попросив лікаря не займатися дурницями, а негайно приступити до належного лікування. Мораль цієї історії полягає в тому, що софіст, коли йому справді припекло, швидко дійшов необхідності вирішувати проблеми саме так, як тільки й повинен діяти справжній скептик: себто практично й рішуче реагувати на все, що «здається», й не морочити голову ані собі, ані іншим теоретичними міркуваннями про «неочевидне». Цілком очікувано, історія завершується черговим нагадуванням про бажаність життя ἀδοξάστως (ПП II 246).

Усе це потрібно взяти до уваги, читаючи та інтерпретуючи ключовий фрагмент *Пірронічних підвалин* (ПП I 23–24), в якому викладається справжнє скептичне *credo* і який починається та завершується саме терміном ἀδοξάστως:

τοῖς φαίνομένοις οὐν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνερέργητοι παντάλασιν εἶναι. εἴκοι δὲ αὐτῆ ἡ βιωτικὴ τήρησις τετραμερὴς εἶναι καὶ τὸ μὲν τι ἔχειν ἐν ὑψηλῆσει φύσεως, τὸ δὲ ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δὲ ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἔθῶν, τὸ δὲ ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν, ὑψηλῆσει μὲν φυσικῆ καθ' ἣν φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοὶ ἔσμεν, παθῶν δὲ ἀνάγκῃ καθ' ἣν λιμὸς μὲν ἐπὶ τροφῆν ἡμᾶς ὀδηγεῖ, δίψος δ' ἐπὶ πόμα, ἔθῶν δὲ καὶ νόμων παραδόσει καθ' ἣν τὸ μὲν εὐσεβεῖν παραλαμβάνομεν βιωτικῶς ὡς ἀγαθὸν τὸ δὲ ἀσεβεῖν ὡς φαῖλον, τεχνῶν δὲ διδασκαλίᾳ καθ' ἣν οὐκ ἀνερέργητοὶ ἔσμεν ἐν αἰς παραλαμβάνομεν τέχνας. ταῦτα δὲ πάντα φαίμεν ἀδοξάστως.

Отже, ми дотримуємося явищ і живемо без гадок із життєвою турботою, оскільки не можемо бути цілком бездіяльними. Така життєва турбота поділяється на чотири частини – як триматися: керуючись природою; від того, що ми неминуче зазнаємо; успадковуючи закони та звичаї; а також навчаючись умінню. Керуючись природою, як ми від природи і відчуваємо, і розуміємо; від того, що ми неминуче зазнаємо, як голод вказує нам шлях до їжі, а спрага – до напою; успадковуючи закони та звичаї, як ми засвоюємо, що благочестиве життя є добрим, а нечестиве – поганим; навчаючись умінню, як ми не є бездіяльними, переймаючи вміння. Це все ми стверджуємо, не гадаючи.

Комбінація «без гадок» / «не гадаючи» є, здається, найкращим з того, що може запропонувати українська мова, аби передати цей подвійний сенс ἀδοξάστως: життєві справи є для скептика такими, що водночас і не схоплюються гадкою в теорії, і також не потребують гадки на практиці. «Гадка» ж – себто дόξα – залишається в Секста своєрідним маркером цього по-справжньому унікального й неперекаданого філософського вододілу. Безперестанно жертвуючи собою як теорією, аби залишитися запорукою успішної життєвої практики, філософія в обличчі античного скептицизму сягнула тут одного з найпарадоксальніших статусів у всій своїй багатомістовій історії.

Олексій ПАНИЧ

Д. Промені божественної слави

Амплітуда значень δόξα сягає своєї найвищої точки в біблійній традиції, де «слава» (гебр. *kābōd*) Господа проявляє себе у знищенні єгиптян під час переходу євреями Червоного моря: «а вранці побачите славу Господню / καὶ πρωὶ ὄψεσθε τὴν δόξαν κυρίου / *et mane videbitis gloriam Domini*» (Вих. 16:7). У цій самій книзі Мойсей звертається до Бога з молитвою «Покажи мені, благаю, твою славу! / Δειξὸν μοι τὴν σεαυτοῦ δόξαν / *ostende mihi gloriam tuam*» (Вих. 33:18). Новий Завіт неодноразово згадує промені божественної слави, кажучи про визначні події життя Ісуса – зокрема, Його Хрещення (Лк. 3:21–22) та Преображення (Лк. 9:29). Ця слава чи сяяння Господнє часто згадується в Новому Завіті, а також у патристиці, особливо східній, у зв'язку з блаженним баченням божественної сутності. Однак візантійський

богослов Григорій Палама вважав бачення сутності Бога недосяжним для жодного створіння й заміщував його баченням божественної слави як простого випромінювання енергій, через які Бог єднається зі своїми створіннями (див. СВЕТ, вставка 1).

Спалах «божественної присутності» у світі посідає також важливе місце в рабиністичній літературі, яка називає його «шехіна» [присутність]. Це слово, відсутнє в Біблії, пов'язується з гебр. *kābōd* «слава»; воно часто служить втіленням «божественної присутності» та вказує на містику небесного світла.

Барбара КАССЕН, Шарль БАЛАДЬЄ (П, Д)

Переклад Олексія Панича

За редакції Дарини Морозової та Юрія Вестеля

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *Topiques*, trad. fr. J. Tricot, Vrin, 1950, et trad. fr. J. Brunschwig, Les Belles Lettres, 1967.

BEAUFRET Jean, *Parménide. Le Poème*, PUF, 1955.

CASSIN Barbara, *Parménide, sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, Seuil, «Points bilingues», 1998.

CONCHE Marcel, *Parménide. Le Poème: Fragments*, PUF, 1996.

HEITSCH Ernst, *Parmenides (trad. all.)*, München, Heimeran, 1974.

PLATON, *La République*, trad. fr. E. Chambry, Les Belles Lettres, 1967.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec-français*, coll. E. Egger, éd. rev. L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, 1950.

DK: DIELS Hermann et KRANZ Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., Berlin, Weidmann, Se Auflage, 1934-1937.

LSJ: LIDDELL Henry G., SCOTT Robert and JONES Henry S., *A Greek-English Lexicon*, 9-th ed., Oxford, Clarendon Press, 1925-1940; A Supplement, ed. E. A. Berber, 1968.

ЕРОКНĒ ἐποχή [гр.] – укр. утримання (від судження, вибору, рішення); зупинка, припинення

нім.	<i>Epoche</i>
фр.	<i>epoché</i>

► **CONSCIENCE, CROYANCE, ЕПІСТЕМОЛОГІЯ, ERLEBEN, ГРЕЦЬКА МОВА, OBJET, ПЕРЦЕПЦІЯ, PHANTASIA, PHÉNOMÈNE, REPRÉSENTATION, VÉRITÉ**

Походячи з античного скептицизму й пройшовши крізь певні смислові зміни в стоїцизмі, цей грецький термін, який буквально означає «зупинка, переривання, розрив», зберігся упродовж століть у своїй первісній словесній формі. Монтеґень у XVI столітті і надто Гусерль у XX столітті вживають цей термін, не замінюючи його французьким або німецьким відповідником. Відтак постає питання: навіщо обирати грецький термін? Як сталося, що він зберіг свою первісну форму і так і не був перекладений?

I. ДВА ГРЕЦЬКИХ ДЖЕРЕЛА «ЕРОХН»: ДВА ВІДТІНКИ ЗНАЧЕННЯ

A. Від скептичного утримання до стоїчної витримки

Епохῆ є центральним терміном античного скептицизму. Введений у філософію пірронічною

школою, він означає повне припинення пошуків істини, що відповідає вирішальному кроку до досягнення щастя. Спочатку пірроніст виявляє, що його бентежить побутування великої кількості філософських систем, що суперечать одна одній. Марно спробувавши визначити, яка з них є істинною, він сповнюється рішучості припинити (ἐπέσχευ) пошуки, а відтак зробити зупинку (ἐποχή), й через це відкриває для себе атараксію [ἀταραξία, букв. «незбурення»], тобто душевний спокій. Пор. Секст Емпірик, *Пірронічні підвалини*, I, 22: ἡ ἐποχή δὲ εἴρηται ἀπὸ τοῦ ἐπέσχεσθαι τὴν διάνοιαν «про утримання говориться у зв'язку із затримкою думки».

У скептичному розумінні термін ἐπέσχευ вживається в неперехідному значенні «зупинитися», «припинитися»; але його можна також використувати в перехідному значенні «припиняти судження» або «стримувати власне судження». Саме це перехідне значення застосовує лідер «Середньої Академії» Аркесилай: «я утримуюсь» означає у нього «я відкидаю будь-які претензії на істину», або також «я погоджуюсь, бо не знаю, бо не маю цілковитої впевненості». Цицерон, описуючи динаміку переосмислення ἐποχή у вченні післяплатонової Академії, подає розвиток цього вчення наступним чином: якщо Аркесилай надміру радикально вважав, що «утримуватися» потрібно завжди, бо в жодному разі не можна відрізнити істинне від хибного, то його не менш уславлений наступник Карнеад проявив більшу гнучкість (і водночас меншу послідовність), стверджуючи, що «мудра людина» ніколи помиляється, приєднуючись до певної думки – а відтак і зраджує послідовне «утримання». Герой Цицерона Лукул, від імені якого подано цей опис, насамкінець висловлює власне ставлення до ἐποχή, яке збігається з тим, що його висунув старший сучасник і приятель Лукула Антіох Аскалонський – один з останніх чільних представників Академії на межі II-I ст. до н.е., котрий фактично перейшов у засадничих доктринальних питаннях на бік одвічних супротивників Академії, стоїків. Згідно з цим стоїчним ставленням, мудра людина, всупереч і Аркесилаю, і Карнеаду, «утримується» тільки в неясних питаннях – себто ніколи не погоджується з хибним чи невідомим (див.: Cicero, *Academica priora* II, 59; *Epistulae ad Atticum*, XIII, 21).

B. Пізня школа Піррона: синтез утримання та пошуку

У Секста Емпірика ми знаходимо зіткнення двох принципово різних тлумачень терміна ἐποχή: раннє «академічне» тлумачення, що закликає до припинення будь-яких пошуків істини, зважаючи на суперечність філософських систем одна одній, та пізніше стоїчне тлумачення, яке передбачає вимогу нічого не стверджувати й ні з чим не погоджуватися, допоки ми не набудемо абсолютної певності щодо істини (пор.: Hossenfelder, *Einleitung zu Sextus Empiricus...*, s. 54 і далі). На цьому супереч-

лівому тлі Секст пропонує тлумачення *ελοχῆς*, яке до певної міри вбирає в себе обидва вказаних: на відміну від «академіків» на зразок Аркесилая, які зраджують принцип *ελοχῆς* вже самою категоричністю власної відмови від пошуку істини (що дорівнює «догматичному» ствердженню заперечної істини: «істину знайти неможливо»), справжній скептик завжди «утримується» й від констатації, що «істину знайдено», й також від констатації, що «істину знайти неможливо», – а отже, саме через це завжди продовжує її «шукати» (див. *Пірронічні підвалини* I 3–4, 226–231). Цілоком можливо, що до Секста таку позицію вже обстоював такий собі Енесидем, твори якого не дійшли до нашого часу, але на якого Секст кілька разів посилається як на свого попередника в тих же *Пірронічних підвалинах* (I 180–185, 210, 222; III 137).

II. СКЕПТИЧНЕ «УТРИМАННЯ» В РАНЬОМОДЕРНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Монтень в «Апології Раймунда Сабундсько-го», посилаючись на «Академію» Цицерона, описує пірроністів (яких він також називає «епехістами», себто «тими, хто утримується») так:

Іхне сакраментальне слово – *επεχο*, себто я утримуюся, не схиляюся ні сюди, ні туди. Вічна пісня, як і решта висловлювань! Іхній намір – проста, цілком віта і досконала відмова від суду чи утримання від нього. Вони послуговуються розумом для пошуків істини та суперечок про неї, але не для того, аби щось розв'язувати чи робити вибір.

Монтень, *Проби*, кн. II, с. 189.

Утім, остання фраза цитованого уривку яскраво свідчить про знайомство Монтьєна не лише з Цицероном, а й із уже перевиданими на той час творами Секста Емпірика. За всієї неоднозначності міркування, яку Монтень убачає у підході пірроністів («ба навіть самі пірроністи тлумачать його дещо туманно і на різні лади» – с. 189), і попри відчутну хаотичність філософських міркувань самого Монтьєна, термін *ελοχῆς* цілоком безперешкодно переходить від пізноантичного до ранньомодерного філософського дискурсу.

Проте прозорість розуміння *ελοχῆς* як «утримання» (від судження, епістемологічного вибору тощо) не завадила саме цьому терміну згодом стати осередком численних непорозумінь, пов'язаних із підозрою у причетності тих чи інших модерних філософів до скептицизму. У таких випадках саме акт «утримання» визнавався безпомилковим свідченням ситуативної чи істотної належності того чи того філософа до скептичної філософії, що загалом визначало всю подальшу інтерпретацію його філософських поглядів. Приміром, Томас Рид саме в причетності до «утримання» вбачає сполучну ланку між скептицизмом і картезіанством: «Декарт увів себе в той самий стан утримання (*that very state of suspense*), який античні скептики рекомендували

як найвищу досконалість мудрої людини та єдиний шлях до спокою в розумі (*the tranquillity of mind*). Але він недовго залишався у цьому стані; його сумнів виник не з відчаю щодо пошуку правди, а від застереження, що він не повинен обманюватися й обіймати хмару замість богини» (Reid, *Essays on the intellectual powers of man*, p. 675). Іншими словами, Рид – свідомо чи ні – приписує Декартові саме те розуміння *ελοχῆς*, яке свого часу було притаманне античним стоїкам. А ось Юмові Рид приписує цілоком досконале «утримання» в дусі Секста, вважаючи, що Юм, за прикладом античних скептиків, довів: загально визнані принципи філософії «спростовують все знання, спростовують зрештою й самі себе, й залишають розум у стані абсолютного утримання (*leave the mind in perfect suspense*)» (*ibid.*, p. 605–606). Однак саме тут звичне посилення на *ελοχῆς* (цього разу замінене його технічним англійським аналогом) якраз і провокує радикальне непорозуміння. Адже насправді про «абсолютне утримання» у творах Юма не може бути й мови: він багато пише про «корекцію» наших початкових суджень, характеризує скептичний сумнів як «хворобу, що ніколи не може бути радикально вилікувана» (Hume, *Treatise on Human Nature*, p. 218), і дуже виразно змальовує власне почуття розпачу від того, що він у жодний спосіб не може філософськи обґрунтувати ті судження, які він не може не робити у своїй життєвій практиці (*ibid.*, p. 264–265 тощо). Але для Рида логічна сполука «утримання» зі скептицизмом виявляється вищою за текстуальні докази: якщо Юм загалом є скептиком, у чому для Рида немає жодних сумнівів, він просто мусить діяти – чи бодай прагнути діяти – того самого скептичного «утримання», бажаність якого обстоювали його античні попередники.

III. МЕТОДОЛОГІЧНА РОЛЬ «ЕРОХН» У ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ГУСЕРЛЯ

Вага, якої Гусерль надає терміну *ελοχῆς*, унаочнюється рясним вживанням грецького терміна, поєданого, залежно від контексту, з прикметниками «феноменологічний», «трансцендентальний» чи навіть «етичний» (не менше тридцяти згадок в одному лише курсі «Першої філософії» за 1923–1924 рік). Нещодавно скептичному мотиву утримання у феноменології, аж до надання цьому терміну значення «підозри», було присвячено окрему публікацію (March). До речі, лекція 43, де міститься перша згадка про *ελοχῆς* в цьому курсі, аналізує діяльність спостерігача, який утримується від дії та прояву інтересу до об'єктів світу, й унаслідок цього утримується від будь-якого переконання стосовно світу (в чому можна побачити певне відауння скептичних рекомендацій). Проте стоїчне коріння феноменологічного *ελοχῆς* також засвідчене (Migniosi). Нарешті, було вже досить ясно показано, що Гусерль запозичив свою модель *ελοχῆς* безпосередньо з картезіанського джерела методологічного сумніву, але при цьому радикаль-

по змінив його значення, все ж не повертаючись до скептичного розуміння *epoché* (Lowit). Феноменологічне *epoché* є складним актом, який несе в собі риси щонайменше трьох вказаних джерел (скептицизм, стоїцизм, картезіанство), але, звільняючись від них, якраз і набуває всієї своєї оригінальності. Можливо, саме це і є однією з причин, чому Гусерль зберігає цей термін у його грецькій формі.

А. «Ausschaltung» [виключення]: «введення за рамки» покладання існування предмета

Від скептичного *epoché* Гусерль запозичує жест зупинки, переривання перебігу нашої природної настанови актом, що «виводить з гри» нані суперечливі переконання та упередження (March), які Мерло-Понті у «Феноменології сприйняття» називає *foi du monde* «віра у світ» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 371). Ідеться про жест «вилучення з обігу», «усунення» аспекту контингентного існування предметів. При цьому, якщо метою скептичного *epoché* є радикальний сумнів щодо істинності будь-якого явища як репрезентанта «справжньої» сутності об'єктів поза межами досвіду, феноменологічне *epoché* переносить головний акцент з епістемології на онтологію та зосереджується на утриманні від покладання самого факту існування подібних позадосвідних об'єктів.

Б. «In Klammer Setzung»: взяття в дужки ознаки буття об'єкта

Усе, що залишається, – це лише сенс об'єкта для мене. Тут також присутній методологічний вимір, пов'язаний із картезіанським сумнівом, але цей останній усе ж таки має проміжний характер («я сумніваюся, щоб позбутися сумніву»), тоді як феноменологічне *epoché*, як і скептичне, є остаточним: жест зупинки є позицією, в якій я утверджуюся надовго (Lowit).

Якщо феноменологові йдеться про виключення випадковості існування об'єкта, то саме задля того, щоб наголосити значення буття цього об'єкта для мене. Отже, цей об'єкт буквально береться в дужки – таким, яким він у своєму власному вигляді постає для мене.

В. «Beschränkung» [окреслення], а не «Einschränkung» [обмеження]: звільнення, а не обмеження іманентної сфери чистої свідомості

Глибинне значення феноменологічного *epoché* полягає у вивільненні чистого поля свідомості, об'єкти якої наділені сенсом і не є реаліями, зовнішніми щодо неї. Таке звільнення від об'єктивізму дає змогу проявитися етичному значенню *epoché*, яке, зрештою, здійснюється цілком довільно. Саме ця

риса знов нагадує раннє стоїчне значення терміна (Migniosi), яке передбачає свідому діяльність суб'єкта, підпорядковану спробі здійснити заздалегідь обдумане рішення: не погоджуватися ні з чим, допоки очевидність істини не буде справді незаперечною.

Наталі ДЕПРА, за участі Олексія ПАНИЧА

Переклад Світлани Желдак
За редакції Олексія Панича

БІБЛІОГРАФІЯ

CLAESGES Ulrich, «Epochè», in J. RITTER et K. GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, vol. 2, 1972, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vol. 4, 1976, p. 595–596.

COUISSIN Paul, «L'origine et l'évolution de l'épochè», *Revue des études grecques*, 42, 1929, p. 373–397.

HOSSENFELDER Malte, «Epochè», in J. RITTER et K. GRÜNDER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, vol. 2, 1972, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, vol. 4, 1976, p. 594–595;

– *Einleitung zu Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, Francfort, Suhrkamp, 1968.

Hume David. *A Treatise of Human Nature*, Clarendon Press, 1965.

HUSSERL Edmund, *Husserliana* [Abbrev. Hua] 1, II, III, VI, VIII, IX, X, Dordrecht, Kluwer, 1950–1968.

LOWIT Alexandre, «L'épochè de Husserl et le doute de Descartes», *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 1957, p. 2–17.

MARCH J.L., «Dialectical phenomenology: from suspension to suspicion», *Man and World*, 17, no 2, 1984, p. 121–142.

MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

MIGNIOSI, «Reawakening and Resistance: the stoic source of Husserlian epochè», *Analecta Husserliana*, 11, 1981, p. 311–319.

MONTAIGNE Michel Eyquem de, *Essais* II, éd. Fortunat Strowski, Bordeaux, impr. F. Pech et Cie, 1906, 4 vol.; укр. пер. Монтьєн Мішель. *Проби: в 3 т.* – К.: Дух і Літера, 2006. – Т. 2.

Reid Thomas. *Essays on the Intellectual Powers of Man*, M.I.T. Press, 1969.

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, intr., trad. fr. et comm. P. Pellegrin, Seuil, «Points Essais», 1997.

STRÖCKER Elizabeth, *Das Problem der Epochè in der Philosophie Edmund Husserls*, Dordrecht, Kluwer, 1970.

**ERSCHEINUNG / SCHEIN /
PHÄNOMEN / MANIFESTATION /**

OFFENBARUNG нім. – укр. явище; вигляд /
видимість; сяяння / феномен / прояв, вияв, маніфес-
тація / розкриття, виявлення; одкровення

англ.	<i>appearance / illusion / phenomenon / manifestation / revelation</i>
фр.	<i>phénomène, apparition, apparence / apparence, illusion, simulacre / phénomène / manifestation / révélation</i>

► **APPARENCE, PHÉNOMÈNE, та НИМЕ-
ЦЬКА МОВА, CHOSE, DOXA, ERLEBEN,
ЕРОКНĒ, IMAGE, INTENTION, OBJET,
ПЕРЦЕПЦІЯ, РЕАЛЬНІСТЬ, VÉRITÉ**

Словник феноменальності в німецькій мові охоплює різні мовні реєстри. Крім слів власне німецького походження, основою яких є дієслово *scheinen* «світлитися, сяяти; видаватися, мати вигляд» і прикметник *offenbar* «очевидний, явний, ясний», як-от *Erscheinung* «явище; вигляд», *Schein* «видимість; сяяння» та *Offenbarung* «розкриття, виявлення; одкровення», в німецькій наявні також слова іншомовного походження, які складають технічний словник сучасної філософії, як-от запозичене з греки *Phänomen* «феномен» або запозичене з латини *Manifestation* «прояв, вияв, маніфестація».

Модерне визначення «феномена» надав Кант, виходячи зі встановленого ним чіткого протиставлення, з одного боку, *Erscheinung* та *Phänomen*, а з іншого *Schein*, – притому, що Ламберт, який, імовірно, першим винайшов слово «феноменологія», ще залишався відданим традиційному протиставленню істини та видимості. У Гегеля, крім оновленого ним Кантового протиставлення *Schein* та *Erscheinung*, з'являється в ужитку також *Manifestation*, а Шеллінг, слідом за Фіхте, надав повноцінної ваги поняттю *Offenbarung*. Згодом у контексті феноменології ново розглянуті поняття *Phänomen*, *Erscheinung* і *Schein* опиняється знов у центрі філософських суперечок, коли Гусерль наголосить на їхній «неоднозначності», а Гайдеггер у 1927 році візьметься за докорінне прояснення їхнього сенсу.

**I. «SCHEIN» ТА «ERSCHEINUNG»:
КАНТОВЕ РОЗРІЗНЕННЯ МІЖ ФЕНО-
МЕНОМ ТА ВИДИМІСТЮ**

Кант здобув посаду ординарного [штатного] професора в університеті Кенігсберга завдяки латиномовній розвідці, відомій як «Дисертація 1770 року». Саме в цьому тексті міститься власне Канту визначення *phaenomenon* як об'єкта чуттєвості (*objectum sensualitatis*) на противагу

noumenon, або ж інтелегібельному об'єкту, який є «пізнаванням через інтелектуальне розуміння» (*per intelligentiam cognoscendum*):

Objectum sensualitatis est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum phaenomenon, posterius noumenon audiebat.

Об'єктом чуттєвості є відчуття; а тим, що не містить нічого, крім пізнаваного через інтелектуальне розуміння, є інтелегібельне. Старі [філософські] школи позначали перше як *phaenomenon*, а друге як *noumenon*.

Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*, § 3, in *Kant's Werke*, Bd. 2, *Vorkritische Schriften II* (1757–1777), s. 392.

Таким чином, Кант зрікається того розуміння терміна *phaenomenon*, якого йому надавали Декарт і Ляйбніц. Цей термін модерної латини є транслітерацією грецького *φαινόμενον*, субстантивованого дієприкметника від дієслова *φαίνεσθαι*, яке означає «бути видимим, з'являтися», і походить, своєю чергою, від іменника *φῶς* «світло». *Phaenomena* у Кантовому сенсі тепер позначають не відомі нам емпіричні факти як *apparitiones* (те, що постає для свідомості), а просто чуттєві об'єкти, наскільки вони протиставляються як *noumena* «ноуменам», так і простим видимостям (*apparentiae*):

In sensualibus autem et phaenomenis id, quod antevedit usum intellectus logicum, disitur apparentia, que autem apparentis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio reflexa, vocatur experientia.

Те в чуттєвому і феноменах, що передус логічному застосуванню інтелекту, називається *видимостями*, а рефлексивне пізнання, що постає з численних видимостей, які порівнюються інтелектом, іменується *досвідом*.

Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*, § 5, s. 394.

Отже, тут передбачається складна гра з розрізненнями: від протиставлення *phaenomenon* та *apparitio* ми переходимо до подвійного розрізнення, насамперед між *phaenomenon* та *noumenon*, але також і між *phaenomenon* та *apparentia*.

Ці розрізнення повторюються в першому виданні «Критики чистого розуму» (1781), де поряд зі словом *Phänomen*, запозиченим із латини, з'являються також терміни *Erscheinung* і *Schein*. *Erscheinung* зазвичай перекладається французькою як *phénomène* (тоді як англійською його перекладають *appearance* «явище, явлення; поява, зовнішність»), аби відрізнити його від *Schein*, яке французькою перекладають як *apparence* (англійською ж цей термін відтворюється як *illusion* «ілюзія; оманливе явище»). Це безумовно тягне за собою певну плутанину. Складність перекладу *Erscheinung* проявляється в тому, що французьке *apparence* й ангі-

лійське *appearance*, попри їхню спорідненість, відповідають двом цілком протилежним термінам, до того ж, *appearance* відбиває, здається, лише один бік Кантового *Erscheinung* (що відповідає першому аспекту поняття *phaenomenon* у розумінні 1770 року, як відмінного від *experientia*). Що ж до англійського *illusion*, воно добре схоплює значення омані, яке міститься в *Schein*, але це значення необхідно негайно скоригувати через доктрину трансцендентальної (себто необхідної) ілюзії (див. нижче).

Самий термін *Phänomenologie*, найпевніше, винайшов Йоганн Гайнріх Ламберт (1728–1777), який вперше вжив його у своєму творі 1764 року *Neues Organon* [Новий органон], четверта частина якого має назву *Phänomenologie oder Lehre von dem Schein* [Феноменологія, або вчення про видимість]. У своєму листі Ламберту від 2 вересня 1770 року Кант повторив цей термін, здається, розглядаючи на той момент науку про чуттєве лише як просту пропедевтику до метафізики:

Es scheint eine ganz besondere, obzwar blos negative Wissenschaft (phaenomenologia generalis) vor der Metaphysic vorher gehen zu müssen, darinn denen Principien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden, damit sie nicht die Urtheile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren, wie bis daher fast immer geschehen ist.

Видається, що цілком особлива, хоча й суто негативна наука (*phaenomenologia generalis* «загальна феноменологія»), мусить передувати метафізиці, й у ній стають визначними значущість та межі принципів чуттєвості, аби вони не вносили плутанини в судження про предмети чистого розуму, як це майже щоразу траплялося досі.

Kant's gesammelte Schriften, Bd. 10 [Abt. 2: Briefwechsel, Bd. 1 (1747–1788)], Berlin, 1900, s. 94.

У цей період Кант, як і Ламберт, розмірковує в межах традиційного протиставлення буття та явленого (фр. *l'apparaître*), інтелегібельного та чуттєвого: *patet, sensitive cogitata esse rerum representationes, uti apparent, intellectualia autem, sicuti sunt* «вочевидь, те, що пізнане чуттями, представляє речі, якими вони являються, а пізнане інтелектом – [речі] якими вони є» (*De mundi sensibilis...*, s. 392).

Пізніше в «Критиці чистого розуму» Кант протиставить Ламбертовій «феноменології» як доктрині про *Schein* свою «Трансцендентальну естетику» як висвітлення *Erscheinung*. Кант розуміє *Erscheinung* як «невизначений об'єкт емпіричного споглядання», і це визначення передбачає розрізнення форми та матерії: «У явищі те, що відповідає відчуттям, я називаю його *materією*, а те, завдяки чому розмаїття явища може бути в певних відношеннях упорядковане, називаю *формою* явища» (*Kritik der reinen Vernunft*, B 34; пер. І. Бурковського, с. 56).

Ця форма, що впорядковує відчуття, не може, як матерія, бути даною *a posteriori*, а отже, має вже

перебувати в розумі *a priori*. Двома апіорними формами *Erscheinung* – того, що являється – Кант вважає простір і час. Отже, за допомоги розрізнення між матерією та формою Кант показує, що «явищам» притаманний певний порядок. Однак вони також можуть бути підпорядковані вищому порядку, яким є порядок категорій розсуду, і лише він надає їм об'єктивності справжніх феноменів:

Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heissen Phänomene.

Явища [фр. *ce qui nous apparait* «те, що нам являється»; в перекладі Tremesaygues і Pascaud – *images sensibles*, в перекладі Barni – *manifestations sensibles*], наскільки вони стають помисленими як предмети в єдності категорій, називаються феноменами.

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 248.

Тут вимальовується нове розрізнення – між *Erscheinung* та *Phänomen*, причому можна побачити, що іноземному слову (*Fremdwort*) тут надається особливий відтінок. Саме це зауваження про явища як феномени дозволяє Канту вийти за межі традиційної опозиції істини та видимості. Ми не можемо знати напевно те, що нам являється, але наше пізнання не є цілком звільненим від самого явленого, оскільки явлене вводить у дію апіорні форми нашого розсуду, які застосовуються лише до явленого, хоча й походять не з нього, а з людського розуму.

Відтак «явище» (*Erscheinung*; фр. *apparition*) не є простою оманливою «видимістю» (*Schein*; фр. *apparence*), а мусить розглядатися як щось реальне та об'єктивне, хоча об'єкт як *Erscheinung* і мусить відрізнитися від об'єкта в собі (B 69). Кант дуже точно визначає те, чим є *Erscheinung*, у примітці до відповідного абзацу «Критики чистого розуму»: *Was gar nicht am Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekt anzutreffen ist, ist Erscheinung* «А те, що ніколи не трапляється в об'єкті самому в собі, але завжди в його стосунках із суб'єктом, і є невіддільним від уявлення про нього, є явищем...» (B 70; пер. І. Бурковського, с. 74, зі змінами).

Цей об'єкт у собі, який є невідчутною причиною наших уявлень і який залишається для нас цілком невідомим, є тим, що Кант називає «трансцендентальним об'єктом» (B 522), і про що в першому виданні «Критики чистого розуму» Кант ще зауважив, що воно просто «= X» (A 109). Втім, це розрізнення між явищем і об'єктом у собі є не відтворенням класичного протиставлення істини та видимості, а, навпаки, логічним наслідком визначення *Erscheinung* як явища. Адже, як пояснює Кант у передмові до другого видання «Критики чистого розуму»,

... wir eben dieselben Gegenstände auch als Dinge an sich selbst, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens müssen denken können. Denn sonst würde der ungerime Satz

daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint.

...ми хоча й не можемо пізнавати, але принаймні мусимо бути спроможними мислити ті ж такі предмети також і як речі в собі. Адже інакше звідси б випливало безглузде твердження, буцімто явище існує без того, що являється.

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, В XXVI; пер. І. Бурковського, с. 30, зі змінами.

Як бачимо, поняття *Ding an sich* «речі в собі» і поняття *Erscheinung* «явища» пов'язані між собою і не відсилають до двох різних [видів] об'єктів. Кант наголосить на цьому цілком недвозначно у своєму *Opus postumum*:

Der Unterschied der Begriffe von einem Dinge an sich und dem in der Erscheinung ist nicht objectiv sondern bloß subjectiv.

Das Ding an sich (ens per se) ist nicht ein Anderes Object sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Object...

Різниця між поняттям речі в собі та поняттям її [речі] у явищі є не об'єктивною, а суто суб'єктивною. Річ у собі (*ens per se* «само по собі суще») є не іншим об'єктом, а іншим ставленням (*respectus*) до уявлення того самого об'єкта...

Kant's gesammelte Schriften, Bd. XXII, 1938, s. 26.

Що ж до оманливої видимості (*Schein*), то вона виникає саме тоді, коли ми приймаємо явища за речі в собі (В 70, примітка). Адже явище набуває свого сенсу лише завдяки судженню:

Noch weniger dürfen Erscheinung und Schein für einerlei gehalten werden. Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen: daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrtum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letzteren, nur im Urteile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserem Verstande anzutreffen.

Ще менше варто ототожнювати явище і видимість. Адже істина чи видимість перебувають не в предметі, коли він споглядається, а в судженні про нього, коли він мислиться. Тож можна справді слушно сказати, що чуття не помиляються – але не тому, що вони повсякчас судять правильно, а тому, що вони взагалі не судять. Тому й істина, й хиба, а відтак і видимість як призвід до останньої містяться лише в судженні, себто лише у стосунку предмета до нашого розсуду.

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, А 293/В249; пер. І. Бурковського, с. 212, зі змінами.

Трансцендентальна діалектика як «логіка видимості» не стосується ані емпіричних ілюзій, що трапляються, наприклад, із зоровими враженнями,

ані судження, що збилося зі шляху під впливом уяви, ані логічних оман, що виникають через брак уваги до дотримання логічних правил, а стосується лише того, що Кант іменує «трансцендентальною видимістю», себто «природною й неминучою ілюзією, яка саме спирається на суб'єктивні засади і видає їх за об'єктивні» (А 298/В354; пер. І. Бурковського, с. 213–214).

Таким чином, «Критика чистого розуму» навчас нас не лише «брати об'єкт у двоякому значенні – як явище або як річ у собі» (В XXVII; пер. І. Бурковського, с. 30, зі змінами), а ще й ділити всі об'єкти загалом на феномени (*Phänomene*) та ноумени (*Noumena*), що Кант саме й намагається пояснити в останньому розділі «Трансцендентальної аналітики». Адже якщо об'єкти чуттів, *Erscheinungen* «явища», можуть називатися «феноменами» тією мірою, якою вони підлягають категоріям розсуду, їх же можна визнати ще й речами, що як прості об'єкти розсуду можуть бути даними не-чуттєвій інтуїції – і саме це Кант називає «ноуменами» (А 249). Тобто ноумени як об'єкти не-чуттєвої інтуїції мають лише негативне значення (В 342) і служать «лише для того, щоб позначати межі нашого чуттєвого пізнання» (В 345; пер. І. Бурковського, с. 209). У такий спосіб на протиставлення *Erscheinung* та *Ding an sich* накладається протиставлення «феномена», який є об'єктом чуттів, і «ноумена», який є інтелігібельним об'єктом (В 306).

II. ВІД «ERSCHEINUNG» ДО «OFFENBARUNG»: ФЕНОМЕН, ПРОЯВ І РОЗКРИТТЯ В ПОСТКАНТОВОМУ ІДЕАЛІЗМІ

Не слід дивуватися, що наступники Канта, спільним прагненням яких було завершити розпочате Кантом перетворення метафізики на строгу науку, піддали критиці насамперед його тезу про те, що не може постати для людського розуму, – себто про «річ у собі» та «ноумен». Відповідно, у посткантовій філософії наголос було зроблено на явленому, *Erscheinen*, як на внутрішньому вимірі самого абсолюту, що без явленого був би позбавленим будь-якої дійсності. Це призвело Гегеля до ствердження у передмові до «Феноменології духу», що:

Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht.

Явище, що є появою і зникненням, саме не з'являється і не зникає, а існує в собі й становить дійсність і рух життя істини.

Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin, 1998, s. 37–38.

З'явище – це процес виникнення і зникання, процес, що сам не виникає і не зникає, а існує в собі й становить реальність та рух життя істини.

Гегель, *Феноменологія духу*, пер. П. Тарашука, с. 46.

Проте Гегель все ж таки визнає різницю між *Erscheinung* і *Schein*, явищем і видимістю. Він пояснює це у третій главі «Феноменології духу», де йдеться саме про *Erscheinung* і де видимість визначається як *das Sein, das unmittelbar an ihm selbst ein Nichtsein ist* «буття, що безпосередньо в самому собі є небуттям» (*Phänomenologie*, s. 111; пер. П. Тарашука, с. 110), тоді як феномен чи явище є *ein Ganzes des Scheins* «цілим видимості» [у П. Тарашука – «ціле ілюзії»], бо тут йдеться не лише про момент зникнення, про небуття, а про весь рух появи та зникнення загалом.

Erscheinung у Гегеля вже не виявляє чогось, окрім себе самого, оскільки, як каже Гегель, «оче-

видно, що за так званою завісою, яка має прикривати внутрішнє, нема чого бачити» (пер. П. Тарашука, с. 127); отже, його можна зрозуміти як вимір «прояву» чи «маніфестації». Зрештою, саме цим словом, *manifestation*, Жан Іпполіт, перший перекладач «Феноменології духу», часто перекладав слово *Erscheinung*, хоча, можливо, йому варто було дотримуватися послідовного перекладу *Erscheinung* як *apparition* чи *apparition phénoménale*, як це зробив інший перекладач «Феноменології духу», Жан-П'єр Лефевр. Загалом наявні варіанти перекладу *Erscheinung* і пов'язаних із ним термінів можна подати у вигляді такої таблиці:

	<i>Erscheinung</i>	<i>Schein</i>	<i>Phänomen</i>
Кант	<i>manifestation sensible</i> (Варні) <i>image sensible</i> (ТР) <i>appearance</i> (англійська)	<i>appareance</i> <i>illusion</i>	<i>Phénomène</i> <i>Phainomenon</i>
	явище (І. Бурковський)	видимість (І. Бурковський)	феномен (І. Бурковський)
Гегель	<i>manifestation</i> (Іпполіт) <i>apparition</i> (Lefebvre) <i>phénomène</i> (Labarrière-Jarczyk)		
	явище з'явище (П. Тарашук)	видимість ілюзія (П. Тарашук)	

Між тим, саме слово *Manifestation* «прояв, вияв, маніфестація», а також *Offenbarung* «розкриття, виявлення; одкровення», яке для Гегеля є синонімом першого, набувають по-справжньому термінологічного статусу лише в «Науці логіки».

Гегель повертається до питання про *Erscheinung* у другій книзі першої частини «Науки логіки», що має назву *Die Lehre vom Wesen* «Вчення про сутність», окреслюючи загальне розгортання сутності наприкінці вступу до цієї книги так: *Das Wesen scheint zuerst in sich selbst oder ist Reflexion; zweitens erscheint es; drittens offenbart es sich* «Сутність, поперше, видається в самій собі, або є рефлексією; по-друге, являється; по-третє, розкривається собі» (Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erster Theil, Die Objektive Logik, Abt. 2, Die Lehre vom Wesen*, Berlin, 1834, s. 6).

Ці три дієслова позначають етапи екстеріоризації сутності, як вона розгортається у перших двох розділах «Вчення про сутність» й сягає кульмінації в її третьому розділі, який присвячено дійсності (*Wirklichkeit*). Саме в цьому розділі з'являється нарешті термінологія розкриття (*Offenbarung*) чи прояву (*Manifestation*), щоб пояснити «тотожність» на цьому рівні форми та змісту, внутрішнього і зовнішнього, хоча мова унаочнює їхню різницю як різницю між дієсловами «видаватися» (*scheinen*; фр. *paraître*) і «являтися» (*erscheinen*; фр. *apparaitre*). Як наголошує Гегель, *dies ist der Inhalt des Absoluten, sich zu manifestieren* «проявляє

себе саме зміст абсолюту», й оскільки він, «як абсолютний, проявляє себе сам для себе, він є дійсністю» (*als absolutes sich für sich selbst Manifestieren; es ist so Wirklichkeit; Wissenschaft der Logik, Th. 1, Abt. 2, s. 193–194*). Тим самим чітко показано, що терміни *Manifestation* та *Offenbarung* пов'язані тут із зовсім не Кантовою ідеєю невинної екстеріоризації. До речі, німецьке *offenbar* «явний, ясний, очевидний; вочевидь», яке етимологічно пов'язане з ідеєю відкриття, відкритості, явності, найчастіше перекладається французькою як *manifeste*. Зрештою, варто додати, що німецькі *Manifestation* та *Offenbarung* складають ще й частину теологічного словника.

Offenbarung найчастіше перекладають французькою як *révélation* «одкровення; викриття, розкриття, відкриття», що відсилає до іншого латинського терміна, в якому міститься ідея, що її немає в латинському *manifestatio*: а саме ідея усунування завіси (*velum*), тобто розкриття чогось раніше прихованого. Як складова релігійного словника, *Offenbarung* стало головним поняттям посткантової філософії. У цьому плані варто згадати першу розвідку Фіхте, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* [Спроба критики всякого одкровення], в якій поняття *Offenbarung* з формального погляду визнається як «різновид оголошення» (*Offenbarung ist der Form nach eine Art von Bekanntmachung – Johann Gottlieb Fichte's sämtliche Werke, Bd. 5, Berlin, 1845, s. 65*; фр. пер. *une espèce de la transmission des connaissances*), а раціональна дедукція цього по-

няття дає змогу визначити його як *der Begriff von einer durch die Kausalität Gottes in der Sinnenwelt bewirkten Erscheinung, wodurch er sich als moralischen Gesetzgeber ankündigt* «поняття явища, спричиненого в чуттєвому світі Божою каузальністю, через що він [Бог] виголошує себе моральним законодавцем» (*ibid.* s. 81). Цей твір уславив Фіхте, оскільки, надарований без імені автора, він був сприйнятий публікою як четверта «Критика» Канта; метою ж Фіхте в цьому творі було зведення релігії до моралі, про що ясно свідчить той результат, якого доходить ця критика поняття одкровення: *Das allgemeine Kriterium der Göttlichkeit einer Religion in Absicht ihres moralischen Inhalts ist also folgendes: Nur diejenige Offenbarung, welche ein Princip der Moral, welches mit dem Princip der praktischen Vernunft übereinkommt, und lauter solche moralische Maximen aufstellt, welche sich davon ableiten lassen, kann von Gott seyn* «Таким чином, загальний критерій божественності релігії стосовно її морального змісту є таким: Лише те одкровення, що встановлює принцип моралі відповідно до принципу практичного розуму і виставляє лише такі моральні максими, які можна вивести з цього принципу, може бути від Бога» (*ibid.* s. 124–125).

У цій же перспективі – філософській, а не суто релігійній – слід розглядати й видану помертено «Філософію одкровення» (*Philosophie der Offenbarung*) Шеллінга. Метою цього лекційного курсу, що читався в Мюнхені та Берліні з 1827 по 1846 роки, був не розвиток християнської філософії, а просто висвітлення особливості християнства. Шеллінг цілком недвозначно висловлюється з цього приводу наприкінці першої книги свого твору, відокремлюючи свою *Philosophie der Offenbarung* [Філософію одкровення] від *Offenbarungphilosophie* «філософії, що дана в одкровенні», й уточнюючи, що він розглядає одкровення як об'єкт, а не як джерело чи авторитет (Schelling, *Philosophie der Offenbarung: Erstes und Zweites Buch*, 1858, s. 133). Поняття одкровення у Шеллінга зазнає подальшого розвитку, що виходить за межі таумачення Фіхте, бо це слово тут не просто позначає *Akt... durch welchen die Gottheit Ursache oder Urheberin von Vorstellungen in irgend einem individuellen menschlichen Bewußtsehn werde* «акт... через який Божество стає Причиною чи Творцем уявлень в індивідуальній людській свідомості», а й стосується *das Allgemeine der Offenbarung* «загального в одкровенні» (*ibid.*, s. 141), тобто стосується його змісту, який, розкриваючись фактично в історії, водночас відсилає до більш піднесеного історичного зв'язку, що перевершує саму історію та християнство, зрозуміле як конкретний (історичний) феномен (*ibid.*, s. 143). Отже, проблемою, що розглядається у «Філософії одкровення», є не історичний феномен християнства, а власне об'єкт посткантової філософії, а саме дійсність абсолютного. Молодий Шеллінг, ще перебуваючи під значним впливом Фіхте, стверджував це вже у своїй першій праці *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* «Про "Я" як принцип філософії»:

остаточною метою філософії є *reines absolutes Sein* «чисте абсолютне буття», а її завданням є розкриття того «найвищого предмета», який «не може виразитися в поняттях» (*ihr höchster Gegenstand aber nicht das durch Begriffe Vermittelte; – Schelling, Vom Ich als Prinzip der Philosophie, Vorrede zur ersten Auflage*). Його «Філософія одкровення», поставивши собі завдання помислити те, що перевершує розум, й у такий спосіб сягнувши найвищої досконалості спекулятивного ідеалізму, має ту саму мету: *sie wird noch mehr und anderes begreifen als bloß die Offenbarung, ja sie wird diese begreifen, nur weil sie zuvor anderes begriffen, namentlich den wirklichen Gott* «вона зрозуміє більше й інше, ніж суто одкровення, й вона зрозуміє це лише тому, що перед тим зрозуміє інше, а саме, дійсного Бога» (Schelling, *Philosophie der Offenbarung...*, s. 141).

III. «ERSCHEINUNG» ТА «PHÄNOMEN»: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНЕ ПОНЯТТЯ ФЕНОМЕНА (ГУСЕРЛЬ І ГАЙДЕГЕР)

У 1901 році термін «феноменологія» з'явився знов у назві твору Гусерля *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [Дослідження з феноменології та теорії пізнання], який з другою частиною його *Logische Untersuchungen* [Логічних досліджень], перша частина яких вийшла на рік раніше під назвою *Prolegomena zur reinen Logik* [Пролегомени до чистої логіки]. На той час, під впливом Brentano та його *Psychologie vom empirischen Standpunkt* [Психології з емпіричного погляду], Гусерль розумів феноменологію як «deskриптивний аналіз», який зосереджується на чистій феноменальній даності, не припускаючи існування того, що може стояти за нею. Такий аналіз уможливує розрізнення того, що належить самому об'єкту, й того, що належить до переживання, або, у власних термінах Гусерля, до «іманентно трансцендентного». Прикладом може бути аналіз кольору з Гусерлевих «Логічних досліджень»: відчуття кольору (іманентне) часто плутають із об'єктивною кольоровістю (трансцендентне). Якщо об'єкт не сприймається й не мислиться, то не сприймається й колір як такий, що йому належить: цей об'єкт є «зовні», не «у свідомості», тоді як «у свідомості» він співвідноситься з переживанням відчуття кольоровості. Ця різниця є не просто різницею між розглядом того самого феномена то в об'єктивному, то в суб'єктивному його аспектах. Плуатина, про яку йдеться, випливає з неоднозначності самого слова *Erscheinung*:

Die Äquivokation, welche es gestattet, als Erscheinung nicht nur das Erlebnis, in dem das Erscheinen des Objektes besteht (z.B. das konkrete Wahrnehmungserlebnis, in dem uns das Objekt vermeintlich selbst gegenwärtig ist), sondern auch das erscheinende Objekt zu bezeichnen, kann nicht scharf genug betont werden. Der Trug dieser Äquivokation verschwindet sofort, sowie man sich phänomenologische Rechenschaft darüber gibt, was denn

vom erscheinenden Objekt im Erlebnis der Erscheinung reell vorfindlich sei. Die Dingerscheinung (das Erlebnis) ist nicht das erscheinende Ding (das uns vermeintlich in leibhaftiger Selbstheit „Gegenüberstehende“); in dem Bewußtseinzusammenhang erleben wir die Erscheinungen, als in der phänomenalen Welt seiend erscheinen uns die Dinge. Die Erscheinungen selbst erscheinen nicht, sie werden erlebt.

Не можна так сильно наголошувати на припущеній тут неоднозначності терміна «явище», яким позначається не лише переживання, що в ньому міститься явлення об'єкта (напр., конкретне переживання сприйняття, в якому зараз начебто для нас уприсутнюється сам об'єкт), а й об'єкт, що являється. Оманливість цієї неоднозначності негайно зникне, якщо феноменологічно задати собі справу, що реальним явищем є об'єкт, котрий з'являється у переживанні. Явище речі (переживання) не є річчю, що являється (тим, що начебто «протистоїть» нам у своїй втіленій самості); ми переживаємо явища в усвідомленому зв'язку, тоді як речі являються нам сущими у феноменальному світі. Самі явища не являються, вони стають пережитими.

Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2009, s. 183.

У прикінцевому додатку до «Логічних досліджень» Гусерль повертається до «неоднозначності» слова *Erscheinung*, яке дає змогу характеризувати «феномени» то як об'єкти, то як переживання, в яких ці об'єкти являються. Тут він вирізняє три значення слова *Erscheinung*: конкретне переживання об'єкта; сам об'єкт, що являється; і – хибне значення – реальні складові переживання об'єкта, як-от відчуття, що тягне за собою помилковий розгляд феноменальних об'єктів як просто складових змісту відчуттів. Прагненням Гусерля тут є чітке розрізнення трансцендентного та іманентного, оскільки йому йдеться про досягнення цієї дистанції на противагу його вчителю Brentano: якщо цей останній розглядав інтенційний об'єкт як іманентний свідомості, для Гусерля, навпаки, свідомість не є вмістилищем, а об'єкт не є реальною частиною переживання. У нотатці, доданій до другого видання «Логічних досліджень» 1913 року, Гусерль наголошує, що з тих трьох значень, які приписуються *Erscheinung*, саме друге є первинним, як поняття того, що являється чи може з'явитися, тобто інтуїції як такої. Наскільки всі переживання, що виходять із внутрішньої чи зовнішньої інтуїції, можуть бути об'єктивованими у рефлексії, настільки ці переживання можна назвати «феноменами», що відтак стають об'єктом феноменології, визначеної як *die Lehre von den Erlebnissen überhaupt* «теорія переживань загалом» (*Logische Untersuchungen*, 2009, s. 297).

У 1901 році залишився ще не до кінця проявленим статус того, що Гусерль у лекціях 1907 року, надрукованих посмертно під назвою *Die Idee der Phänomenologie* [Ідея феноменології], називає *reines Phänomen im Sinne der Phänomenologie* «чистим фе-

номеном у сенсі феноменології», який слід відрізнити від *Phänomen im Sinne der Naturwissenschaft*, die wir Psychologie nennen «феномена у сенсі природничої науки, яку ми називаємо психологією» (*Die Idee der Phänomenologie*, 1950, s. 44). Цей феномен, оскільки він є абсолютно даним, є результатом того, що Гусерль уперше називає тут «феноменологічною редукцією», яка полягає у тому, що сукупність трансцендентного «береться в дужки» й піддається процедурі «епохе». Чистий феномен, об'єкт чистої феноменології, є відтак «зредукованим» феноменом, себто об'єктом, що являється, взятим як такий, незалежно від його існування поза свідомістю. Гусерлю відтак вдається висвітлити подвійний, одразу і суб'єктивний, і об'єктивний, характер феномена:

Das Wort Phänomen ist doppelsinnig vermöge der wesentlichen Korrelation zwischen Erscheinen und Erscheinendem. Φαινόμενον heißt eigentlich das Erscheinende und ist aber doch vorzugsweise gebraucht für das Erscheinen selbst, das subjektive Phänomen (wenn dieser grob psychologisch mißzuverstehende Ausdruck gestattet ist).

Слово «феномен» має подвійне значення через істотну кореляцію між явленим і тим, що являється. Φαινόμενον у власному сенсі означає те, що являється, але переважно [це слово] вживається для позначення самого явленого, суб'єктивного феномена (якщо дозволити собі скористатися цим висловом, що розуміється загалом психологічно).

Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, 1950, s. 14.

Феномен у сенсі феноменології відтак радикально відрізняється від Кантового *Erscheinung*, яке відсилає до непізнаної речі в собі чи до того «X», що є трансцендентальним об'єктом. Гусерль, навпаки, наполягає у своїй книзі 1913 року *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [Ідеї чистої феноменології та феноменологічної філософії] (§ 43), що є «принциповою помилкою» (*prinzipieller Irrtum*) думати, ніби «Бог, як абсолютний суб'єкт досконалого пізнання і через це також будь-якого можливого адекватного сприйняття, природно володіє речами в собі, в чому відмовлено нам як обмеженим істотам» (*Gott, das Subjekt absolut vollkommener Erkenntnis und somit auch aller möglichen adäquaten Wahrnehmung, besitze natürlich die uns endlichen Wesen versagte vom Dinge an sich selbst*), оскільки це означало б зведення сприйнятої речі до образу чи простого знаку. Як наслідок, Гусерль вважає «абсурдним» розглядати те, що являється, як посилання на щось інше, окреме від нього, що розглядають як його «приховану причину» (§ 52). Адже для Гусерля за посередництвом *Erscheinungen* (термін, який Пікер, перекладач «Ідей» французькою, послідовно перекладає як *appareance* «видимість») нам дається сама сутність просторової речі; *Erscheinungen* же, саме

тому, що вони не є простою видимістю (*bloßer Schein*; у перекладі Рікера *pur simulacre* «чистий симулякр»), не відсилають до жодного «в собі», яке в принципі могло б стати феноменом. Тут очевидний розрив Гусерля з Кантовою ідеєю обмеження феномена ноуменом.

Проте у Гусерля, як і у Канта, *Phänomen* і *Erscheinung* не розрізняються чітко одне від одного. Натомість саме на їхньому розрізненні наполягатиме Гайдеггер, коли, виходячи з двох його складових, *φαινόμενον* і *λόγος*, візьметься за прояснення сенсу слова «феноменологія» починаючи зі свого лекційного курсу 1925 року *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* «Пролегомени до історії поняття часу», й далі у вступі до «Буття та часу» (1927). Повертаючись до первинного значення грецького *φαινόμενον*, Гайдеггер визначає *Phänomen* як «те, що показує себе», «очевидне» (*das Offenbare*), і вбачає у видимості (*Schein*) особливу модифікацію *Phänomen*, в якій річ показує себе якраз тим, чим вона не є:

Nur sofern etwas überhaupt seinem Sinne nach präntendiert, sich zu zeigen, d. h. Phänomen zu sein, kann es sich zeigen als etwas, was es nicht ist, kann es «nur so aussehen wie...».

Лише якщо щось взагалі претендує згідно зі своїм сенсом себе показувати, тобто бути феноменом, воно може показувати себе як таке, чим воно не є, може «лише видаватися, ніби ...».

Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7, s. 29.

Гайдеггер наполягає на тому, що термін *Phänomen*, як і *Schein*, не має нічого спільного з *Erscheinung* – словом, про яке він говорив у своїх лекціях 1925 року, що воно заповдіало у філософії більше спустошення та плутанину, ніж будь-яке інше (Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 112). *Erscheinen*, як виразно наголошував сам Кант, насправді має значення індикативного посилення однієї речі на іншу, котра якраз і не являє себе. Відтак у парадоксальний спосіб *Erscheinen* означає «не являтися» – звідки випливає, що *Phänomene sind... nie Erscheinungen* «феномени не є явищами», і що перший із цих термінів неможливо пояснити за допомогою другого, оскільки це *Erscheinung*, навпаки, передбачає *Phänomen*, бо проголошує щось таке, що не являється, через щось інше, що являється (Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 30).

Отже, для Гайдеггера надзвичайно важливо не ставити на одну дошку *Schein*, що є особливою модифікацією *Phänomen* і відтак утримує в собі вимір явленого, і *Erscheinung*, що, як і всі позначення, репрезентації, симптоми та символи, вже передбачає у собі вимір самопоказу чогось, себто *Phänomen*: *Obzwar»Erscheinen«nicht und nie ist ein Sichzeigen im Sinne von Phänomen, so ist doch Erscheinen nur möglich auf dem Grunde eines Sichzeigens von etwas* «Хоча «явлене» не є і ніколи не може бути самопоказом у

сенсі феномена, все ж явлене є можливим лише на основі якогось самопоказу чогось» (*Sein und Zeit*, s. 29).

Між тим, трапляється так, що визначення *Phänomen* як *Erscheinung* чогось, що не являє себе, – без уваги до різниці значення цих двох термінів – призводить, з одного боку, до протиставлення плану явлення та плану буття в собі, а з іншого боку, наскільки онтологічний привілей надається «речі в собі», до знецінення *Erscheinung* як *bloße Erscheinung* «чистого явища», яке, своєю чергою, ототожнюється з *Schein* «видимістю». Як наголосив Гайдеггер у своєму лекційному курсі 1925 року: *Die Konfusion ist dann auf die Spitze getrieben. Von dieser Konfusion aber lebt die traditionelle Erkenntnistheorie und Metaphysik* «Плутанина при цьому загострюється. Але в цій плутанині і мешкають традиційна теорія пізнання та метафізика» (Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, s. 114).

У полон цієї плутанини потрапив навіть сам Кант, оскільки, визначивши *Erscheinung* як об'єкт чуттів, він одразу розтамував цей останній і як *Phänomen*, тобто як те, що являє себе із самого себе, й відтак протиставляється видимості, *Schein*, і водночас як *Erscheinung*, оскільки йдеться про явлення того, що ніколи не показує себе, – речі в собі. Що ж, зрештою, є феноменом у феноменологічному сенсі? У Канта таким виявляється не те, що він називає *Erscheinung*, «явище», себто об'єкт чуттєвої інтуїції, а те, що показує себе нетематично в самих явищах, – а саме час і простір як форми інтуїції, які мусять мати змогу стати феноменами, себто виявити себе через самих себе у філософському аналізі. Оскільки феномен феноменології не є «даним», він, навпаки, потребує «особливого показу», аби його можна було сприйняти. Тож власне феноменом є те, що «криється» у тому, що являє себе одразу й найчастіше, й усе ж таки складає сутність і підгрунтя того, що показує себе, – а саме буття сущого. Між феноменом та явищем, відтак, існує та сама різниця, що й між буттям та сущим. Відтепер феноменологія й онтологія воз'єднуються: «Онтологія є можливою лише як феноменологія» (*Sein und Zeit*, s. 35). Гайдеггеру, таким чином, вдається одразу й унаочнити, як це робить Гусерль, що «поза феноменами феноменології істотно немає нічого іншого», і також завважити, що, однак, те, що стане феноменом, цілком може бути прихованим. Адже «саме тому, що феномени одразу й здебільшого не є даними, існує потреба у феноменології» (*Und gerade deshalb, weil die Phänomene zunächst und zumeist nicht gegeben sind, bedarf es der Phänomenologie; – Sein und Zeit*, s. 36).

Франсуаза ДАСТЮР

Переклад Олексія Панича
За редакції Андрія Баумейстера

БІБЛІОГРАФІЯ

FICHTE Johann Gottlieb, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Hamburg, Meiner, 1983; *Essai d'une critique de toute révélation*, trad. fr. J.-C. Goddard, Vrin, 1988.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin, Akademie-Verlag, 1998; *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Gallimard, 1993; trad. fr. J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1939-1941; trad. fr. J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991; укр. пер. ГЕГЕЛЬ, Г.В.Ф. Феноменологія духу / Переклад П. Тарашука. – Київ: Основи, 2004.

– *Wissenschaft der Logik, Erster Theil, Die objektive Logik, Abt. 2, Die Lehre vom Wesen*, Berlin, 1834; *Science de la logique*, t. 1, L. II: «La doctrine de l'essence», Édition de 1812, trad. fr. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Aubier-Montaigne, 1976.

HEIDEGGER Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, in *Gesamte Ausgabe*, 20 Bde., Frankfurt, Klostermann, 1979.

– *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963; *Être et Temps*, trad. fr. F. Vezin, Gallimard, 1986.

HUSSERL Edmund, *Logische Untersuchungen*, Meiner Verlag, 2009; *Recherches logiques*, PUF, t. 2, 2e partie, 1962 et t. 3, 1974.

– *Die Idee der Phänomenologie*, Haag, 1950; *L'Idée de la phénoménologie*, trad. fr. A. Lowit, PUF, 1985.

– *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Premier livre, La Haye, Nijhoff, 1950; *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. fr. P. Ricoeur, Gallimard, 1950.

KANT Emmanuel, *Dissertation de 1770*, texte latin, trad. fr., intr. et notes P. Mouy, Vrin, 1967.

– *Correspondance*, trad. fr. M. de Launay (dir.), Gallimard, 1986.

– *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 1990; *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Delamarre et F. Marty à partir de la traduction J. Barni, Gallimard, 1989; trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, 1963; trad. fr. J. Barni revue par P. Archambault, Flammarion, 1987; *Critique of pure reason*, trad. angl. N. Kemp Smith, Londres, Macmillan, 1978; укр. пер. КАНТ Іммануїл, *Критика чистого розуму* / Переклад І. Бурковського. – Київ: Юніверс, 2000.

– *Gesammelte Schriften*, herausgeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer, bisher 29 Bde., 1910–1983.

– *Vorkritische Schriften II (1757–1777)*, Berlin, 1905.

LAMBERT Johann Heinrich, *Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein* (Leipzig, 1764), Berlin, Akademie-Verlag, 1990.

SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von, *Sämtliche Werke*, Stuttgart–Ausbürg, J. C. Cotta,

Bd. 1, *Philosophische Schriften (Vom Ich)*, und Bd. 13, *Philosophie der Offenbarung (Livre I)*; *Premiers Écrits (1794–1795 [Du Moi])*, trad. fr. J.-F. Courtine, PUF, 1987.

– *Philosophie de la Révélation*, Livre I, trad. fr. J.-F. Marquet et J.-F. Courtine (dir.), PUF, 1989.

– *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* – <http://www.zeno.org/Philosophie>.

FANCY, IMAGINATION [англ.] – укр. уява, фантазія; примха, вподобання / виображення

фр. *fantaisie, imagination*

► **IMAGINATION [PHANTASIA]**, та **BILDUNG, ERSCHENUNG, FEELING, БЕЗУМ, ГЕНІЙ, IMAGE [BILD], МІМЕСИС, ПАНЕСЕНЕ**

На початку четвертого розділу «Салону» 1859 р. під назвою *Le Gouvernement de l'imagination* [Урядування виображення] Бодлер цитує англійською й одразу перекладає французькою текст Кетрін Кроу (Catherine Crowe), в якому він побачив підтвердження однієї зі своїх ідей і в якому також можна вловити розрізнення, що здавна застосовується в англійській теоретичних творах: *By imagination, I do not simply mean to convey the common notion implied by that much abused word, which is only fancy, but the constructive imagination, which is a much higher function, and which, in as much as man is made in the likeness of God, bears a distant relation to that sublime power by which the Creator projects, creates, and upholds his universe* «Посилаючись на виображення (imagination), я маю на меті не звичайне розуміння цього слова, яким так багато зловживали – бо у звичайному розумінні це лише уява (fancy) – а конструктивне виображення, яке є значно вищою функцією і яке – наскільки людина є створеною за подобою Божою – несе в собі віддалений зв'язок із тією вищою силою, якою Творець передбачає, творить і підтримує свій всесвіт» (Baudelaire, *Œuvres complètes*, vol. 2, Gallimard, «La Pléiade», 1976, p. 623–624). Це розрізнення, підхоплене Бодлером, виникає у середині XV століття, відтоді як в англійській мові формується слово *fancy* як скорочена форма *fantasy* (див. N. Bailey, *Dictionarium britannicum* 1730). Тож його здавна застосовують англійські автори, чутливі до своєї мови й схильні омісловити це розрізнення. Воно пов'язане з двома різними етимологіями, грецькою та латинською: *fancy* походить від *φαντασία*, а *imagination* від *imaginatio*, причому перше слово позначає творчу силу позірності, а друге – відтворення та образ. У такий спосіб в

англійській мові формується така ж пара термінів, як і в німецькій (див. BILD). Отже, ці два терміни, *fancy* та *imagination*, лише на позір позначають те саме, і їхнє розрізнення можна виявити в декількох ключових текстах XVIII століття. І все ж це усвідомлення неповної синонімії, яке може сягати їхнього повного протиставлення, не дає змоги розв'язати проблеми перекладу.

Різниця між *fancy* та *imagination* часто відтворюється французькою за допомоги пари *fantaisie/imagination*. Переклад *fancy* як *fantaisie* не завжди є хибним: наприклад, вислів Бенґама *principle of caprice or groundless fancy* «принципи примхи чи безпідставної уяви» (Bentham, *Deontology. A Table of the Springs of Action*, р. 31, § 304) можна відтворити французькою як *principe du caprice ou de la chimère sans fondement*, але *chimère* тут також можна замінити на *fantaisie*. Проте навіть якщо при цьому розуміти *fantaisie* в грецькому значенні цього слова й забути значення доволі нерозсудливої імпровізації, яке це слово має принаймні в сучасній французькій мові, доведеться все ж констатувати, що французька опозиція *fantaisie/imagination* майже ніколи не збігається зі значеннями англійського дублета.

I. «IMAGINATION» ТА «FANCY»: СПІЛЬНІ МОМЕНТИ

Спільні аспекти значення *fancy* та *imagination* унаочнюються, якщо процес виображення, позначений як *imagination* чи *fancy*, розуміти не стільки як людську здатність, скільки як ідеологічне розв'язання конфліктів, які було б нестерпно переживати або відчувати в природі чи в суспільстві. *Imagination*, як і *fancy*, удає, що має розв'язання; але в певному сенсі це удавання якраз і є розв'язанням. Наприклад, Юм регулярно пересипав свої зауваги щодо засад певної інституції чи спроможності фразами на зразок: *This is founded on a very singular quality of our thought and imagination* «Це базується на дуже дивній властивості нашої думки та виображення» (Юм, *A Treatise of Human Nature*, р. 565; пер. П. Насади, с. 49–499, зі змінами). Отже, *imagination* [виображення] є насправді «навчителем заблуду та хибності» – якщо при цьому додати, як це зрештою зробив Паскаль, що цей «панівний складник людини» «ще лукавіший тим, що не завжди лукавить» (*d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours*; Паскаль, *Думки*, пер. А. Перепаді та О. Хоми, с. 19). *Imagination* також пов'язується з «похибкою» частіше, ніж *fancy* (Hume, *A Treatise of Human Nature*, р. 515). Коли Юм пише: *'Tis natural for one, that does not examine objects with a strict philosophic eye, to imagine, that those actions of the mind are entirely the same, which produce not a different sensation, and are not immediately distinguishable to the feeling and perception* «Для того, хто не досліджує об'єкти пильним філософським оком, природно уявляти, що ті дії свідомості, які не породжують різних відчуттів і не можуть бути безпосередньо

розрізнені почуттям та сприйняттям, є цілком тотожними» (*A Treatise of Human Nature*, р. 417; пер. П. Насади, с. 378, зі змінами), *to imagine* явно означає «хибно вважати». Однак у цьому ж сенсі він пише (з приводу символічної передачі ключа, каменя, жмені землі чи зерна), що «припущена подібність дій і наявність цієї відчутної передачі вводять розум в оману (*deceive the mind*) і змушують його уявляти (*make it fancy*), що він сприймає таємниче передання власності» (*ibid.*, р. 515). Так само Юм тлумачить і зв'язок *fancy* та *imagination* із пристрастями: річ може «задовольняти уяву» (*satisfy the fancy* – р. 508), але так само може й бути «придатною для виображення» (*agreeable to the imagination* – р. 452).

Однак якщо і *fancy*, і *imagination* можуть щось «хибно вважати», це означає, що й те, й інше в принципі здатне «вважати». Відповідно, Юм говорить про *conception* «осмислення, розуміння», притаманне *fancy* (р. 426), і стверджує еквівалентність *imagination* та *understanding* (*The imagination or understanding, call it which you please...* «Виображення чи розуміння, називайте це як собі хочете...» – р. 440 [в пер. П. Насади *imagination*, так само як і *fancy*, скрізь передається як «уява»; зокрема, у цьому місці: «Уява або розуміння – назва не має значення...» – с. 378]).

II. ГРА СПОЛУЧЕНЬ: ТОПІКА «IMAGINATION» І ДИНАМІКА «FANCY»

У чому ж тоді полягають відмінності між цими двома термінами, якщо вони є? «Та» і «або», з філософського погляду, можуть створювати рухомі множини понять – рухомі, бо подібні спокуи, розглянуті в конкретній ситуації і під конкретним кутом зору, не будуть неодмінно мати такий самий склад за інших обставин і в іншій перспективі. Гра сполучень наразі видається такою.

Філософія, що вдається радше до підрахунків і зважування, ніж до критичного препарування, не цурається статистичних методів. З погляду останніх, *fancy* має тенденцію вбирати в себе найпримхливіші аспекти виображення. «Я уявляю собі це» (фр. *Je me figure telle chose*) англійською буде радше *I fancy*, ніж *I imagine*. Ті химеричні філософи, творці систем, пише Юм, які палко атакують жіночі чесноти скромності та чистоти, *fancy they have gone very far in detecting popular errors* «уявляють собі, що пішли дуже далеко у розпізнаванні поширених помилок» (Hume, *A Treatise of Human Nature*, р. 570). Про Олександра Македонського переповідають, що «хоч би де він зустрічав людей, він уявляв собі, що знайшов підданих» (*Wherever he found men, he fancied he had found subjects; ibid.*, р. 599). Це не має привести нас до недооцінки «легковажного» виміру *imagination: imagination or the more frivolous properties of our thought* «виображення чи більш легковажні властивості нашої думки» (*ibid.*, р. 504). Однак цілком певно, що *fancy* менше, ніж *imagination*, придатне для поєднання із суджен-

ням (*judgement*), яке має місце у Юма (*ibid.*, р. 587, 608). З іншого боку, *fancy*, порівняно з *imagination*, має менш інтелектуальні конотації, через що Юм у своєму «Трактаті» неодноразово зближує *fancy* зі смаком (*taste*), приміром *to be guided by a kind of taste or fancy* «керуватися смаком чи уявою» (*ibid.*, р. 504).

Окрім того, є ще інший статистичний спосіб протиставити ці два терміни, який усталився в англійській філософській мові XVIII та XIX століть під одночасним впливом розвитку теорії ймовірності та динамічних концепцій психіки. *Imagination* позначає дію суб'єкта, який, виходячи з поточної ситуації, звертається до її наслідків або, навпаки, розглядає її як наслідок сполучення певних причин – тобто уявляє собі послідовну низку ситуацій убик минулого чи майбутнього. Відповідно, *imagination* абстрагується від часових вимірів, розглянутих як об'єктивні орієнтири. Тобто *imagination* набуває топічного сенсу й позначає схильність нашого розуму вирізати ситуацію, в якій він перебуває, серед інших більш-менш численних ситуацій. *Imagination* передбачає визначеність [у термінах топіки ситуацій], яка часто не поступається в систематичності визначеності розуміння (*entendement*); при цьому воно є загальнішим, менш надійним і насамперед більш швидким: *imagination... conceives* «виображення... збагає» (*ibid.*, р. 431).

Fancy, менш систематичне, позначає радше конкретний акт ставлення до ситуації, в якій не перебувають реально. Ось чому говорять про закони чи «принципи *imagination*» (*ibid.*, р. 559), які, каже Юм майже без іронії, можуть керувати людьми (*ibid.*, р. 534), а не про «закони *fancy*»: цей останній вислів одразу був би розцінений як неприпустима суперечність. Безумовно, Юм неодноразово ставить питання про «силу» *imagination* (р. 427), про те, як на *imagination* впливають (*effect*) події, про потік (*flow*), який несе *imagination* так само, як і *fancy* (р. 431, 432); безумовно, *imagination* «рухається» (*moves*), «переходячи» (*passing*) від одного предмета до іншого (р. 436). Але *imagination* все ж радше описує рух, ніж його безпосередньо здійснює. Навпаки, *fancy* більш охоче і свідомо приводить у дію сили психіки: воно передбачає шлях думки, що прокладається у визначеному напрямку: *'tis certain, that the tendency of bodies, continually operating upon our senses, must produce, from custom, a like tendency in the fancy* «певно, що ця спрямованість тіл, яка постійно діє на наші відчуття, в силу звички повинна спричинити схожу спрямованість і в уяві» (*ibid.*, р. 435; пер. П. Насади, с. 392). Нарешті, різниця між *imagination* та *fancy* прекрасно позначена у такому зауваженні Юма:

(...) *Every thing, which invigorates and inlivens the soul, whether by touching the passions or imagination, naturally conveys to the fancy this inclination for ascent, and determines it to run against the natural stream of its thoughts and conceptions.*

(...) Все, що надихає і поживляє душу, торкаючись чи то пристрастей, чи то виображення, природно передає уяві цю схильність до сходження й налаштує її йти проти природного плину її думок і осмислень.

Hume, *A Treatise of Human Nature*, р. 435.

(...) Усе, що зміцнює та поживляє душу, незалежно від того, чи відбувається це в результаті взаємодії з пристрастями або уявою, природно передає уяві схильність до підйому і змушує її рухатися проти природного потоку думок і сприйняття.

Г'юм, *Трактат про людську природу*, пер. П. Насади, с. 392.

Таким чином, відповідно до етимології, про *imagination* радше говорять тоді, коли йдеться про образи та їхні взаємовідношення у просторі та часі; про *fancy* ж говорять радше для того, щоб позначити динамічне виображення, яке є радше енергією образів, ніж самими образами. *Fancy* не зупиняється на жодному образі; лише тут ми подибуємо химерний елемент «фантазії», яка збиває нас зі шляху, якщо взяти її за відправну точку. Однак *fancy* отримує від вірувань та реальності таку жвавність (*vividness*), якої бракує *imagination*. Як не дивно, саме *imagination*, яке вважається не таким примхливим, як *fancy*, є менш гідним довіри якраз через те, що, перебуваючи ближче до розуміння, воно легше розцінюється як істинне і також легше видається хибним (Hume, *A Treatise of Human Nature*, р. 417), ніж *fancy*, що належить до особливої логіки вигадок, які уникають нашої оцінки їх чи то як істинних, чи то як хибних.

Жан-П'єр КЛЕРО

Переклад Олексія Панича
За редакції Володимира Артюха

БІБЛІОГРАФІЯ

BENTHAM Jeremy, *Deontology* [1834], *Together with a Table of the Springs of Action* [1817] and *Article on Utilitarianism* [1829], ed. Amnon Goldworth, Oxford, Clarendon Press, 1984.

CROWE Catherine, *The Night Side of Nature, or, Ghosts and Ghost Seers*, London, T.C. Newby, 1848; New York, Redfield, 1853.

HUME David, *A Treatise of Human Nature* [1739–1740], ed. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1978; *Traité de la nature humaine*, Flammarion, «GF», 3 vol. (1-er vol. [Livre I], trad. fr. P. Béranger et P. Saltel, 1995; 2-e vol. [Livre II], trad. fr. J.-P. Cléro, 1991; 3-e vol. [Livre III], trad. fr. P. Saltel, 1993); укр. пер. Г'юм Дейвід, *Трактат про людську природу* / Пер. Павла Насади. – К.: Всесвіт, 2003.

PASCAL Blaise, *Œuvres complètes*, éd. Le Guern, t. 2, Gallimard, «La Pléiade», 2000; укр. пер. ПАСКАЛЬ Блез, *Думки* / Пер. А. Перепаді та О. Хомі. – К.: Дух і Літера, 2009.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BAILEY Nathan, *Dictionarium Britannicum; or, A More Compleat Universal Etymological English Dictionary Than any Extant*, London, T. Cox, 1730; *A Compleat English Dictionary*, Leipzig, Frommann, 8-the ed., 1792.

GEISTESWISSENSCHAFTEN НІМ. – укр. науки про дух, гуманітарні науки, суспільні науки

англ.	<i>human sciences, moral sciences, social sciences, humanities, human studies</i>
іт.	<i>scienze umane, scienze morali, scienze dello spirito</i>
пол.	<i>nauki humanistyczne</i>
фр.	<i>sciences humaines, sciences de l'esprit</i>

SCIENCES HUMAINES, та АМЕ, BILDUNG, ЕПІСТЕМОЛОГІЯ, ВСЕСВІТНЯ ІСТОРІЯ, HUMANITÉ, СВІТАО, МОРАЛЬ

Вислів *Geisteswissenschaften* має подвійну конотацію. З одного боку, він відсилає до певного об'єкта чи сукупності об'єктів досвіду – а саме людини та її дії у світі, на противагу *Naturwissenschaften*, наукам про природу. З іншого боку, до цього протиставлення із *Naturwissenschaften* долучається різниця методологій, що її Дильтай визначив як опозицію між «пояснювати» (*erklären*) і «розуміти»

(*verstehen*). Переклад *Geisteswissenschaften* призвів до створення численних термінів, які схоплюють ту чи іншу конотацію німецького вислову, не осягаючи його сенсу цілком. Тож ми весь час маємо справу зонайменше з бінарною альтернативою: у французькій мові це *sciences de l'esprit / sciences humaines*, в англійській – *humanities / moral (social) sciences*, в італійській – *scienze umane / scienze morali*. Вибір перекладу відповідає більшени усвідомленому рішенню щодо того, що, власне, розуміється під самою ідеєю науки.

I. РОЗДІЛЕННЯ НАУКИ: «GEISTESWISSENSCHAFTEN» ТА ЙОГО ПЕРЕКЛАДИ

A. Виникнення терміна: Німеччина–Англія

Термін *Geisteswissenschaft*, в однині, з'являється наприкінці XVIII століття у зв'язку з «ученням про дух», *Pneumatologie oder Geisteslehre* [вислову з тотожним значенням, але перший має латинські, а другий – власне німецькі корені], що розумілося як вивчення інтелектуальних і моральних здатностей людини. Нині вже звична множина *Geisteswissenschaften* була застосована Дройзеном в його «Історії елінізму» (*Dröyzen, Geschichte des Hellenismus*, 1843, том 2, передмова); але іронія полягає в тому, що від 1849 року цей вислів використовувався виключно для перекладу англійського словосполучення *moral sciences*. Лише 1883 року Дильтай у «Вступі до наук про дух» (*Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften*) визначив канонічний ужиток цього терміна і його концептуальний вимір, спрямований на герменевтичне пізнання творів культури чи об'єктивацій духу протягом історії.

♦ Див. вставку 1.

1

Структурування словника: антитези Дильтая

Завдяки Дильтаю «наука про дух» перетворилася з пізнання людини загалом, її здібностей, її критичного чи морального розуму на цілу низку емпіричних наук, об'єкти яких визначаються різними проявами *Geist* в його історичному поступі. Водночас методологічні розбіжності з науками про природу вже не обмежуються простим поділом на ці дві групи дисциплін всередині єдиного всесвіту науки.

Того ж 1883 року, коли з'явився нарис Дильтая про *Geisteswissenschaften*, Вільгельм Віндельбанд використав для характеристики обох цих наукових царин розрізнення між номотетичними (*nomothetisch*) та ідіографічними (*idiographisch*) науками. Перші з них, як, наприклад, науки про природу, прагнуть упорядкувати розмаїття явищ у вигляді єдиної системи понять чи законів, що мають якнайзагальнішу чинність. Другі – як-от історичні науки – опікуються подіями в їхній конкретній унікальності та в їхньому індивідуальному становленні. Насправді в Дильтає це розрізнення стосується не об'єкта, а методу. Коли ж йдеться саме про об'єкт, таким виступає не *Geist*, а *Kultur*, у тому сенсі, як це розумів Гайнрих Риккерт, котрий, розвиваючи ідеї Віндельбанда, критикував поняття *Geist*.

Ця ситуація мала два головних наслідки:

(а) з одного боку, множина *Geisteswissenschaften* перетворилася на емпіричні дисципліни, що призвело до практики перекладати цей вислів французькою вже не як *sciences morales*, а як *sciences humaines*. Через таку трансформацію термін *Geisteswissenschaften* позбувся строго наукового значення моральної чи філософської рефлексії й, навпаки, набув значення певного відсторонення від філософії, що віднини розташовувалася на вищому рівні абстракцій;

(б) з іншого боку, в єдиному терміні *Geisteswissenschaften* здійснилося визначальне зрощення визначень методу та змісту, яке не відтворюється іншими мовами. Саме цей синтетичний характер німецького терміна й призводить в інших мовах до лексичного розмаїття його перекладів.

Ці процеси були прекрасно підсумовані Дильтаєм:

Neben den Naturwissenschaften hat sich eine Gruppe von Erkenntnissen entwickelt, naturwüchsig, aus den Aufgaben des Lebens selbst, welche durch die Gemeinsamkeit des Gegenstandes miteinander verbunden sind. Solche Wissenschaften sind Geschichte, Nationalökonomie, Rechts- und Staatswissenschaften, Religionswissenschaft, das Studium von Literatur und Dichtung, von Raumkunst und Musik, von philosophischen Weltanschauungen und Systemen, endlich die Psychologie. Alle diese Wissenschaften beziehen sich auf dieselbe große Tatsache: das Menschengeschlecht. Sie beschreiben und erzählen, urteilen und bilden Begriffe und Theorien in Beziehung auf diese Tatsache.

Was man als Physisches und Psychisches zu trennen pflegt, ist in dieser Tatsache ungesondert. Sie enthält den lebendigen Zusammenhang beider. Wir sind selber Natur, und die Natur wirkt in uns, unbewußt, in dunkeln Trieben; Bewußtseinszustände drücken sich in Gebärde, Mienen, Worten beständig aus, und sie haben ihre Objektivität in Institutionen, Staaten, Kirchen, wissenschaftlichen Anstalten: eben in diesen Zusammenhängen bewegt sich die Geschichte.

Dies schließt natürlich nicht aus, daß die Geisteswissenschaften, wo ihre Zwecke es fordern, sich der Unterscheidung des Physischen und Psychischen bedienen. Nur daß sie sich bewußt bleiben müssen, daß sie dann mit Abstraktionen arbeiten, nicht mit Entitäten, und daß diese Abstraktionen nur in den Schranken des Gesichtspunktes Geltung haben, unter dem sie entworfen sind. (...)

Denn es ist klar, daß die Geisteswissenschaften und die Naturwissenschaften nicht logisch korrekt als zwei Klassen gesondert werden können durch zwei Tatsachenkreise, die sie bilden. (...) Die Geisteswissenschaften müssen sich zu der physischen Seite der Menschen anders verhalten als zur psychischen. Und so ist es in der Tat.

Поряд із науками про природу за покликом самого життя природно розвинулася інша група знань, пов'язаних між собою спільністю предмета. Це такі науки, як історія, національна економія [у фр. пер. *l'économie politique*, «політекономія»], правознавство та державознавство, релігієзнавство, вивчення літератури та поезії, просторових мистецтв та музики, філософського світогляду та систем і, нарешті, психологія. Усі ці науки стосуються того самого великого факту: людства [людського роду]. Вони описують і розповідають, судять і формують поняття та теорії, що стосуються цього факту.

У цьому факті не відокремлене те, що зазвичай розрізняють як психічне та фізичне. Він містить живий зв'язок того та іншого. Ми самі є природою, і природа діє в нас, неусвідомлена, туманними потягами; стани свідомості невпинно відбиваються в жестах, виразах обличчя, словах і отримують об'єктивність в інституціях, державах, церквах, наукових закладах: саме в їхньому взаємозв'язку рухається історія.

Із цього не випливає природно, що науки про дух, коли того вимагає їхня мета, не послуговуються розрізненням між психічним і фізичним. Ось тільки вони мусять залишатися свідомими того, що в такому разі працюють з абстракціями, а не із сутностями, і що ці абстракції мають чинність у межах [обраного] кута зору, під яким планується дослідження. (...)

Адже ясно, що не буде логічно коректним відокремлювати науки про дух і науки про природу відповідно до двох царин фактів, навколо яких вони формуються. (...) Науки про дух мусять ставитися до фізичного боку людини інакше, ніж до психічного. І так воно й є насправді.

W. Dilthey, *Die Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Abgrenzung der Geisteswissenschaften, in Gesammelte Schriften*, Leipzig, Teubner, Bd. 7, 1927, s. 79–82).

Цей фрагмент дає змогу оцінити перетворення, що відбулося з моменту написання Дильтаєвого «Вступу» в 1883 році, де *Geisteswissenschaften* описувалися як «науки, що мають своїм предметом історично-суспільну реальність» (*Die Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstand haben*), і тим самим були закріплені за однією конкретною предметною цариною.

Попри всю множинність наук, об'єднаних назвою *Geisteswissenschaften*, усі вони відсилають до певної єдності – а саме до єдності *Geist*. Якщо природа цієї єдності з еволюцією поглядів Дильтаєва ставала дедалі неваовнішою, її впливи все ж таки відчужуються: властива поняттю *Geist* пластичність і його семантичне багатство призвели до того, що німецька мова не відчуває потреби варіювати вислови й примножувати свою лексику стосовно цієї предметної царини. Відтак полісемію німецького вислову в інших мовах мусять відповідати термінологічна множинність.

Лука М. СКАРАНТИНО

Б. «Moral sciences», «social sciences», «humanities»: Франція–Німеччина–Англія

Усе почалося з вислову *moral sciences*, вжито-го Джоном Стюартом Мілем у шостій і останній книзі його «Системи логіки, вивідної та індуктивної» (Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 1843; нім. пер. J. Schiel, *System der deduktiven und induktiven Logik*, 1849). Проте Дильтай надав німецькому аналогу цього вислову, *Geisteswissenschaften*, нового сенсу, який пояснює зворотні проблеми, що їх зазнають англійські перекладачі *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Для розуміння проблематики *Geisteswissenschaften* ці труднощі є особливо показовими. Англійське *mind*, як видається, не пасує для перекладу *Geist*, оскільки позначає насамперед ментальне життя індивіда; але все ж воно може позначати й колективне – звідси переклад «Історії німецького духу» (*Geschichte des deutschen Geistes*) Дильтая як *Studies concerning the History of the German Mind*, або переклад *Geisteswissenschaften* як *Sciences of Mind*, який застосовував Коллінгвуд. І все ж попри відкриті посилення Дильтая на Гегелеве поняття *Geist* в англійських перекладах *Geisteswissenschaften* не домінують ані *mind*, ані *spirit*, що конкурують між собою як варіанти перекладу *Phänomenologie des Geistes* Гегеля. Натомість на перший план виходять два інших англійських терміна: *moral* та *social*.

1. «Moral sciences» та «Geisteswissenschaften»

У французькій мові, як і в англійській, для перекладу *Geisteswissenschaften* тривалий час вживали вислови *sciences morales* та *sciences morales et politiques*: див. В. Groethuysen, (*Dilthey et son école* [Дильтай і його школа], 1912), або словник Лаланда 1938 року (*le Vocabulaire de Lalande*, стаття *science*). Раймон Арон у 1935 році вживав наперемін ці два вислови і також вислів *sciences de l'esprit*. Однак поступово ці вислови вийшли з ужитку, поступившись місцем висловам *human sciences*, *science humaine* та *sciences humaines* (див. французький переклад *Einleitung* Дильтая 1942 року й англійський переклад 1988 року). Своїми невизначеними конотаціями ці більш нещодавні вислови приховали розходження двох тлумачень методології подібних наук: перше наголошує на індуктивних чи математичних методах, що добре пасує для економіки й певних розділів соціології, а друге – на досягненні, що добре пасує для історії. Це засвідчує «від протилежного» аналіз того, що Міль розуміє під *moral sciences*: це насамперед політологія, соціологія й політекономія, в основі яких лежить наука про закони психічного життя.

2. «Geisteswissenschaften» і «social sciences»

Вислів *social sciences* може претендувати на позначення цього розділу наук не менше, ніж *moral sciences*. На перший погляд не видається некоректним обстоювати цей переклад для твору Дильтая, який вважав за необхідне додати до свого

«Вступу» підзаголовок *Versuch einer Grundlegung der Gesellschaft und der Geschichte* «Розвідка щодо підвалин суспільства та історії». Хай там як, поняття *Geisteswissenschaften* залишається незвідним до проекту Міля. Цей учений зовсім не збирався обстоювати автономію «наук про дух»; навпаки, він закликав до поширення індуктивних методів на *sciences of Ethics and Politics* «етичні та політичні науки», або *moral and social sciences* «моральні та політичні науки», або, нарешті, *sciences of human nature and society* «науки про людську природу та суспільство». Тож шоста книга Мілевої «Логіки», присвячена *moral sciences*, є «певним додатком чи доповненням» до решти його системи.

Також показово, що перший із двох епіграфів до шостої книги Мілевої «Логіки» є цитатою з «Нарису історичної картини прогресу людського духу» Кондорсе (Condorset, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1793). Чому ж Кондорсе, а не, приміром, Юм?

Намір Юмового «Трактату про людську природу, що є спробою застосувати експериментальний метод міркування до моральних предметів» (Hume, *A Treatise of Human Nature; being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*, 1739–1740) фактично є тотожним задуму Міля: *science of man* «науку про людину» слід доповнити «дослідженням моралі, політики та критики» (*the examination of morals, politics, and criticism* – вислів з «Оголошення», розміщеного Юмом на початку першого видання перших двох книг «Трактату»). Кондорсе ж, наперемін вживаючи вислови *sciences humaines*, *sciences morales et politiques* та *sciences métaphysiques et sociales*, відкрито й систематично розгортає проект суспільної математики, карикатурою на яку стали фур'єристські підрахунки і від якої старанно відсторонювався Огюст Конт.

Попри саму ідею науки про людську природу, а також попри неоднозначність нормативної конотації вислову *moral sciences*, той спосіб, у який Міль обґрунтував незаперечну надійність цих наук, наскільки вони стосуються «характеру та поведінки мас», наперед пояснює майбутню заміну цього вислову на вислів *social sciences* чи навіть *behavioural sciences* (див. BEHAVIOUR). Тоді як політично-культурно-національним проектом Дильтая було відновлення «єдності німецького світогляду», суспільною метою *moral sciences* є раціоналізація суспільства, а для Кондорсе ще й згладжування нерівностей у ньому за допомоги, приміром, системи пенсійного забезпечення та страхування життя.

На практиці вийшло так, що деякі науки виявили дедалі більший опір подібному підходу, наприклад, історія мистецтва порівняно з економікою, й поступово об'єдналися під іменем *humanities*; відповідно, таке визначення, як *moral*, поступово зійшло нанівець, поступившись місцем новому поділу на *natural sciences* «природничі науки» і *social sciences* «суспільні науки». У цьому контексті мож-

на зрозуміти використання терміна *humanities* для перекладу в 1961 році *Logik der Kulturwissenschaften* «Логіки наук про культуру» Ернста Кассирера (пор. також присвячену Дильтаю книгу 1975 року: R. Makkreel, *Dilthey. Philosopher of the human studies*). Цей термінологічний вибір виявився до речнішим, ніж *social sciences*, для відтворення думки Дильтаю, особливо з урахуванням конотації слова

science, яке є вужчим за обсягом, ніж *Wissenschaft*. На відміну від *humanities* і подібно до польського вислову *nauki humanistyczne*, де означення вказує як на людське, так і на власне «гуманістичне», вислів *human studies* від XIX століття вживається як такий, що охоплює *social sciences*.

◆ Див. вставку 2.

2

«Geisteswissenschaften»: французькі та італійські перекладацькі рішення

Вислів *sciences de l'esprit*, прийнятий у французькій мові після виходу в 1883 році Дильтаєвого «Вступу до наук про дух», вочевидь застосовувався лише в технічному сенсі, а його обіг був обмежений саме таким ужитком. Хоча Ренан і казав про *sciences des faits de l'esprit* «науки про факти духу», істотно базовані на «філології», французька філософська традиція загалом залишалася відданою вислову *sciences morales*, що вживався в дуже широкому сенсі вивчення інтелектуальних здатностей людини. У такому значенні цей вислів застосовувався в назвах інституцій педагогічного спрямування, а з 1795 року він фігурує в назві Академії моральних і політичних наук (*Académie des sciences morales et politiques*).

Пристосування французького слововжитку до набору емпіричних дисциплін, як їх розумів Дильтай, відбулося за допомоги вислову *sciences humaines* «гуманітарні науки». Вони, особливо у звичайному слововжитку, відрізняються від *sciences sociales* «соціальних наук», які часто вдаються до формалізації людських дій. Звідси подвійний характер соціологічних студій, які вивчають гуманітарні проблеми, але в тематизованій формі, і через це нерідко опираються спробам зарахувати їх до складу гуманітарних наук. Аби дійти справжнього поєднання всіх дисциплін, що відповідають обсягові *Geisteswissenschaften* Дильтаю, твір якого лише в 1942 році був перекладений під назвою *Introduction à l'étude des sciences humaines* (до того, як філологічні факультети у 1958 році були перейменовані на «факультети філології та гуманітарних наук» [*facultés des lettres et sciences humaines*]), сучасна французька вживає вислів *sciences de l'homme* «науки про людину», який охоплює всю сукупність наук, що вивчають людину, умови її життя та індивідуальні чи колективні дії, абсолютно незалежно від того, які методи вживаються у такому дослідженні. Так, Морис Мерло-Понті у 1952 році, до свого вступу в Колеж де Франс, присвятив свій курс у Сорбонні «Наукам про людину в їхньому стосунку до феноменології», поділяючи ці науки на «психологію, соціологію та історію». Фернан Бродель з приводу цієї проблеми назви та змісту, наголосив на спільних і відмінних рисах «гуманітарної науки» (*science humaine*), історії та «суспільних наук» (*sciences du social*):

Plus scientifiques que l'histoire, mieux articulées qu'elle par rapport à la masse des faits sociaux, elles sont, autre différence, délibérément centrées sur l'actuel, c'est-à-dire sur la vie, et toutes elles travaillent sur ce qui peut se voir, se mesurer, se toucher du doigt (...). Nos méthodes ne sont pas les leurs, mais nos problèmes, oui bien (...). Et s'il y a dépendance, et dépendance enrichissante, de l'historien vis-à-vis des sciences sociales, il garde une position à part.

Більш наукові, ніж історія, краще за неї з'єднані з масою суспільних фактів, вони [суспільні науки] – і це ще одна відмінність – умисно зосереджені на дійсному, себто на житті, й усі вони працюють над тим, що можна побачити, виміряти, чого можна торкнутися пальцем (...). Наші методи не є їхніми методами, але наші проблеми є їхніми проблемами (...). І якщо й існує залежність історика від суспільних наук, причому залежність, що збагачує, все ж він тримається окремо.

F. Braudel, *Les Ambitions de l'histoire*, p. 30–32.

Зрештою можна зазначити, що нове видання «Вступу» Дильтаю у 1992 році вийшло під назвою *Introduction aux sciences de l'esprit*, що знаменує вибір на користь повернення до більш буквального перекладу замість обирати серед раніше запропонованих французьких еквівалентів.

Звертаючись до італійської, слід спершу згадати поняття *Moralwissenschaft*, введене Георгом Зиммелем (*Einleitung in die Moralwissenschaft* [Вступ до моральних наук], 1892) на противагу *Geisteswissenschaften*, що розуміються в сенсі Дильтаю, паралельно англійському *moral sciences*, що виражає прагнення підкорити вивчення людського духу (*moral philosophy*) таким самим строгим правилам аналізу, як і ті, що скеровують вивчення природи. Італійський раціоналізм, відповідно, розвинув цю ідею під назвою *scienza della morale*, що є варіантом *filosofia della morale* – вислів, сенс якого відрізняється від вислову *filosofia morale* (пор. A. Banfi, *Sui principi di una filosofia della morale*, «Rendiconti del Regio Istituto lombardo di scienze e lettere», LXVII, p. 609 і далі). Цим розрізненням не можна нехтувати, бо італійська широко вживає поняття *scienze morali* в тому ж сенсі, що й французьке *sciences morales*, тоді як італійський вислів *scienze dello spirito* добре передає ідеалістичні конотації *Geisteswissenschaften*. Отже, аби відтворити різні конотації німецького вислову, італійська мова вдається до лексичного розмаїття, яке є дуже близьким до французько-

го. Якщо італійський вислів *scienze umane* охоплює всі дисципліни, визначені Дильтаєм, цього не можна сказати про вислів *scienze morali*, тож Антоніо Банфі міг зазначити у своїй полеміці з Бенедетто Кроче, що «зрештою, (...) в Німеччині й далі говорять про *Geisteswissenschaft* і *Geisteswissenschaften* у подібному, але ширшому сенсі, ніж той, що його має наше *scienze morali*, і залишається фактом, що позиція та функція філософії стосовно цих дисциплін ще становить певний інтерес» (Банфі, «Discussioni», *Studi filosofici*, II, 1941, р. 380, з фр. пер.).

Лука М. СКАРАНТИНО

БІБЛІОГРАФІЯ

BRAUDEL Fernand, *Les Ambitions de l'histoire*, R. de Ayala et P. Braudel (dir.), Éd. de Fallois, 1997.

II. РОЗУМІННЯ НАУКИ ПРО ЛЮДИНУ: ФІЛОЛОГІЧНО-ІСТОРИЧНА МОДЕЛЬ

Глибинною причиною розбіжності між *Geisteswissenschaften* і *social sciences* є спосіб трактування історії та можливості її пізнання. Дильтаєм ще 1876 року вбачав в ізоляції історичної науки причину неспроможності *Geisteswissenschaften* утвердитися у своїй автономності від решти наук і протиставляв Конту та Мілю «німецький історіографічний дух». «Науки про дух», по суті, стали результатом перетворення філології, літературного гуманізму діячів Ренесансу, на порівняльне дослідження духовних досягнень. Інакше кажучи, для народження, чи пак успадкування, ідеї *Geisteswissenschaften* вирішальними стали два фактори: філологічна традиція та формування історичної свідомості.

У цьому плані тези Дильтаєа частково випередила термінологія Ернеста Ренана, вжита ним у праці «Майбутнє науки» (Renan, *L'Avenir de la science*, chap. 8; книгу було написано в 1848–1849 роках, але опубліковано тільки 1890 року). Ренан, вихований у німецькій традиції, протиставляє наукам про природу *sciences de l'humanité* «науки про людство», себто філологічні та історичні, що загалом зумовило стриманість подальшого сприйняття його ідей у Франції. Вочевидь надихаючись тогочасним німецьким розумінням «філології», коли цим терміном позначали водночас германістику, літературознавство, мистецтвознавство та вивчення релігії, тим самим наслідуючи античну модель науки, Ренан наголосив на філології як «точній науці про духовні явища», або ж «науці про творіння людського духу», й визначив, виходячи звідси, загальну орієнтацію наук про людство дуже близько до майбутньої Дильтаєвої концепції *Geisteswissenschaften*.

Якщо ми спитаємо себе не про те, що є в *Geisteswissenschaften* специфічно німецького, а, навпаки, про те, що саме у французькій мові опирається буквальному перекладові цього вислову як *sciences de l'esprit*, нам слід дослухатися до думки Ренана, який насамперед вказує на відсутність у французькій традиції подібної філології – яка могла б, наприклад, пояснити просте й насильницьке розуміння історії в Огюста Конта. Ренан вважає,

що концепція цього останнього є «надзвичайно вузькою», а його методи – «надзвичайно грубими». Слід обирати модель не Конта («Конт зовсім не розуміється на науках про людство, бо він не є філологом», – писав Ренан Мілю 21 жовтня 1844 року), а Віко: історія людства розкривається через історію мови. Із цього погляду, проект Кондорсе щодо встановлення «всесвітньої мови» є цілковитим антиподом розуміння мови, властивого філології. Викриваючи «виснаження наукового розуму» (*dépérissement de l'esprit scientifique*) через систему «публічного навчання, що зробила науку звичайним засобом освіти, а не метою в собі», Ренан зрештою націлюється на типову характеристику французького розуму: (...) *toute une petite manière de faire fi des qualités du savant pour se relever par celles de l'homme de sens et de l'homme d'esprit (...) et que M^{me} de Staël a si finement appelé le pédantisme de la légèreté* «все зводиться до манери нехтувати відзнаками вченого, аби заступити їх відзнаками розсудливої й дотепної людини (...) і тим, що мадам де Сталь так вишукано назвала *педантизмом легковажності*» (chap. 6, 1995, р. 175).

Натомість сприйняття Дильтаєвого проекту в Італії й акліматизація там *scienze dello spirito* виявилися значно легшими, чому посприяв Бенедетто Кроче, що долучився до оновленого сприйняття ідей Віко і розглядав цього останнього як попередника Гегеля. Проте тлом цієї акліматизації стала також філологічна традиція гуманістів Ренесансу. Варто зазначити, що й сам французький вислів *sciences humaines* з'явився наприкінці XVII століття (див. Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. 11, s. 308) як очевидна калька латинського вислову *studia humanitatis* «людські студії», що його вжив флорентійський канцлер Колюччо Салютаті, учень Петрарки, відрізняючи їх від *studia divinitatis* «божественних студій», тож саме так спершу й розумілися *sciences humaines* до того, як цей вислів отримав своє сучасне значення. Однак ідея подібних студій існувала ще раніше, ніж у них з'явилася відповідна назва: зокрема, Віко у своєму дослідженні інституцій, міфів і мови, обстоюючи специфіку свого методу й надійність наук, які займаються *mondo civile* «громадянським світом», спирається при цьому на філологію Ло-

ренцо Валли. Відтак зрозуміло, чому Ренан і Дильтай посилаються на Віко: їхні проекти, відповідно, «ембріогенези» людського духу та порівняльної психології вписуються у спадковість *La Scienza nuova* (1744).

Таким чином, переклади *Geisteswissenschaften* у кожному разі опиняються по той чи іншій бік лінії поділу двох концепцій «наук про людину», що загалом відбивають протистояння англосаксонської та континентальної філософії. Вислів *social sciences*, що заступив місце *moral sciences*, відбиває раціональність, що передбачає квантифікацію та передбачення, а залишки, до яких такий підхід застосувати неможливо, позначаються терміном *humanities*. Нагомість філологічна та історична, себто інтерпретативна, концепція подібних наук формується на тлі таких висловів, як *sciences de l'esprit*, *human studies* та *Geisteswissenschaften*.

Жан-Клод ЖАН

Переклад Олексія Панича

За редакції Олексія Ведрова та Олексія Сігова

БІБЛІОГРАФІЯ

BANFI Antonio, *Principi di una teoria della ragione*, Paravia, Milan, 1926; rist. Rome, Editori riuniti, 1967.

BIRD Otto Allen, «Humanities», in *Encyclopaedia Britannica*, 1984.

CONDORCET, «Discours de réception à l'Académie française» [1782] et *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1793], in *Œuvres complètes*, vol. 1 et vol. 6, éd. F. Arago, Didot frères, 1847–1849;

Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, rééd. Flammarion, «GF», 1988.

DEWEY John, *Reconstruction in Philosophy*, Boston, Beacon Press, 2-nd ed. 1948.

DILTHEY Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883; *Introduction aux sciences humaines*, trad. fr. L. Sauzin, PUF, 1942; *Introduction aux sciences de l'esprit*, in *Œuvres*, éd. S. Mesure et H. Wismann (dir.), vol. 1, Cerf, 1992.

GOLDMANN, *Sciences humaines et philosophie*, «Nouvelle Encyclopédie philosophique», PUF, 1952.

GRANGER Gilles Gaston, *La Mathématique sociale du marquis de Condorcet*, Odile Jacob, 1989.

HUME David, *A Treatise of Human Nature*, ed. P.H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1978; *Traité de la nature humaine*, trad. fr. A. Leroy, Aubier, 1946.

LÉCUYER Bernard-Pierre, «Sciences sociales (Pré-histoire des)», in *Encyclopaedia universalis*, 1984.

MILL John Stuart, *System of Logic*, Collected papers VIII, University of Toronto Press, Routledge & Kegan Paul, 1973; *Système de logique*, trad. fr. L. Peisse, Liège, P. Mardaga, 1988.

RENAN Ernest, *L'Avenir de la science* [1890], Flammarion, «GF» 1995.

VICO Giambattista, *La Scienza nuova*, Naples, Nicolini, 1744; *La Science nouvelle*, trad. fr. A. Doubine, Nagel, 1986.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

WARTBURG Walther von, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, Bâle, Zbinden und Co, 1959.

PHANTASIA φαντασία [гр.] – укр. *поява, показ; фантазія, уява, видіння*

лат.	<i>visum, imago, imaginatio</i>
англ.	<i>imagination, fancy, appearing</i>
нім.	<i>Phantasie, Einbildungskraft</i>
рос.	<i>фантазия</i>
фр.	<i>imagination, image, (re)présentation</i>

► **IMAGINATION [FANCY]**, та **APPARENCE, CONCETTO, DOXA, ERSCHENUNG, IMAGE [BILD, EIDOLON]**, **INGENIUM, СВІТЛО, МІМЕСИС, ПЕРЦЕПЦІЯ, PHÉNOMÈNE, REPRÉSENTATION**

На тлі грецького φαντασία українське «фантазія» являє собою добрий приклад оманної простоти найочевиднішого перекладу. Друге слово безумовно походить від першого, і навіть вимовляється майже так само; але смислові обсяги φαντασία та «фантазія» збігаються лише частково, причому незбіг смислів є взаємним. Особливість φαντασία в тому, що воно, будучи спорідненим із φῶς «світло» і через нього зі словом «феномен» (φαινόμενον – «те, що являється, показує себе»), позначало насамперед те, що являється ззовні, постаючи для ока чи розуму (побачений предмет, явлене розуму божество), і лише згодом поширилося також і на довільні витвори уяви – тоді як українське «фантазія» позначає тільки ці останні. З іншого боку, українське «фантазія», на відміну від φαντασία, позначає ще й здатність утворювати подібні «розумові уявлення», наближаючись у цьому плані до німецького Einbildungskraft «сила виображення», але, на відміну від останнього, обмежуючись лише «творчою уявою», себто створенням таких образів та уявлень,

які, принаймні наразі, не відповідають дійсності. У цьому другому значенні українське «фантазія» збігається не з грецьким *φαντασία*, а з іншим його нащадком, італійським *fantasia* – тому, приміром, переклад підзаголовку тринадцятої та чотирнадцятої сонат Бетховена «*Quasi una fantasia*» як «Майже фантазія» не викликає жодних ускладнень; проте для грецького *φαντασία* у більшості випадків доводиться підбирати інші українські відповідники (О. П.).

Стандартний французький переклад грецького *φαντασία* як *imagination* порушує більше проблем, ніж розв'язує, зокрема, й через те, що являє собою кальку латинського *imaginatio* часів імперії, якого не знав Цицерон, бо для нього слово *imago* означало насамперед усе, пов'язане з портретом (Cicero, *De finibus*, V, 1, 3). Пізніший переклад *φαντασία* як *représentation*, що стає дедалі більш поширеним, є безумовно кращим, бо не посилається на поняття виображення (*imagination*), під яким ми сьогодні розуміємо зовсім не те, що греки могли позначати як *φαντασία*. Однак цей переклад не відтворює значення «яви» чи «явлення» (*ἄρραπαίρε*), яке становить саму сутність *φαντασία*.

I. ΦΑΝΤΑΣΙΑ: ПОЯВА ТА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ

Складнощі перекладу віддзеркалюють не менші складнощі з окресленням того, що, власне, греки вкладали у слово *φαντασία*. Ці складнощі стосуються й полісемії грецького слова, зумовленої еволюцією самої греки, й вельми непростого та розмаїтого вжитку, якого йому надавали грецькі філософи. Насамперед варто зазначити, що якщо іменник *φαντασία* напевно споріднений із дієсловом *φαίνω* «виводити на світло (φῶς)» і ще більше з його середнім станом *φαίνομαι* «виходити на світло, з'являтися», то він також пов'язаний із *φαντάζομαι* «ставати видимим, являтися, показуватися». (Слово *φαντάζω* «робити видимим, явним для ока чи розуму» не було в активному вжитку до елліністичної доби й набуло сенсу «уявляти» лише у I чи II ст. нашої ери, як-от у автора *Трактату про піднесення* [Περὶ ὑψους; автором цього трактату вважається Псевдо-Лонгін] або у Александра Афродизійського). Тут можна одразу побачити, що від самого початку цей термін мав небагато спільного із сучасним французьким *imagination* – тобто репродуктивним чи творчим виображенням і, безумовно, мав ще менше спільного з «бурхливою уявою» (*folle du logis*), яку так цінував Мальбранш, або з Паскалевою «майстринею помилок та хиби» (*maitresse d'erreur et de fausseté*). Адже, приміром, Геродот вживав дієслово *φαντάζομαι* у простому значенні «показуватися» – зокрема, в *Історії*, IV, 124, де говориться, що перси більше не бачили скіфів, бо ці останні зникли (*ἀφανισθέντων*) і більше не показувалися (*οὐκέτι ἐφαντάζοντο*).

У цьому контексті слід розуміти й славетне висловлювання Аристотеля: ἐπεὶ δ' ἡ ὄψις μάλιστα αἰσθησίς ἐστι, καὶ τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φαίνεσθαι, ὅτι ἄνευ φωτός οὐκ ἔστιν ἰδεῖν «Оскільки зір є найважливішим чуттям, це ім'я [φαντασία] походить від «світла», бо без світла неможливо бачити»

(Про душу 429a 2–4). Стоїки, підхоплюючи цю ж етимологію, додавали: «... *φαντασία* походить від «світла» (φῶς). І так само, як світло показує себе й усе те, що ним охоплюється, так і *φαντασία* показує себе й те, що її створило» (Εἰρηται δὲ ἡ *φαντασία* ἀπὸ τοῦ φωτός: καθάπερ γὰρ τὸ φῶς αὐτὸ δείκνυσι καὶ τὰ ἄλλα τὰ ἐν αὐτῷ περιεχόμενα, καὶ ἡ *φαντασία* δείκνυσιν ἑαυτὴν καὶ τὸ πελοικῶς αὐτὴν) (Aetius, IV, 12–15 [той самий текст: Pseudo-Plutarchus, *Placita philosophorum*, 900e5-8; ed. J. Mau, in: *Plutarchi moralia*, vol. 5.2.1, Leipzig, Teubner, 1971]; пор. Sextus Empiricus, M., VII, 162). Зазначена стоїками риса (*φαντασία* як те, що «показує себе»), як, зрештою, і той факт, що, згідно з Аристотелем, «душа нічого не мислить без уявлень» (δὶδ' οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ *φαντάσματος* ἢ ψυχῆ, Про душу 431a 16–17; пор. 432a 9–10; Барботен перекладає *sans image*; у Боденюса краще: *sans représentation*), є ознаками надійності *φαντασία*. Відтак можна лише дивуватися всім тим тлумаченням, які прагнуть звести *φαντασία* лише до того, що скеровує внутрішні зорові образи за відсутності будь-якого об'єкта – тобто саме ті образи (*φαντάσματα*), які найчастіше виявляються оманливими (звідси переклад *φαντάσματα* як *illusions* «ілюзії», від якого пішло модерне слово «фантазм» [*phantasme*]). У кожному разі, така інтерпретація абсолютно несумісна з Аристотелевим визначенням *φαντασία* як такої, що «виникає з відчуття в його дії» (ὕπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη; Про душу 429a 1-2). По суті, якщо вже ми визнаємо цей етимологічний зв'язок *φαντασία* та *φαίνεσθαι*, він вказує насамперед не на візуальні, «картинні» ментальні образи, які ми відтворюємо [в своїй уяві], а радше на те, що характеризує появу (коли щось стає наявним, представляє себе як висвітлена зовнішня сутність), і навіть на просту «появу» зовнішніх речей, які, втім, цілком можуть бути [не побаченими, а] по-чутими.

♦ Див. вставку 1.

I

Гобс і складнощі переходу від греки до латини

Отже, смисл *φαντασία* треба шукати дуже далеко від будь-якої ідеї репрезентації за відсутності об'єкта, й ще далі від цілковитого підпорядкування *φαντασία* тлумаченню Гобса, який пояснює *φαντασία* як відчуття в процесі занепаду: *sensio deficiens, sive phantasma dilutum et evanidum* «занепаде чуття, або ж розмитий і ослаблений фантазм» (Левіафан, книга 1, глава 2). Хай би чим ми, як спадкоємці модерну, були зобов'язані цій концепції, і хоч би що ми думали про це можливе порівняння, слід все ж зазначити, що Гобс дуже добре усвідомлював: латинське *imaginatio* є вкрай недосконалим перекладом для *φαντασία*:

For after the object is removed, or the eye shut, wee still retain an image of the thing seen, though more obscure than when we see it. And this is it, that Latines call Imagination, from the image made in seeing; and apply the same, though improperly, to all the other senses. But the Greeks call it Fancy; which signifies Apparence, and is as proper to one sense, as to another.

Hobbes, *Leviathan*, London, 1651 [repr. 1909, 1929, Oxford, Clarendon Press], I, 2, p. 13.

Адже після того, як об'єкт усувається або око заплющується, ми все ще бачимо образ [*imaginet*] побаченої речі, хоча й більш затьмарений, ніж коли ми її бачили. І це є тим, що латиняни називали «виображення» [*imaginatio*], через образ, який воно дає бачити, й застосовували це ж слово, хоча й недоречно, до всіх інших чуттів. Однак греки називали його фантазія [*phantasia*], що означає видимість, і це так само властиве одному чуттю, як і іншому.

Гобс, *Левіафан*, I, 2; слова у квадратних дужках наводяться за авторським латинським виданням «Левіафана» [пор. також укр. пер. Р. Димерця та ін., К., Дух і Літера, 2000, с. 74].

Якщо Гобс був добре свідомий складнощів переходу від греки до латини, самі латиняни зазнали цих складнощів на власному досвіді. Латинянин часів республіки, вигадуючи цілу низку успадкованих нами перекладів грецьких термінів – мова про Цицерона, – в цьому разі мав у своєму розпорядженні лише три слова: (1) *imago*, яке позначало насамперед портрет (звідси французьке *image*), але також могло відсилати до ментальних образів, на зразок тих, з якими працюють мнемотехніки; (2) *imitor*, яке означало насамперед «імітувати», «відтворювати образ», і яким перекладалося грецьке дієслово *εἰκάζω* «відтворювати; уподібнювати», що, своєю чергою, означало насамперед створення живописного портрета чи портретного малюнка, а відтак позначало й подібність; (3) *imuginosus*, яке позначало перебування у стані галюцинації.

На цьому тлі можна зрозуміти скрутне становище Цицерона, коли йому довелося перекладати грецьке *φαντασία*. З одного боку – безумовно, з метою дати відчуття, що *φαντασία* стоїків відсилала до репрезентації, яке «закарбовує, викарбовує, відбиває щось наявне, яке воно існує, і яка не виникає від того, що не існує» (*νοεῖται δὲ φαντασία ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομειψαμένη καὶ ἐναποτετιμωμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη. οἷα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος*; Діоген Лаерцій, *Життя філософів* VII 50 [у цьому фрагменті описуються погляди Хризипа]), – Цицерон звертається до латинського *visum* (*Academica*, I, 40), яке традиційно перекладається французькою як *représentation*, але буквально й насамперед позначає «побачене». З іншого ж боку, він знов-таки звертається до *visio* та *imago*, перекладаючи Епікурове *εἶδωλον* (Сіцеро, *De divinatione*, II, 120; *De finibus*, I, 21), себто «симулякр» (якщо скалькувати латинський переклад

Лукреція; див. IMAGE та SPECIES) – відбитки тіл, які еманують від самих цих тіл і в такий спосіб викликають у нас їхній «образ» (*φαντασία*, що наближається тут до *φαντασία* «видіння, уява», притому що цей останній термін – а це ще одна складність – не лише позначає здатність, а й може вказувати на результат її дії, «відбите, уявлене»).

Лише в латині часів імперії з'являється дієслово *imuginor* та його похідні, починаючи з *imuginatio*. Однак *imuginor* та *imuginatio* відтворюють пізні значення *φανταζω* і *φαντασία*. Це засвідчує побіжний вислів Квінтіліана (I ст. н. е.), зроблений у тому фрагменті, де він звертається до способів викликання емоцію:

Quas phantasias Graeci vocant (nos sane visiones appellemus), per quas imagines rerum absentium ita repraesentantur animo ut eas cernere oculis ac praesentes habere videamur...

Те, що греки іменують «фантазія» (ми ж називаємо *visiones*), через що образи відсутніх речей так представляються душі, що ми їх бачимо, ніби вони присутні перед очима...

Quintilianus, *Institutio oratoria*, VI, 2, 29.

Квінтіліан ще пропонував перекласти *φαντασία* як *visio*, але подане ним визначення є вже значно «модернішим»: видається, що воно скальковане, аж до посилання на емоції, з визначення в трактаті *Про піднесення*, розділ XV, де Псевдо-Лонгін наголошує, що за його часів (поза сумнівом, це те саме перше століття нашої ери) термін *φαντασία* вживається на позначення предмета опису письменників, риторів чи поетів, коли вони, охоплені ентузіазмом або пристрастю, мають таке сильне бачення

чогось, що в їхньому описі це наче постає перед очима їхніх слухачів. Тому *imaginatio*, яке спершу не мало змісту нашого сучасного *imagination*, цілком могло застосовуватися для перекладу *φαντασία*; але цей переклад лише у певних випадках відповідає більш раннім вжиткам слова *φαντασία*. Здається, що цю проблему ще пізніше розгледів Вільгельм із Мербеке у своєму старому перекладі (*translatio vetus*) трактату Аристотеля «Про душу», оскільки він не завагався відмінювати латиною *phantasia* та *phantasma*, ніби йшлося про неперекладності. Цей приклад наслідував і Тома Аквінський у своєму коментарі, хоч інколи він також послуговувався перекладом *imaginatio* (пор. Aquinas, *In Aristotelis librum De anima*, 644–645, де міститься зауваження про чудесне *phantasiantur* [фантазоване]). Між тим, ще на століття пізніше слово *φαντασία* набуло істотно зневажливого сенсу й тепер позначало те, що має ознаки видінь, привидів, – те, що грецькою позначалося б як *φάντασμα*, через спорідненість цього слова з *φάσμα* «видіння, примара, явище» (щодо *φάντασμα* див., наприклад, Есхіл, *Семеро проти Фів*, 710; щодо *φάσμα* див. Агамемнон, 274).

II. ЯВЛЕННЯ, ЩО МОЖЕ ВИЯВИТИСЯ ВИДИМІСТЮ

Хоча (чи, радше, тому що) *φαντασία* насамперед відсилає до того, що являється, справедливо сказати, що це слово також може відсилати до ментального образу, який має всі шанси виявитися хибним, як чиста видимість. Цим поворотом значення слова (до якого, втім, не варто зводити його смисла цілком) ми, певна річ, зобов'язані Платону. Намагаючись зрозуміти думку, *διάνοια*, як внутрішній мовчазний діалог душі із самою собою (*Teemem* 189e–190a; *Філеб* 38b–40b), Платон проводить розрізнення між чистим феноменом думки, який він позначає словом *δόξα*, і думкою про те, що представляється душі за посередництвом відчуття (*αἴσθησις*). Саме цю другу форму думки, суміш гадки й відчуття, він і вирішив позначити як *φαντασία*, чи також дієсловом *φαίνεται* «являтися, видаватися» (Дієс перекладає *’imagine*, але по суті це означає *il apparaît* [безособова форма дієслова «являтися», *apparaître*]), тим самим наголошуючи, що інколи воно неминуче буде хибним (*Софіст*, 263e–264b).

♦ Див. вставку 2.

2

Неоднозначність Платона, точність Аристотеля та нововведення стоїків

► ПІДНЕСЕНЕ

Три тексти, що перегукуються між собою, дадуть нам змогу краще оцінити коливання філософського вжитку однокорених слів і складність їхнього перекладу.

Платон пише:

ΣΩ. Πολλάκις ἰδόντι τινὶ πόρρωθεν μὴ πάνυ σαφῶς τὰ καθωρώμενα συμβαίνειν βούλεσθαι κρίνειν φαίης ἂν ταῦθ' ἄτερ ὁρά; ΠΡΩ. Φαίην ἂν. ΣΩ. Οὐκοῦν τὸ μετὰ τοῦτο αὐτὸς αὐτὸν οὕτως ἀνέροισ' ἂν ᾔδε; ΠΡΩ. Πῶς; ΣΩ. Τί ποτ' ἄρ' ἔστι τὸ παρὰ τὴν πέτραν τοῦθ' ἑστάναι φανταζόμενον ὑπὸ τινὶ δένδρῳ; ταῦτ' εἶπεῖν ἂν τις πρὸς ἑαυτὸν δοκεῖ σοι, τοιαῦτ' ἄττα κατιδὼν φαντασθέντα αὐτῷ ποτε; ΠΡΩ. Τί μήν; ΣΩ. Ἄρ' οὐν μετὰ ταῦτα ὁ τοιοῦτος ὡς ἀποκρινόμενος ἂν πρὸς αὐτὸν εἴποι τοῦτο, ὡς ἔστιν ἄνθρωπος, ἐπιτυχῶς εἰπὼν;

Сократ. Часто, коли людина роздивляється щось побачене здалеку й не зовсім чітко – ти погодишся, що вона бажає краще розпізнати оте, що вона бачить?

Протарх. Гадаю, так.

Сократ. Хіба ж не питає вона себе після цього про таке?

Протарх. Яке?

Сократ. «Що ж то таке видається, що стоїть під деревом, біля тієї скелі?» Хіба ти не вважаєш, що вона сказала б це собі, коли б їй побачилося таке видіння?

Протарх. Безумовно.

Сократ. Тож якби після цього вона сказала сама собі, буцімто розпізнала, що то людина, хіба б не сказала вона цього навмання?

Платон, *Філеб*, 38 с–d.

SOCRATE — *Un homme qui aperçoit de loin des objets sans les voir très nettement sera porté, tu en conviens, à vouloir distinguer ce qu'il aperçoit?*

PROTARQUE — *J'en conviens.*

SOCRATE — *Ne se posera-t-il pas alors une question comme celle-ci?*

PROTARQUE — *Laquelle?*

SOCRATE — *«Que peut donc bien être, ce qui m'apparaît derrière ce roc, debout sous un arbre?» N'est-ce pas ce que se demandera quelqu'un aux yeux de qui s'offrent éventuellement de telles apparences?*

PROTARQUE — *Sans aucun doute.*

SOCRATE — *Après quoi, se répendant à lui-même, il pourra dire: «C'est un homme», et tombera juste?*

Platon, *Philèbe*, 38 c-d, trad. fr. A. Diès, Les Belles Lettres, «CUF», 1941.

Аристотель пише:

οὐδὲ λέγομεν, ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἀνθρώπος, ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα πότερον ἀληθῆς ἢ ψευδῆς.

Ми не говоримо, коли пильно звертаємося до відчутного, що «нам видається, [ніби] це людина»; радше вже [ми так говоримо], коли не відчуваємо ясно, правильно це чи хибно.

Аристотель, *Про душу*, 428a 12–15.

Nous ne disons pas, quand nous exerçons avec précision notre activité sensorielle sur l'objet sensible, que «cela nous paraît être l'image d'un homme»; mais c'est bien plutôt quand nous ne sentons pas avec précision; et c'est alors qu'elle est vraie ou qu'elle est fausse.

Aristote, *De l'âme*, 38 c-d, II, 3, 428a 12–15, trad. fr. E. Barbotin, Les Belles Lettres, «CUF», 1966.

Про стоїків ми читаємо:

Χρύσιππος διαφέρειν ἀλλήλων φησὶ τέτταρα ταῦτα. [φαντασία φανταστὸν φανταστικὸν φάντασμα] (...) <Φανταστὸν> δὲ τὸ ποιοῦν τὴν φαντασίαν (...) <Φανταστικὸν> δὲ ἐστὶ διάκενος ἔλκυσις, πάθος ἐν τῇ ψυχῇ ἀπ' οὐδενὸς φανταστοῦ γινόμενον (...) <Φάντασμα> δὲ ἐστὶν ἐφ' ὃ ἐλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἔλκυσις.

Хризип розрізняє оці чотири: [фантазія, фантастон «нафантазоване, уявлене», фантастикон «здатність фантазувати/уявляти», фантасма «видіння»]. (...) Фантастон [звичний фр. пер. – *objet représenté* «репрезентований об'єкт»] є тим, що створює фантазію [фр. *représentation* «репрезентація»]. (...) Фантастикон [звичний фр. пер. – *imagination* або *imaginaire* «виображення, виображене»] є марним притягненням, порухом, що виникає в душі без жодного «фантастона» (...) Фантасма [фр. *objet imaginaire* «виображений об'єкт»] є тим, до чого ми притягуємося згідно з марно притягнутим «фантастикомом».

Aetius, IV, 12, 1–5 [той самий текст: Pseudo-Plutarchus, *Placita philosophorum*, 900d7–e11; ed. J. Mau, in: *Plutarchi moralia*, vol. 5.2.1, Leipzig, Teubner, 1971].

[*Chrysippe dit qu'il faut distinguer phantasia, phantaston, phantastikon et phantasma*]... *Le phantaston c'est ce qui produit la phantasia ... Le phantastikon est un mouvement vain, une affection qui se produit dans l'âme sans qu'aucun phantaston ne l'ait engendré... Le phantasma est ce vers quoi nous sommes attirés dans ce mouvement vain du phantastikon.*

Ситуація, описана Платоном, чітко відсилає до того, що являється для Х чи Y як те чи це, причому за присутності об'єкта. Отже, йдеться про умови сприйняття, які визначають істинність чи хибність того, що нам видається, а тому було б щонайменше облудою перекладати тут φαίνεται як *j'imagine* «я уявляю», як це зробив Дієс у своєму перекладі «Софіста», 264a (Les Belles Lettres, «CUF», 1925).

Так само, коли Аристотель, готуючись критикувати Платонове визначення φαντασία як суміші відчуття й гадки, майже цитує Філеб, коли йому йдеться про розрізнення φαντασία та відчуття, Барботен добре відчув необхідність передати φαίνεται як *paraît* «видається», і все ж вважив за необхідне додати *l'image* «образ», що зіпсувало всю картину. Фразу в лапках у тексті Аристотеля, яка вочевидь є алюзією на цитований вище фрагмент Філеба, радше вже слід було б перекласти як *cela nous paraît être un homme* «це видається нам людиною», оскільки йдеться про самий об'єкт, що видається таким чи таким, і що кращими є умови його сприйняття, то кращим є його явлення.

Нарешті, стоїки вдалися до перерозподілу термінів і відідали φάντασμα від φαντασία, розтлумачивши перше з них як носія ілюзії. Тим не менше, перевертаючи в особливий спосіб цю ситуацію, цей крок можна розтлумачити і як прояв нового розуміння «виображення» як творчої активності, що засвідчують Псевдо-Лонгін чи Філострат: видіння Ореста, які у стоїків завжди асоціювалися з φαντάσματα, що є плодом φανταστικόν (пор. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII, 170, 244, 249; VIII, 63, 67), перетворилися на достеменну модель літературної творчості. Так, Еврипід, побачивши Ериній, спромігся дати нам побачити те, що він собі «уявив» (ἐφαντάσθη) (*Про піднесене*, XV, 2).

Отже, хоча у Платона й Аристотеля те, що являється завдяки фантасіа, може бути сумнівним, все ж не можна цілком зводити фантасіа до цього аспекту. Це цілком очевидно у стоїків, але це так само справедливо й для Аристотеля, у якого спектр фантасіата поширюється від істинних і необхідних для мислення до хибних чи ілюзорних, як-от сновидіння чи галюцинації, а також до всіх ситуацій ускладненого сприйняття, не оминаючи й фантасіата, задіяні в локальному русі, коли роль фантасіа полягає в забезпеченні того, щоб певний об'єкт «видався» мені бажаним, і через це я зрушив убик нього. Зрештою різниця, що радикально відділяє Аристотеля від Платона у питанні про вірогідність фантасіа, полягає в акцентованій Аристотелем довільності, яка служить критерієм розрізнення фантасіа та судження: приміром, Сонце видається (φαίνεται) мені таким, що його розмір дорівнює розміру ступні, але це не приводить мене до думки, що його розмір менший за розмір Землі (*Про душу* 428b 3–5). Тому Аристотель постійно пов'язує фантасіа з безособовим φαίνεται «видається», уточнюючи, що ці терміни слід сприймати в їхньому власному, а не похідному (в словнику Аристотеля, «метафоричному») сенсі. Справді, φαίνεται може вживатися в греці на позначення безпосередньо того, що «являється» й стосується «явленого» завдяки фантасіа (для Аристотеля це власний сенс слова), або ж на позначення того, що «видається» завдяки чомусь іншому, як-от відчуттю чи думці (це для Аристотеля похідний сенс слова). Інакше кажучи, з грецьким φαίνεται складається така ж ситуація, як і з французьким *il apparaît*, яке може позначати і те, що випливає з міркування, і те, що просто «видається» (найцікавіше, що й сам Аристотель не цурався такого слововжитку – приміром, у *Про душу* 433a 9–10, де φαίνεται позначає висновок з міркування... яке апелює до фантасіа!) [Φαίνεται δὲ γὰρ δύο ταῦτα κινουῦντα, ἢ ὀρεξίς ἢ νοῦς, εἴ τις τὴν φαντασίαν τιθεῖν ὡς νόησιν τινα «Отже, видається, що рухають дві {здатності}, прагнення й ум, якщо встановити, що фантазія подібна до {умоглядного} міркування»]. Саме в цьому сенсі слід розуміти й такий вислів: εἰ δὴ ἐστὶν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φαντασά τι ἡμῖν γίγνεσθαι καὶ μὴ εἶ τι κατὰ μεταφορᾶν λέγομεν «Якщо фантазія є тим, через що, як ми говоримо, в нас виникають видіння, й говоримо про це не метафорично...» (*Про душу*, 428a 1–2), де Аристотель просто уточнює, що назви фантасіа заслуговує лише те, що являється

завдяки фантасіа – всупереч думці Платона та повсякденному слововжитку, де слово фантасіа могло означати все, що являється чи видається через дію відчуття, гадки чи думки.

III. ЯВЛЯТИСЯ КОМУСЬ... ЯК...

Отже, «видається», що, позаяк фантасіа наперед відсилає до того, що являється, а те, що явилось, може бути істинним чи хибним (попри перестановку термінів, стоїки в цьому плані не вигадали нічого нового), не слід плутати фантасіа із сучасним французьким *imagination*, недоречність якого полягає ще й у тому, що воно наголошує на активності суб'єкта, тоді як у грецькій мові йдеться радше про пасивне сприйняття. Кращим вибором для французької є *représentation*, але й це слово має недолік, бо робить наголос на тому, що представляє ніби «наново» те, що безумовно могло мати місце, але не конче мало місце; звідси часто вживане в багатьох мовах написання з дужками: *(re)présentation* «(ре)презентація». Усе це є незадовільним, бо слід насамперед відтворити зв'язок φαίνομαι і φαντάζομαι, зберігаючи при цьому ті самі корені для перекладу φαντασά, φανταστόν «уявне» та φανταστικόν «здатність уявляти», не забуваючи водночас і про ментальні образи (картинні чи ні) та прості явлення, образи сновидінь і галюцинації, а також інші привиди чи примари (найменший серед парадоксів полягає в тому, чи справді слово, що походить від іменника, який позначає світло, може взагалі означати «примару» [фр. *ombre* – «тінь, темрява, видимість, примара»]).

Те, що греки розуміли під фантасіа, французькою, безумовно, найлегше окреслити за допомогою *apparaître* «являтися, з'являтися, проявлятися, виявлятися». Як мінімум, це слово має ту перевагу, що воно не пов'язане зі зневажливою оцінкою видимості. По суті, не маючи наразі потреби звертатися до Вітгенштайна та його *seeing as* «бачення як...», оскільки Платон вже забезпечив нас відповідними засобами, ми мусимо розуміти фантасіа, що містить декілька фантасіа, яким вона дає змогу з'явитися, як структуру подвійного доповнення (*une structure à double complément*), яка зумовлює такий факт: щось, хоч би чим воно було, являється для X чи Y як те чи це.

♦ Див. вставку 3.

Жан-Луї ЛАБАР'ЄР

3

Нова поява «фантазму» в словнику психоаналізу

Вважається, що слово *fantasme*, [наново] введене в сучасну французьку мову перекладачами Фроїда, передає німецьке *Phantasie*, себто ідею продуктів виображення, за допомоги яких людина прагне уникнути впливів реальності (як-от денні марення) і які часто формуються в тісному зв'язку із безсвідомим. Таким чином, цей іменник, разом із відповідним прикметником *fantasmatique*, відновився в словнику психоаналізу й сьогодні широко вживається в повсякденній мові. Хоча цей термін епізодично вживався від 1836 року в медицині в сенсі візуальної галюцинації й занотований у словнику *Nouveau Larousse illustré* (1906) із коротким визначенням *Chimère qu'on se forme dans l'esprit* «химера, що формується в розумі», він знову зникає у восьмому виданні «Загального словника французької мови»

(Adolphe Hatzfeld, Arsène Darmesteter et Antoine Thomas [Delagrave], *Dictionnaire général de la langue française*, 1926).

Виринувши на поверхню в психоаналітичній франкомовній літературі упродовж першої третини ХХ ст., слово *fantasme* у повсякденній мові відновило стійкий зв'язок із латинським *phantasma*, запізнілою транслітерацією відповідного грецького слова, що мало сенс образу, який постає в розумі внаслідок якогось надзвичайного явища, й було пов'язане з *φαντασία*; останній термін спершу позначав ментальну операцію, яка супроводжує подібний образ, а згодом лише «примару» чи «привид». У говірці часів Римської імперії слово *phantasma* набуло форми *phantauma*, що було пов'язане з іонійським *φαντάυμα* та массалійським *φανταῦμα*. Це слово південного походження, *phantauma*, від XII ст. виникло знов у формі старофранцузького *fantosme*, що мало значення «особисте видіння іншого світу», «привид», а також «ілюзія» та «мріяння». У романських мовах, а саме італійській та іспанській, *phantasma* чітко утримало це подвійне значення – насамперед примара, але також і ментальний образ – тоді як у французькій мові довго утримувалися два середньовічних терміни, *fantosme* і *fantasie*, аби позначити в першому разі надзвичайне видіння, а в другому – здатність виображення.

У німецькій мові ці два останніх слова з'являються у вигляді слів *Phantome* («привид»); у ширшому значенні загалом «оманний образ, ілюзія») та *Phantasie* «фантазія». Фройд широко застосовував у своїх творах саме цей останній термін, *Phantasie*, що спонукало перших французьких психоаналітиків перекласти його новим чи відновленим у їхній мові словом *fantasme*. Між тим, слід зауважити, що *Phantasie* позначає не стільки здатність виображення (*Einbildungskraft*), скільки уявний світ і сукупність його змістів, а також творчу активність сновидінь, образів та видінь, яким віддається розум, і процес якої виражається дієсловом *fantasieren* «фантазувати» (субстантивованим у формі *das Fantasieren* «фантазування»). Таким чином, як зазначили Лапланш і Понталіс у «Словнику психоаналізу» (Laplanche, Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*), французьке *fantasme* «не цілком відповідає німецькому терміну (*die Phantasie*), оскільки його значення є вужчим. Воно позначає якийсь конкретний уявний витвір, а не світ фантазмів і не активність виображення загалом». І все ж, якщо право громадянства французькому *fantasme* було справді надане психоаналізом – хоча у його межах це поняття має більш обмежений сенс, ніж німецьке *Phantasie*, – відповідне поняття поширилося в межах цієї наукової дисципліни на різні рівні чи модальності (первинний фантазм, фантазм спокуси, свідомий фантазм, несвідомий фантазм, «сімейний роман» [за Фройдом, система фантазій дитини, що формуються в процесі її поступового відокремлення від батьків] тощо), що їх ми отримали від Фрейда, Юнга, Лакана чи Мелані Кляйн. Сьогодні ж ужиток слова *fantasme* великою мірою вийшов за межі психоаналізу, в середовищі якого він народився на початку ХХ ст.

У французькій і особливо в англійській мові слова *fantasme* чи *fantasy* інколи вживаються в написанні *phantasme* та *phantasy*, причому школа Кляйн – здається, невдало – вбачає в цьому можливість термінологічно розрізнити фантазми несвідомі (*phantasy*) та свідомі (*fantasy*). Незалежно від цього тлумачення, британські видавці повного зібрання творів Фрейда, які загалом зробили вибір на користь варіанта *phantasy*, так обґрунтували, не без плутанини в термінах, розрізнення між цими двома орфограмами:

Слово *phantasy* прийняте тут на підставі таких міркувань в *Oxford Dictionary*: «У модерному слововжитку терміни *fantasy* і *phantasy*, попри їхню фонетичну тотожність та їхню етимологію, тяжіють до сприйняття їх як різних сутностей: панівним смислом першого є «забаганка, примха, вибрики», а другого – «виображення чи уявлення в стані галюцинації». Відтак, *phantasy* буде тлумачитися тут у технічному сенсі цікавого явища психіки. Однак у певних доречних випадках може вживатися також і слово *fantasy*.

Freud, *Standard Edition*, I, p. XXIV (з фр. пер.).

Отже, на відміну від їхніх французьких колег (для яких *fantasme* і *phantasme* мають однаковий сенс), а також і колег з Італії (які вживають лише *fantasia* чи *fantasma*) та Іспанії (які також застосовують *fantasia*), англосаксонські психоаналітики начебто вбачають реальну різницю між *fantasy* та *phantasy*, вважаючи другий термін, завдяки його написанню, ближчим до німецького *Phantasie*; отже, на їхній погляд, він є більш адекватним відповідному концепту фрейдистського словника.

Шарль БАЛАДЬЄ

БІБЛІОГРАФІЯ

ARMISEN Mireille, «La notion d'imagination chez les Anciens», *Pallas*, n° 15, 1979, p. 11–51; n° 16, 1980, p. 3–37.

BUNDY Murray Wright, *The Theory of Imagination in Classical and Medieval Thought*, Urbana, University of Illinois, 1927.

COCKING John M., *Imagination: A Study in the History of Ideas*, London, Routledge, 1991.

FATTORI Marta e BIANCHI Massimo Luigi (ed.), *Phantasia-Imaginatio*, Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1988.

FREUD Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 vol., London, Hogarth Press, 1953–1966.

HOBBS Thomas, *Léviathan*, trad. fr. F. Tricaud, Sirey, 1971; укр. пер. Гобс Т. *Левіафан* / Пер. Р. Димерця та ін. – К.: Дух і Літера, 2000.

IMBERT Claude, «Théorie de la représentation et doctrine logique dans le stoïcisme ancien», in J. BRUNSCHWIG, *Les Stoïciens et leur logique*, Vrin, 1978.

LABARRIÈRE Jean-Louis, «De la "nature phantastique" des animaux chez les Stoïciens», in J. BRUNSCHWIG et M. NUSSBAUM, *Passions & Perceptions*, Cambridge UP, 1993, p. 225–249.

– «Des deux introductions de la phantasia dans le De anima, III, 3», *Kairos*, n° 9, 1977, p. 141–168.

– «Jamais l'âme ne pense sans phantasme», in P.-M. MOREL, *Aristote et la notion de nature*, PU de Bordeaux, 1997, p. 149–179.

LABARRIÈRE Jean-Louis (dir.), «Aristote – Sur l'imagination», *Les Études philosophiques*, 1, 1977.

LYCOS Kemon, «Aristotle and Plato on "Appearing"», *Mind*, n° 73, 1964, p. 496–514.

MANIERI Alessandra, *L'Immagine Poetica nella Teoria degli Antichi*, Pisa–Rome, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998.

MODRAK Deborah K. W., «Fantasia Reconsidered», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n° 68, 1968, p. 47–69.

NUSSBAUM Martha C., *Aristotle's De motu animalium* (Essay 5: «The Role of Phantasia in Aristotle's Explanation of Action», p. 221–269), Princeton UP, 1978.

SCHOFIELD Malcolm, «Aristotle on the Imagination», in G.E.R. LLOYD et G.E.L. OWEN (ed.), *Aristotle on Mind and the Senses* [Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum, Cambridge, 27 Aug –4 Sep 1975], Cambridge UP, 1978, p. 99–141, reprinted in J. BARNES, M. SCHOFIELD et R. SORABJI (ed.), *Articles on Aristotle 4, Psychology and Aesthetics*, London, Duckworth, 1979, p. 103–132.

VERNANT Jean-Pierre, «Image et Apparence dans la théorie platonicienne de la Mimésis», *Journal de*

psychologie, 1975/2, repris sous le titre «Naissance d'images», in *Religions, histoires, raisons*, Maspero, 1979, p. 105–137.

WATSON Gerard, *Phantasia in Classical Thought*, Typeset by Officina Typographica, POB 36, Galway–Clódoíri Lurgan–Indreabhán, Galway UP, 1988.

WEDIN Michael V., *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, Yale UP, 1988.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bertrand et LAGACHE Daniel (dir.), *Vocabulaire de la psychanalyse*, PUF, 1967, rééd. «Quadrige», 1998.

Переклад Олексія Панича

За редакції Дарини Морозової та Юрія Вестеля

SENSUS COMMUNIS [лат.] – укр. спільне чуття

фр. *sens commun*

► SENS COMMUN, та ÂME, COMMON SENSE, ENTENDEMENT, IMAGINATION [PHANTASIA], ІНТЕЛЕКТ, INTELLECTUS, INTENTION, JE, ПАМ'ЯТЬ, ПЕРЦЕПЦІЯ, SENS, VÉRITÉ

Зміст схоластичного поняття *sensus communis* загалом визначений середньовічним латинським перекладом трактату Авіценни «Книга зцілення», одну з частин якого Авіценна присвятив викладу трактату Аристотеля «Про душу» (Пері ψυχής). Тож його зміст визначається в контексті Авіценнової п'ятичленною класифікації внутрішніх чуттів, які всі мають мозкову локалізацію й позначаються як (а) *sensus communis*, (б) виображення [лат. *imaginatio*; фактично йдеться про «образну пам'ять», себто пам'ять про отримані образи та здатність їх відтворювати. – О. П.], (в) уява (у тварин) чи пізнання (у людей) [на відміну від попереднього чуття, тут йдеться про здатність поєднувати образи, сформовані виображенням. – О. П.], (г) оцінювання [лат. *estimatio*], (д) [інтелектуальна] пам'ять.

Введення *sensus communis*, себто відповідної здатності, до класифікації внутрішніх чуттів не є абсолютною новачією Авіценни (попри думку, яку висловлює Н. А. Wolfson, *The Internal Senses in Latin, Arabic and Hebrew Philosophic Texts*, Harvard Theological Review, 28, 1935). Насправді ще Аль-Фарабі в трактаті «Про погляди громадян добродісного міста» розрізняв первинну чуттєву здатність, «у якій поєднуються сприйняття п'яти [зовнішніх] чуттів, – так, ніби

ці п'ять чуттів її попереджують, і ніби вони її інформують, відповідаючи кожен за певний різновид інформації від одної з парин», і здатність до виображення, «яка утримує відчуття, коли вони зникають у чуттях, судить про ці відчуття, має над ними повну владу, від'єднує їх одне від одного і їх комбінує» (cf. Al-Fārābī, *Traité des opinions des habitants de la cité idéale*, trad. fr. T. Sabri, Paris, Vrin, «Études musulmanes», XXXI, 1990, p. 82) [з фр. пер.]. Проте, позаяк цей твір Аль-Фарабі не був відомим на Заході, все ж таки саме й лише Авіценна повідомив латиномовним авторам так званий «перипатетичний» поділ п'яти пізнавальних здатностей.

Розрізнення п'яти пізнавальних здатностей, або внутрішніх чуттів, зумовлюється більш глибоким протиставленням *forma sensibilis* «відчутної форми» та *intentio sensibilium* «інтенції відчутного» (пор. Avicenne, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, I, 5, éd. crit. de la trad. latine médiévale S. Van Riet, Livres I–III, p. 85). Це розрізнення передбачає, що зовнішнє чи внутрішнє чуття має, по суті, два об'єкти сприйняття: (1) форми (приклад, коли ягня сприймає загрозу, яку дає нього становить вовк, цей загрозливий характер, що не сприймається зовнішніми чуттями, є «інтенцією» (*intentio, ma'nā*) вовка, відмінною від його форми, яка викликає в ягнят спонтанне прагнення втекти чи сховатися.

«Спільне чуття» є першим з-поміж п'яти внутрішніх чуттів. У четвертому розділі першої книги свого трактату Авіценна показово називає його «здатність *banṭāsīā*, себто спільне чуття», але далі, в спеціальному описі в першому розділі четвертої книги, він говорить вже тільки про «спільне чуття». Слово *banṭāsīā* – це відтворення грецького *φαντασία*, і цей термін може спантеличити, оскільки «спільне чуття» Авіценни є, по суті, сприйняттям, а точніше, «централізацією даних різних відчуттів» – як це вдало сформулював Ж. Вербеке (G. Verbeke, «Introduction sur la doctrine psychologique d' Avicenne», in *Liber de anima...*, op. cit., p. 49*–59*). Згідно з власним визначенням Авіценни, функцією «спільного чуття» є насамперед «сприйняття всіх форм, які в ньому відбиваються і які йому передають п'ять [зовнішніх] чуттів». Однак це не єдина його функція. «Спільне чуття» для Авіценни є не лише спроможністю «одночасно схоплювати об'єкти різних чуттєвих здатностей» (побіжно зауважмо, що це формулювання посилається на здатності спостережен-

ня – див., наприклад, у Аристотеля у *Про душу*, 425b 1 про те, що ми подсколи одночасно сприймаємо в одному різне, як-от у жовчі [сприймаємо водночас] гірке і жовте), а й «принципом, з якого виходять згадані чуттєві здатності» (III, 8) й «до якого вони потім повертаються зі своєю здобиччю» (V, 8). Насамперед «спільне чуття» відіграє роль, яку ми, за відсутності кращого терміна, називаємо «перетворенням» відчуттів на сприйняття – роль, цілковито відмінну від ролі наступної здатності, виображення (лат. *imaginatio*, араб. *khayāl*), яке «втримує те, що спільне чуття [постійно] отримує від якогось із [п'яти зовнішніх] чуттів і залишає в собі після зникнення його відчутного (*retinens quod recepit sensus communis a quinque sensibus et remanet in ea post remotionem sensibilium*)». «Форма» прямої лінії, прокресленої падінням краплі дощу, будучи витвором виображення, є наслідком утримання того, що схоплюється спільним чуттям і зовнішнім чуттям, наслідком «формування» цих двох складових, уявної (у сенсі *φαντασία*) та реальної. Ось чому виображення, що втримує чуттєві образи [образна пам'ять], також зветься *formans, vis formans* та *virtus formalis* «те, що формує; формувальна сила; формальна здатність» (*al-muṣawwira*). «Спільне чуття» та виображення, що «втримує» і «формує», є анатомічно відмінними між собою: спільне чуття локалізоване в першій впадині мозку, а виображення – на краю переднього шлуночка. Виображення не слід плутати з уявою – третім внутрішнім чуттям, *al-mutakhayyila*, яке у людини зветься (*vis*) *cogitativa* «пізнавальна сила» (*al-quwwat al-mufakkira*). Роль цієї пізнавальної спроможності (див. вставку 2, «Cogitative», в ІНТЕНЦІЯ) чи здатності уявляти полягає в тому, щоб роз'єднувати чи з'єднувати образи, втримані виображенням, розділяти чи складати ці образи; ця здатність локалізована в центральній впадині мозку, *ubi est vermīs* «де міститься черв'ячок [мозочок]». Далі йде здатність оцінювання, розташована на краю центральної впадини мозку, яка має своїм об'єктом *intentiones*, що не сприймаються безпосередньо зовнішніми чуттями. Пам'ять, розташована у задній впадині мозку, виконує ту саму функцію втримання результатів оцінювання, яку виображення виконує стосовно результатів спільного чуття. Варто зазначити, що ця система пізнавальних функцій чи внутрішніх чуттів зовсім не враховує процес інтелектуального пізнання.

♦ Див. вставку 1.

Ален де ЛІБЕРА

Переклад Олексія Панича
За редакції Віктора Котусенка

1

«Спільне чуття», «відчуття» та «сприйняття» у Авіценні

У «Книзі про душу» (*Liber de anima*), I, 5, éd. S. Van Riet, книги I–III, р. 88, 34 – 89, 40, Авіценна пояснює роль спільного чуття в перетворенні відчуття на сприйняття. Візьмімо, наприклад, краплю води, яка в падінні позначає пряму лінію. Зовнішнє чуття (зір) відбиває в собі «форму того, що перед-стоїть [стоїть перед ним]», але це відбите виглядає «як крапка, а не як лінія». Таким чином, зовнішнє чуття не сприймає лінії, «позначеної» падінням краплі: у момент t воно охоплює лише позицію, яку ця крапля займає в t : воно «не бачить її двічі [одночасно], а [лише] бачить її там, де вона є (*non videt eam bis, sed videt eam ubi est*)». Саме тут і настає черга «спільного чуття»: у певний момент [= t], коли форма краплі (передана зором) відбивається у спільному чутті й розташовується в ньому, але до того, як форма (розташована в спільному чутті) цілком зникає, діють дві здатності одночасно: зовнішнє чуття охоплює краплю води там, де вона є (*ubi est*), а спільне чуття сприймає її «ніби вона була там, де була, й [водночас] ніби вона була там, де є [зараз]» (*quasi esset illic ubi fuit et quasi esset illic ubi est*), і в такий спосіб «бачить пряму лінію» (*et videt distensionem ... rectam*).

До цього опису додамо два зауваження. Спільне чуття не сприймає річ, де вона є, – це справа зовнішнього чуття. Те, що охоплює спільне чуття, не є реальним, а належить до царини *bantāsīā*. Спільне чуття охоплює рух, тобто те, що стосується речі, *ніби* вона перебуває у двох різних місцях одночасно – те, в якому вона була, і те, в якому вона зараз є. Оскільки форми зовнішнього чуття змінюють одна одну в спільному чутті, а форми спільного чуття, своєю чергою, також змінюють одна одну, потрібна певна мить, щоб сприйняти дві форми, втримати їх і зберегти, «коли річ вже зникла» – а це вже роль виображення, *imaginatio*.

БІБЛІОГРАФІЯ

AVICENNE, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, 2 vol., éd. crit. de la trad. latine médiévale S. Van Riet: *Livres I–III*, avec une «Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne» de G. Verbeke, Louvain-

Leyde, E. Peeters–E.J. Brill, 1972; *Livres IV–V*, Louvain-Leyde, Éd. orientalistes–E.J. Brill, 1968.

DAVIDSON Herbert Alan, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York–Oxford, Oxford UP, 1992.

III. МОВА, ЛОГІКА, СЕМІОТИКА

ЗНАК, СИМВОЛ

гр.	σήμα, σημεῖον, σύμβολον
лат.	signum, nota, symbolum
англ.	sign, symbol, index
нім.	Zeichen, Zeigen, Sinnbild, Symbol
фр.	signe, symbole

► ACTE DE LANGAGE, АНАЛОГІЯ, ПОРІВНЯННЯ, IMAGE, ІМПЛІКАЦІЯ, ЛОГОС, MERKMAL, МІМЕСИС, СЛОВО, NONSENSE, СЕМІОТИКА, SENS, SIGNIFIANT, SYNCATÉGORÈME, ТЕРМІН, УНІВЕРСАЛІ

Український словник, що історично сформувався довкола терміна «знак», є доволі розгалуженим, але лише частково впорядкованим, якщо виходити з філософських потреб. Тому в перекладі цієї статті (а також деяких інших, зокрема, статті ТЕРМІН) вжито деяких термінологічних новацій, базованих на аналізі наявних термінів та їхнього усталеного слововжитку.

Насамперед слід розрізнити менш численні похідні від слова «знак» з префіксами «по-» та «ви-» і ширшу групу похідних з префіксом «о-». Перша група (позначити, позначувати, позначати, позначення, позначка) характеризує найбільш «поверхові» стосунки між мовцем/знаком і тим, на що він вказує; власне, тут навряд чи можна казати про будь-що інше, крім самого факту вказування на щось чи відсилання до чогось із суто прагматичною метою. Навпаки, група похідних із префіксом «ви-» (визначати, визначувати, визначання, визначення) завжди передбачає більш істотний характер дії: це може бути пізнавальна процедура («розпізнавати», «розкривати сутність») або дія, що стосується каузальних стосунків з боку суб'єкта дії («встановлювати щось для якоїсь мети») чи об'єктивного процесу/явища («зумовлювати щось, бути причиною чогось»).

Група похідних із префіксом «о-», як здається, загалом розташована посередині між двома названими: ця група припускає такі стосунки мовця/знаку й того, на що він вказує, коли знак може (але не мусить) не лише вказувати, а й у певний спосіб змістовно характеризувати те, на що він вказує (прояснювати, служити засобом пізнання та розуміння). У словникових характеристиках базового для цієї групи дієслова «означати» одразу звертає на себе увагу те, що за цим дієсловом закріплено лише варіанти дії самого знаку, а не людини, що користується знаком. «Означати» тлумачиться як «мати значення», «мати важливе значення» або (як контекстуальний синонім) «визначати». Відповідно «означення» тлумачиться як дія, приписана тому, що «має значення», або як «пояснення смислу назви чи виразу» (тобто як пом'якшений варіант «визначення») – і також, звісно, як «другорядний член речення, що виражає певну ознаку/властивість предмета». Водночас слова «означити»/«означувати» тлумачаться словниками як маловживані й тотожні за змістом з дієсловами «позначати» чи «визначати» (це ще одне свідчення «перехідного» характеру групи з префіксом «о-», порівняно з групами з префіксами «по-» та «ви-»). З іншого боку, в професійному логіко-семіотичному слововжитку міцно закріпилася пара «означник/означене» (або: «означник/означуване»), яка так само характеризує той «серединний» рівень стосунків між знаком і тим, на що він вказує, який є глибшим (чи принаймні більш сталим) за «позначку», але явно менш глибинним за «визначення».

Чого бракує в цьому розмаїтті? Досвід перекладу статей «Європейського словника» лінгво-семіотичної групи показав, що бракує насамперед двох значень:

- (1) узагальненого вказування на відношення між означником та означеним, і
- (2) узагальненого вказування на дію суб'єкта/мовця, яка за глибиною стосунків між вживаним

ним знаком і тим, на що він вказує, відповідає – умовно кажучи – рівню префікса «о-», але не префіксів «ви-» чи «по-».

Для розв'язання першої проблеми в перекладі цієї та інших статей вводиться неологізм «означання», зокрема, у складі неодноразово вжитого в тексті словосполучення «відношення означання» (тобто відношення між означником та означеним).

Для розв'язання другої проблеми вводиться додаткове значення дієслів «означити»/«означувати» (мовець, «означуючи» децо, встановлює для знаку рівень означання, що є глибшим за позначку і менш глибоким за визначення). Відповідно додатковим значенням наділяється й іменник «означення» – як цойно окреслена дія суб'єкта/мовця (якою, власне, й зумовлюється відповідна дія, приписувана знаку, що має значення). Іменник «означування» в поодиноких випадках вживається як близький за змістом до «означення», але з додатковим наголосом на процесуальності. (О.П.).

Поняття «знак», як і «сущє» чи «річ», охоплює велику кількість царин. Зокрема, в Августинівській перспективі кожен знак є насамперед річчю, але річ не обов'язково є знаком, хоча вона завжди, до певної міри, може ним стати (De doctrina christiana, I, 2, 2): саме таким чином, наприклад, події, описані в Старому Завіті, res gestae [події, що здійснилися], стають для християн «знаками» Нового Завіту (De doctrina christiana, III, 22-23). Отже, «знак» є знаряддям широкого застосування, яке тісно переплітається з тим, що певним чином з нього походить: по-різному розтлумачене значення, вкорінене в пліні історії чи вмотивоване ним. Однією з найбільш проблематичних складових мережі, що охоплює різні мови, є розмежування відповідних царин «знаку» та «символу» – від вихідного розрізнення σημεῖον та σύμβολον в грецькій мові й до німецького утворення Sinnbild (буквально «смыслеобраз», де в Sinn також відчутний вимір «чуттєвого»), вжитого, зокрема, Е. Кассирером на позначення «символу» як того, що забезпечує перехід від образу до смислу.

Утім, ці різноманітні мережі можна виявити лише через розкриття певних змін латинського (і навіть неолатинського) signum, які сполучили «знак» із «терміном» – зокрема, через вільне протиставлення «категоремі» та «синкатегоремі», – і на певній стадії розвитку середньовічної логіки наділили слово signum тим значенням, для якого сьогодні вживається слово «квантор». Між середньовічним «знаком (кількості)» та сучасним «символом квантифікації» існує певний зв'язок, хоча він важить менше, ніж окреслення поєднаних ними сукупностей смислів. Тут знаходимо основу, яка дає змогу, почавши з поштовху Аристотеля, дістатися – крізь внесок стоїчної школи і пов'язані з ним викривлення – великих опозицій, сформованих за часів середньовіччя довкола кількох полярностей, пов'язаних або з джерелами (Аристотель проти Августина), або з тими концептуальними структурами, які вони відтворюють чи пропонують цілковито переробити (як-от розрізнення між природними та умовними знаками, а також менш помітне розрізнення всередині самого «знаку» між «знаком чогось» і «знаком для чогось», де експліцитно тематизується «міжособистісний вимір» знаку).

I. ГРЕЦЬКИЙ СЛОВНИК ЗНАКУ: ДЕКІЛЬКА ПРОБЛЕМНИХ ВУЗЛІВ

A. Σῆμα та σύμβολον

Гомер і Гесіод не вживали слова σημεῖον, але вживали два інші слова, σῆμα та σύμβολον, які можна також перекласти як «знак», але в яких особливий наголос припадає на конкретний смисл та суспільний ужиток.

Слово σῆμα, від якого пішли і σημεῖον (власне «знак»), і σημαίνειν («означати, позначати, виявляти, вказувати» – див. SENS), означає знак як «сигнал» (наприклад, сигнал для початку битви – Одиссея, XXI, 231, або як надіслана богами передвістя – Одиссея, XX, 111), як «орієнтир» (знак, що залишив собі Одиссей, щоб віднайти зворотний шлях вночі – Іліада, X, 466; позначки відстані та межі – Одиссея, VIII, 192), і, більш узагальнено, як «прикмету», що гарантує достеменність особистості чи послання (наприклад, позначка, котру залишає кожний воїн на своєму жеребі – Іліада, VII, 189; згубні позначки на таблиці Беллерофонта – перші сліди письма? – Іліада, VI, 169-178; а також

відомі лише подружжю секретні ознаки їхнього шлюбного ліжка, зробленого з укоріненого пня маслини – Одиссея, XXIII, 202). Понад усе інше, це знак, за яким упізнають поховання («могильний пагорб» – Одиссея, II, 222 чи XI, 75), причому тут виникає гра слів σῆμα/σῆμα (тіло/могила), яку можна знайти у різних фрагментах, від Орфея (Die Fragmente der Vorsokratiker [надалі DK], B 3) до Філолая (DK, B 14). Зв'язок між сигналом та означанням безумовно з'являється в «Поемі» Парменіда в момент встановлення тотожності сущого, разом з описом σῆματα (VIII, 2) – «ознак» на шляху [того, що] «Є», які виявляються не чим іншим, як предикатами сущого, що розкриває себе – настільки ж семантиками, як і семами (ненароджене, нетліне, цільне, єдине, тривке тощо) (див. ESTI). Σῆμα вказує на децо інше, ніж воно саме, і позначає це інше більш-менш постійним та природним чином, отже, залишаючи простір для тлумачення.

Значення слова σύμβολον, що походить від συμβάλλω (буквально «кидати разом»; саме останнє слово тут слід підкреслити найбільше), є набагато більш визначеним. Σύμβολον також означає «прик-

мету», але від початку має цілком матеріальне значення частин надп'яркової (таранної) кістки, а також будь-якого розділеного надвоє об'єкта, коли з'єднання його частин засвідчує давно усталені стосунки: зокрема, між членами подружжя (Єврипід, *Медея*, 613), між підкинутою дитиною та її батьками (Єврипід, *Іон*, 1386), або між сторонами укладеної угоди. Крім того, *σύμβολον* означає жетон (табличку громадянина, пред'явлення якої давало право голосувати, отримувати винагороду, місце в театрі тощо), паспорт, квитанцію, запоруку, договір чи угоду. Таким чином, зв'язок між *σύμβολον* загалом та його матеріальними частинами також є видимою ознакою домовленості сторін, що уклали угоду.

Б. Σημεῖον

1. Поштовх від Аристотеля

У корпусі текстів грецької філософії можна знайти коріння двох проблемних вузлів, які стосуються поняття знаку і відношення означення (*signification*) і які пояснюють численні

варіації перекладу відповідної термінології, а також складність та взаємну несумісність повніших визначень. Перший вузол виникає доволі лагуча тлумачення перших речень першого розділу Аристотелевого твору «Про тлумачення» (*Περὶ ἑρμηνείας*) – канонічного тексту, який назавжди структурував для всієї [аристотелівської] традиції співвідношення між мовою (усною та письмовою), враженнями душі та речами, і при цьому, зокрема, визначив розрізнення між *σημεῖον* та *σύμβολον*. Другий стосується залагодження термінологічної несумісності у вченні стоїків, чия надзвичайно відпрацьована теорія знаку від найперших коментарів почала розмишати теорію Аристотеля, відкриваючи в концептах, принаймні на позір, більше безпосередньої сучасності (крім *σημεῖον* «знак», це були також *σημαίνον* «означник», *σημαίνόμενον* «означене, означуване», *λεκτόν* «виразне» [те, що може бути вираженням], *τυγχάνον* «референт» (див. SIGNIFICANT, II, «Lekton»)).

♦ Див. вставку 1.

1

Знак / символ / образ: великі можливості вибору в перекладі «Περὶ ἑρμηνείας» I, 16a 3-8.

Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ. καὶ ὡς περ οὐδὲ γράμματα πᾶσι τὰ αὐτὰ, οὐδὲ φωναὶ αἱ αὐταί· ὧν μὲντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων <πρώτων: Minio-Paluello, зазвичай – в усіх рукописах, крім одного / *Ἀριστοπιῦς* / – *πρώτως*>, ταῦτα πᾶσι παθημάτων τῆς ψυχῆς, καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα πράγματα ἤδη ταῦτα.

Ті, що у звуці/голосі, є символами вражень душі, а написане – [символами] того, що у звуці/голосі. І як літери не є тими самими у всіх [людей], так і звуки/голоси [у різних людей] не є тими самими. Але ті, знаками чого вони [звуки та літери] є насамперед, – враження душі – і ті речі, подобою яких є ці [враження], є тими самими у всіх.

Аристотель, *Про тлумачення*, 16a 3-8.

Перекладачам цього фрагмента доводиться мати справу з двома серіями відмінностей: по-перше, між, з одного боку, *τὰ ἐν τῇ φωνῇ* (буквально – «тими, що в голосі») і *τὰ γραφόμενα* («написаними»), а з іншого – *φωναί* («звуками голосу») і *γράμματα* («літерами»), і, по-друге й насамперед, також між *σύμβολον* («символом»), *σημεῖον* («знаком») та *ὁμοίωμα* («образом, подобою»). Дві принципові можливості тлумачення тут пов'язані з розумінням *πρώτων* чи *πρώτως*. Відповідно до першого тлумачення, яке майже одноставно підтримують грецькі, латинські, арабські та модерні перекладачі та коментатори, написані й вимовлені слова позначають, по-перше (*ὧν, πρώτων* чи *πρώτως*), враження душі і, по-друге, самі речі, що їх репрезентують ці враження. Цю версію приймають такі сучасні перекладачі, як Трико та Екрил:

Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images.

Звуки, вимовлені голосом, є символами станів душі, а написані слова – символами слів, вимовлених голосом. І як письмо не є тим самим у всіх людей, вимовлені слова також не є тими самими, хоча стани душі, безпосередніми знаками яких є ці вислови, є тотожними у всіх, як тотожними є також і речі, образами яких є ці стани.

Фр. переклад Tricot.

Екрил підтримує цю версію, але насамперед перекладає прислівник *πρώτως* («but what these are in the first place signs of – affections of the soul»); цей зміст можна віднайти незалежно від редакторського вибору:

Spoken sounds are symbols of affections in the soul, and written marks symbols of spoken sounds. But what these are in the first place signs of-affections of the soul—are the same for all; and what these affections are likenesses of—actual things—are also the same.

Вимовлені звуки є символами вражень в душі, а написані знаки – символами вимовлених звуків. Але те, знаками чого вони є насамперед, – душевні враження – є тими самими для всіх; і те, подобама чого є ці враження, – дійсні речі – є також тими самими.

Англ. переклад Ackrill.

Вимовлені слова є прямими знаками вражень і непрямими знаками речей – за посередництвом саме цих вражень. Значуще розрізнення, як підкреслює Аммоній, проходить між, з одного боку, речами та враженнями, які є тими самими у всіх, оскільки вони пов'язані природними відношеннями подоби, що їх ми не в змозі змінити, та, з іншого боку, звуками і літерами, які не є тими самими у всіх, як це доводить різниця мов, і які пов'язані між собою, а також із враженнями та речами умовними відношеннями означання. Водночас Аммоній не бачає принципової різниці між $\sigma\mu\epsilon\iota\omega\nu$ та $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$: звуки голосу, пише Аммоній у своєму «Коментарі до Пері $\epsilon\pi\iota\mu\eta\upsilon\epsilon\iota\varsigma$ Аристотеля» (19, 34), є $\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron$ καὶ $\sigma\mu\epsilon\iota\alpha$, «символи та <= себто> знаки» думок. Зрозуміло, що ця традиція наскрізна в перекладі Боеція, який пропонує примітки на кожному кроці; зрозуміло і те, що П'єр Обенк мав підстави пошкодувати щодо плінності Аристотелевої термінології (Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, PUF, 2 e éd. 1966, p. 109).

Друге таумачення, яке поширилося дуже нещодавно, хоча насправді воно може спиратися на певні коментарі Аммонія та Боеція (див. Kretzmann та Péripin), виходить із того, що в цих реченнях ідеться про два щільно поєднані описи мови: звуки голосу ($\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$, б) – людського, але й тваринного – є насамперед природними знаками (в цьому разі прислівник $\tau\acute{\rho}\omega\tau\omicron\varsigma$ стосується $\sigma\mu\eta\epsilon\iota\alpha$) душевних вражень, і лише через це, у випадку властивій людям членороздільної мови – а отже, й у вимірі різниці між мовами – стають умовними символами ($\sigma\upsilon\mu\beta\omicron\lambda\omicron$) цих вражень, так само як літери є умовними символами вимовлених звуків. Відповідно, переклад цього фрагмента постає чимось на зразок цього:

Mais il faut savoir que les sons émis par la voix sont des symboles des affections qui sont dans l'âme, et les traces que l'on écrit sont des symboles des sons émis par la voix. Et tout comme les lettres de l'écriture ne sont pas les mêmes pour tous les hommes, les émissions de voix ne sont pas non plus les mêmes; en revanche, ce dont ces sons émis par la voix sont en premier lieu des signes, c'est-à-dire les affections de l'âme, sont les mêmes chez tous, comme sont les mêmes déjà les choses à quoi ces affections ressemblent.

Але слід знати, що звуки, вимовлені голосом, є символами вражень, які є в душі, а накреслені риси є символами звуків, вимовлених голосом. І як літери письма не є тими самими у всіх людей, вимовляння голосом також не є тим самим; натомість те, знаками чого насамперед є звуки, вимовлені голосом, – себто враження душі – є тими самими у всіх, як тими самими є також речі, які нагадують ці враження.

Фр. переклад J. Péripin, *Symbola, Semeia, Homoiomata*, p.30, зі змінами.

Ця друга версія вочевидь посилена прагненням відтворити термінологічні відмінності, замість того, щоб їх згладжувати.

Утім, хоч би яким був наш остаточний переклад, загальний рух від *логосу* до душі й від душі до речей постає в кожному разі незмінним і парадигматичним. У найперших рядках «Про таумачення» розгортається та класична структура, яка передалася феноменології й лишилася великою хартією мови:

речі	феномено-
душа	---
слова	-логія

Посередництво душі забезпечує перехід від речей до слів; феноменологія ж постає саме як питання перехідності: феномен показує себе в мові, він дає змогу вимовляти й записувати себе. Цей процес відбувається за двох умов: феномен «переходить» у душу, а душа «переходить» у логос.

Щоправда, ця подвійна умова становить також і подвійну проблему: чи правда, що посередництво душі нічого не приховує в речах, а посередництво *логосу*, своєю чергою, нічого не перекидає в душевних враженнях? Гайдеггер, з метою дати відчуття «феноменологічну методу» свого дослідження, пропонує в сьомому параграфі «Буття і часу» дослідження понять феномена та *логосу*, що завершується «попереднім поняттям феноменології», завдяки якому читач поступово позбавляється своїх класичних забобо-

нів і набуває більш грецького (і більш аристотелівського) розуміння цього терміна. Але ця провідна мета має і свій зворотний бік (див. VÉRITÉ, SENS): у цьому разі ми змушені констатувати, що ця феноменологічна структура завжди, і зокрема, вже у Аристотеля, є всеохоплюючою і багатоплановою у своєму устрої об'єктивності. Інакше кажучи, остаточною гарантією перехідності є хіба що показ знаку, *логосу* судження, виявлення адекватності та феномена об'єкта. Але, хоча грецька феноменологія і започаткувала всю феноменологічну парадигму, хіба не залишається вона невавимомою?

БІБЛІОГРАФІЯ

AMMONIUS, *In Aristotelis De Interpretatione Commentarius*, ed. A. Busse, Berlin, G. Reimer «CAG», IV, 5, 1897; trad. fr. chap. 1-5, J. Lallot et F. Ildefonse, «Archives et documents de la Société d'Histoire et d'Épistémologie des Sciences du langage», sec. série 7, 1992, p. 1-91; trad. angl. D. Blank, London, Duckworth, 1996.

ARISTOTE, *De interpretatione*, ed. A. Minio Palvello, Oxford, Clarendon Press, 1949; English transl. and comm. J.L. Ackrill, Oxford, Clarendon Press, 1963; trad. fr. et notes J. Tricot, Vrin, 1989.

CASSIN Barbara, *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, PUF, 1997, chap. 4.

KRETZMANN Norman, «Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention», in J. CORCORAN (ed.), *Ancient Logic and its Modern Interpretations*, Dordrecht-Boston, Reidel, 1974, p. 4-21.

PÉPIN Jean, «Sumbola, Sêmeia, Homoiómata. À Propos de De interpretatione 1, 16a 3-8 et Politique VIII, 5, 1340a 6-39», in P. MORAUX (Hrsg.), *Aristoteles Werk und Wirkung*, Bd. 1, J. WIESNER (Hrsg.), *Aristoteles und seine Schule*, Berlin-New York, De Gruyter, 1985, p. 22-43.

WHITAKER Charles W. A., *Aristotle's De Interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

Варто зазначити одну особливу рису σημεῖον: його властивість «змінюваної геометрії». Σημεῖον – це так само емпірично встановлювана річ, як і «симптом» хвороби (зокрема, в текстах Гіппократової традиції), «ознака» для вивчення чи розслідування, а також засновок, що може використовуватися під час доведення. У цих останніх випадках σημεῖον дозволяє більш-менш певно «виводити» з нього дещо відмінне від нього самого (явище чи твердження).

Саме в цьому контексті можна зрозуміти і визначення σημεῖον в другій книзі «Першої Аналітики», 70a 6-9: σημεῖον δὲ βούλεται εἶναι πρότασις ἀποδεικτικὴ ἢ ἀναγκαία ἢ ἐνδοξός· οὐ γὰρ ὄντος ἔστιν ἢ οὐ γενομένου πρότερον ἢ ὕστερον γέγονε τὸ πρᾶγμα, τοῦτο σημεῖόν ἐστι τοῦ γεγονέναι ἢ εἶναι «Знак має бути необхідним чи правдоподібним засновком доведення: адже те, при існуванні чого існує, чи при виникненні чого раніше чи пізніше виникає ця річ, і є знаком її виникнення чи існування» – як таке, що підготовляє риторичне розрізнення між σημεῖον «імовірне» та τεκμήριον «доказове», а також ужиток σημεῖον «і ось ознака» упродовж першого розділу «Про таумачення» (зокрема, 16a 16). Це можна вважати підтвердженням можливої, хоча й не неодмінної, «природності» σημεῖον.

Така тенденція є особливо наочною в стоїцизмі, де вона пов'язується зі зміною носія значення, яким тут є вже не слово (як у Аристотеля), а лише повноцінний *логос* (див. СЛОВО). Тоді молоко як «знак» подогів є водночас і споживною рідиною, що справді міститься в тілі матері (приклад Аристотеля), і твердженням «ця жінка має молоко», що

є засновком для валідного висновку у συνημμένον [умовному силогізмі] «ця жінка має дитину» (приклад Аристотеля, відтворений Секстом).

2. Стоїчне визначення σημεῖον і таксономія знаків залежно від доступності об'єкта для спостереження

Λέγεται τοῖσιν τὸ σημεῖον διχῶς, κοινῶς τε καὶ ἰδίως, κοινῶς μὲν τὸ δοκοῦν τι δηλοῦν, καθὼς καὶ τὸ πρὸς ἀνανέωσιν τοῦ συμπαρατηρηθέντος αὐτῷ πράγματος χρησιμεῖον εἰώθαμεν καλεῖν σημεῖον, ἰδίως δὲ τὸ ἐνδεικτικὸν τοῦ ἀδηλουμένου πράγματος.

Про знак говорять подвійним чином: звичайно та незвичайно. Звичайно [говорять], коли [знак] видається [таким, що] щось виявляє, через що ми звичай називаємо знаком те, що стає у пригоді для пригадування спостереженого одночасно з ним; незвичайно [говорять], коли [знак] вказує на неявну річ.

Секст Емпірик, *Проти вчених*, VIII 143.

З цього подвійного визначення випливає докорінне розрізнення двох видів знаків, що є визначальним у викладі та скептичній критиці догматико-стоїчної семіології в третьому розділі восьмої книги «Проти вчених». Залишимо осторонь наявні (ἐναρῆ) речі, які потребують лише власної наявності, а отже, не належать до царини знаку. Знак стосується тільки неявних (ἀδηλα) речей, але за умови, що вони не є «цілковито неявними» (καθάλας ἀδηλα – там само, VIII 145), як, наприклад, парне чи непарне число піщинок в лівійській пустелі (VIII 147), оскільки досягнути їхню кіль-

кість не в змозі жодна людина. Отож, залишають-ся знаки речей «наразі невидимих» (πρὸς κειρὸν ἄδηλα), як-от місто Афіни, коли я знаходжуся в Лівії, або ж «природно невидимих» (φύσει ἄδηλα), як-от ідея умоглядно встановлюваних пор у тілі чи нескінченної порожнечі за межами космосу.

У першому з цих двох випадків знак вважається «пам'ятним» (ὄλομνηστικόν), оскільки він лише поєднує дві відчуті речі, які вже були предметами «спільного спостереження» (συμπαρατήρησις) і з яких одна, котру ми пригадуємо, тимчасово відсутня, незалежно від того, про яку модалність часу йдеться: шрам, знак минулого, нагадує поранення; дим, знак теперішнього, навіює думку про вогонь; серцевий напад, знак майбутнього, передвіщає смерть. Зрозуміло, що вивчення такого знаку може стосуватися водночас і того, що ми називасмо знаком, – тобто речі, яка виконує функцію знаку (як дим стосовно вогню), – і також συνημμένον [умовного символізму], міркування за моделлю «якщо... то», яке є ознакою стоїчної логіки («якщо є дим, є вогонь» – див. ІМПЛІКАЦІЯ). У другому з цих двох випадків знак вважається «вказівним» (ἐνδεικτικόν): він повністю містить у собі доведення, бо те, що ним позначене, за своєю природою недоступне для спостереження – настільки, що він «ось-ось, за своєю лише власною природою та устроєм, готовий заговорити, позначаючи те, доказом чого він є» (ἀλλ' ἄντικρυς ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως καὶ κατασκευῆς μόνον οὐχὶ φωνῆν ἀφ' ἐν λέγεται σημαίνειν τὸ οὐ ἔστιν ἐνδεικτικόν – там само, VIII 154). У цьому сенсі рухи тіла є вказівними знаками існування душі, яку за її природою не можна досягнути нашими органами чуттів. Антидогматична частина роботи Секста полягала у тому, щоб радикально відокремити ці два види знаків, визнаючи пам'ятні знаки, надійність яких ми випробовуємо та відчуваємо щодня, але відкидаючи претензії вказівних знаків через виявлення суперечностей всередині самого цього поняття. Під час цієї операції скептик насамперед мав відтворити стоїчну систематику і відповідний набір прикладів, які надалі будуть невпинно коментуватися і переосмислюватися з погляду Аристотелевої семантики – проти якої, втім, вони і були свого часу винайдені.

3. Розрив між Аристотелем та стоїками і його тлумачення Гайдеггера

In der hohen Zeit des Griechentums wird das Zeichen aus dem Zeigen erfahren, durch dieses für es geprägt. Seit der Zeit des Hellenismus (Stoa) entsteht das Zeichen durch eine Festsetzung als das Instrument für ein Bezeichnen, wodurch das Vorstellen von einem Gegenstand auf einen anderen eingestellt und gerichtet wird. Das Bezeichnen ist kein Zeigen mehr im Sinne des Erscheinenlassens. Die Änderung des Zeichens vom Zeigenden zum Bezeichnenden beruht im Wandel des Wesens der Wahrheit.

В епоху грецької класики знак сприймався на основі вказування, формувался саме ним і через нього. Від

часів елінізму (Стоя) знак постає внаслідок встановлення, як інструмент для позначення, за допомоги якого виображення налаштовується і спрямовується від одного предмета до іншого. Позначення більше не є вказуванням у сенсі дозволу-з'явитися. Перетворення знаку з вказування на позначення закорінене у зміні суті істини.

Heidegger, *Der Weg zur Sprache*, 1959.

Це судження Гайдеггера цікаве з декількох причин. По-перше, він визначає дві епохи розуміння знаку. Аристотель, за доби грецької класики, розумів *Zeichen* як *Zeigen*: як дозвіл-з'явитися істині (ἀλήθεια) та її само-показ; натомість стоїки розуміли знак як позначення (*Bezeichnen*), відповідно до структури посилання. З одного боку, маємо феноменологію, з іншого – лінгвістику. По-друге, в Аристотелевому «Про тлумачення» σύμβολα, σημεῖα та ὄνοματά тимчасово, але істотно, розглядаються Гайдеггером як синоніми, оскільки вони є насамперед трьома модусами «само-показу», які вимовляють те, як феномен «розкриває себе» в душі, душа в усній промові, а промова в літерах.

Але це потужне тлумачення, безумовно, слід відкрити. Насправді тематизоване у Аристотеля розрізнення між δηλοῦν «показувати» і σημαίνειν «означати, позначати» вже передбачає зміну поняття знаку: ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἔστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον· ἐπεὶ δηλοῦσι γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδὲν ἔστιν ὄνομα «від природи немає жодного імені, а лише коли воно стає символом: адже нечленороздільні звуки, як у диких звірів, вказують на щось, але жоден з них не є іменем» (*Про тлумачення*, 16а 26-29). Разом з Аристотелем ми переходимо тут від σημαίνειν як дієслова, що позначає онтологічно транзитивну дію (Геракліт, В 93: δελφίῃσῃσιν ορακῶν οὕτε λέγει οὕτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει «не каже і не приховує, але позначає») до σημαίνειν як того, що здійснюється словом: σημαίνει τὸ ὄνομα τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι τοῦ «ім'я позначає існування чи не існування "цього"». Тією мірою, якою значення є природним проявом душевних вражень, воно властиво всім тваринам і не є особливою ознакою людини («Політика», 1253а 1-18). Але різниця між ними виникає тоді, коли значення є умовним (κατὰ συνθήκην) і зумовлюється людським логосом. Відтепер дещо означає вже не людина, а «людина», себто слово *людина* – а саме означає своє визначення, той логос, який його пояснює (пор. В. Cassin, *La Décision du sens*, р. 30-33).

Враховуючи все це – розрізнення σημεῖον/σύμβολον, розрізнення δηλοῦν/σημαίνειν, перехід до слів як носіїв значення, – можемо побачити у Аристотеля ту саму «лінгвістику», що й у стоїків. Отож, різницю між Аристотелем та стоїками становить не так феноменологічне розкриття чи закриття, як саме визначення того, чим є феномен, і чим є те, що означає. З боку Аристотеля, це підживлений поняттям суб'єкта-субстанції (див. SUJET, I, ὑποκειμένον) аналіз слів як окремих одиниць (ὀνόματα «імена»), що є носіями сенсу, та спо-

лучень кількох «з» (σύν) у вимірах синтаксису та силогізму; з боку стоїків, це аналіз радше одиниць дії, ніж субстанцій, радше завершених висловлювань, ніж слів, і радше гіпотетичних міркувань, ніж силогізмів (σύν як складова συνημμένον [умовного силогізму], яке поєднує «якщо» з «то»), внаслідок чого значущою одиницею стає вже не ὄνομα, а λόγος. Але це два типи явищ і два типи лінгвістик, з яких жодна не є більш лінгвістичною за іншу. Ще раз підкреслимо, що σημεῖον [знакам] властива «змінювана геометрія».

II. «SIGNUM» ТА МІЖСОБИСТІСНИЙ ВИМІР

A. Грецька традиція та римська інновація

Окрім відтворення пари σημεῖον/σύμβολον та її численних перетворень аж до Боецієвої традиції перекладу «Περὶ ἑρμηνείας», римська культура навантажила слово *signum* різноманітними смислами, частково запозиченими безпосередньо у греків, а частково властивими мовним ресурсам самої латини. Серед численних значень *signum*, які в традиції класичної латини увійшли, разом із логіко-лінгвістичним розумінням, до ширшої царини «семіотики» (аж до їхнього відновлення як прикладів «знаків» у середньовічних типологіях, що більш-менш безпосередньо черпали натхнення у Августина – до Роджера Бекона включно), вкажемо на значення «позначки» (знаку розрізнення) і «образу» (намальованого чи виліпленого). Множина *signa* вживалася на позначення знаків, що відрізняють один військовий загін від іншого; звідси латинський іменник *signifer* «знаконосець» [пор. укр. «прапорносець»], що відобразився в середньовічному астрологічному понятті «знаконосних небес», яке розвивало типово романське ототожнення *signa* і *sidera* – «зірок», «сузір'їв». Останнє, серед іншого, засвідчує Варронове «Про латинську мову» (Varro, *De lingua latina*), 7, 14: *Signa dicuntur eadem et sidera. Signa quod aliquid significant* «Знаками так само називають і зірки, оскільки вони щось означають». Це військове за походженням значення, поєднане зі значеннями «дива», «передвістя», «знаку-пророчника», покладено в основу подання Христа як «знаку» в історії імператора Костянтина (*in hoc signo vinces* – «з цим знаком переможеш»). Але водночас *signum* відображене і в слові *sigillum* (печатка, статуетка) в реєстрі сполучень різноманітних властивостей – від матеріального маркування (клеймо, яким таврували скот на знак володіння – *pecora signis notare*) і до ідеальної повторюваності (*sigillum* як печатка та дія її відбивання, *sigillatio*, що насамперед представляла повторюваність знаку). Не випадково відбивання печатки (безумовно запозичене з «Тимея» 50 c-d, тематика якого була підхоплена Аристотелевим викладом ідей Платона в «Метафізиці» I, 6, 987b-988a; вжите там слово ἐκτύπησιον «відбиток» /988a I/ було безпосе-

редньо запозичене латиною у формах *etymagium*, *echmagium*) відіграє у Аммонія роль парадигми чи пояснювальної моделі для створення різних типів «форм», що їх передбачала теорія «універсалій»:

ἐννοεῖσθω τοῖνυν δακτύλιός τις ἐκτύπωμα ἔχων, εἰ τύχοι, Ἀχιλλέως καὶ κηρία πολλὰ παρακείμενα, ὁ δὲ δακτύλιος σφραγίζετω τοὺς κηροὺς πάντας. ὕστερον δὲ τις εἰσελθὼν καὶ θεασάμενος τὰ κηρία, ἐπιστήσας ὅτι πάντα ἐξ ἐνός εἰσιν ἐκτυπώματος, ἔχετω παρ' αὐτῶ τὸν τύπον ὃ ἐστὶ τὸ ἐκτύπωμα ἐν τῇ διανοίᾳ. ἢ τοῖνυν σφραγίς ἢ ἐν τῶ δακτυλιδίῳ λέγεται πρὸ τῶν πολλῶν εἶναι, ἢ δὲ ἐν τοῖς κηρίοις ἐν τοῖς πολλοῖς, ἢ δὲ ἐν τῇ διανοίᾳ τοῦ ἀπομαζαμένου ἐπὶ τοῖς πολλοῖς καὶ ὕστερογενῆς. τοῦτο οὖν ἐννοεῖσθω καὶ ἐπὶ τῶν γενῶν καὶ εἰδῶν.

Отже, розглянемо перстень з печаткою (що зображає, наприклад, Ахілла) і багато шматків воску; нехай перстень відбиває цю печатку на всіх шматках воску. Згодом дехто, ввійшовши і розглянувши ці шматки воску і пізнавши, що всі вони від однієї печатки, матиме у себе відбиток, що є печаткою в розумінні. Отож, про печатку на персні можна сказати, що вона існує до множини; у шматках воску – у множині; а в розумінні відбитків – після множини і пізніша за виникненням. Так само слід розуміти і щодо родів та видів.

Аммоній, *Коментар до Ісагоге Порфирія*, 41 13-20;
див. УНІВЕРСАЛІЇ

Усі складові цього міркування будуть так чи інакше підхоплені середньовічною традицією, поєднуючись з глибинними схемами, що відображатимуть семантику Аристотеля-Боеція. Саме ці схеми слід аналізувати, аби оцінити вплив на мови філософії численних наслідків полісемії греко-латинської пари σημεῖον-*signum* в її розмаїтих міждисциплінарних аспектах (теологічних, медичних та астрологічних).

Б. Значущість *signum* у середньовічній традиції

Термін *signum* у середньовічній семантиці є надзвичайно значущим, оскільки з ним пов'язане введення, під впливом Августина, нового міжсобистісного виміру – пригому що в Аристотелевій традиції йдеться головним чином про відношення між словами, речами та інтелекціями, що добре відбивається терміном *nota* «знак, ознака, позначка, нотатка», вжитим Боецієм в перекладі та коментарях до «Περὶ ἑρμηνείας» 1, 16a 3-8.

Слово *signum* у середньовічній семантиці має три царини значення. По-перше, воно зберігає античне значення «твердження», що відіграє конкретну роль у процесі аргументації. У другому і найбільш узвичаєному значенні «знак» воно має бути співвіднесене з терміном *nota* «знак, ознака, позначка». Третє його значення – це «логічний знак».

Взаємовплив Августинової традиції *signum*, що панувала в богословських текстах, зокрема, в теології таїнств, і перипатетичній традиції *nota* дасть-

ся знаки в багатьох текстах, зокрема, у Альберта Великого. Роджер Бекон, підхоплюючи різні ідеї, розвинуті в межах теології таїнств, спробував поєднати ці дві традиції, наслідком чого стала система загальної семіології, поєднаної довкола поняття *signum* і покликаного поєднати всі типи мовних і немовних знаків – вивідних, іконічних, умовних чи природних. Ця система поєднувала вимір аристотелівських міркувань щодо відношень з означенням із виміром августиніанських міркувань щодо відношень із мовцем/тлумачем.

1. *Signum* та висновування

Перше значення *signum* не має мовних конотацій і відсилає до того, що є підставою для висновування. Тут середньовічні автори поклали насаперед на «Першу Аналітику» (II, 27), а також на першу книгу Аристотелевої «Риторики». Так, Петро Іспанський [він же Папа Іоанн ХХІ] визначав *signum* як *propositio inferens*, тобто антецедент умовного судження. Також *signum* могло означати необхідне висновування від антецедента до консеквента, на противагу правдоподібному висновуванню чи *usos* (останнє слово – це грецьке εἰκόσ, кальковане, а не перекладене латиною – див. EIDOLON), яке ґрунтується на ймовірнісному характері твердження, взятого як таке (Petrus Hispanus, *Tractatus* [також відомий як *Summulae logicales*], V, 3, ed. De Rijck, p. 57-58). Альберт Великий у коментарі до «Першої Аналітики» повторює класичне Августинове визначення знаку (див. нижче) і приєднує до нього ідею висновування, якої воно не містило: *signum* – це те, що на основі образу, який воно подає через самого себе, приводить до іншого, про що воно повідомляє, тобто повідомляє про дещо інше, що можна з нього вивести (Альберт Великий, *Liber Priorum Analyticorum* II. 7. 8, ed. Borgnet, 1890, vol. II, 803a). Отож, *signum* є доказовим твердженням, з якого можна вивести необхідний чи ймовірний висновок (див. С. Marmo, *Bacon, Aristotle...*).

2. «*Signum*» та «*nota*»: переклад «Περὶ ἐπισημείας»

Боецій, перекладаючи першу главу «Περὶ ἐπισημείας» Аристотеля, використовує термін *nota*:

Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec voces; quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passiones animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem.

De Interpretatione 16a 2-7; Aristoteles latinus 1-2, p. 5: 4-9. [Грецький оригінал та низку перекладів цього фрагмента див. у вставці 1].

Як видно з цієї цитати, відношення *nota* наявне водночас між голосом (точніше, *ea quae sunt in voce* – «тими, що є в голосі») та *passiones animae*

(відбитками, враженнями, які речі залишають у душі), і між написаними та вимовленими висловами. Крім того, відношення *similitudo* наявне між *passiones animae* та речами. Можна помітити, що наприкінці цього першого розділу в латинському перекладі вжито термін *signum* у тому аргументативному сенсі, який часто наявний у Боеція: твердження може спиратися на приклад чи факт, що становить (додатковий) знак своєї прийнятності – «показчик» (пор. Аристотель, «Про тлумачення», 16a 16, пор. вище, розділ I, B, 1). Вільгельм із Мербеке відновив первинну Аристотелеву опозицію, протиставляючи *symbola* та *signa* і таким чином залишаючи осторонь *nota*. Він зробив це водночас у своєму перекладі «Про тлумачення» (*Sunt quidem igitur que in voce earum que in anima passionum symbola et que scribuntur eorum que in voce. Et sicut neque littere omnibus eadem, sic neque voces eadem; quorum tamen hec signa primum, eadem omnibus passiones anime, et quarum hee similitudines, res iam eadem; Aristoteles Latinus* II, 1-2, p. 41 [Liber Aristotelis Perihermeneias / = «Про тлумачення» /, 16a 2-8; переклад Боеція див. вище/основна їхня відмінність – *notae* у Боеція vs. *symbola* та *signa* у Вільгельма із Мербеке/, інші переклади цього самого фрагмента див. у вставці 1]) і у написаному у 1268 році перекладі коментарю Аммонія до цього тексту. Тома Аквінський широко використовував цей останній текст у власному коментарі, але продовжував коментувати переклад Боеція, загалом надаючи перевагу терміну *signa* (*Expositio libri Perihermeneias*, ed. Leonina, t. I^a-1, p. 11: 139-140; 11: 157-159), який він вживав для пояснення *nota* у двох його значеннях: *sunt note, id est signa* [вони є *note*, тобто *signa*] (p. 12: 189-190; p. 12: 197). Це тлумачення, яке можна знайти в інших паризьких авторів уже всередині XIII століття (наприклад, у Миколая Паризького), зовсім не було самоочевидним.

Протиставлення августиніанської та аристотелівської перспектив добре дається взначи в коментарі Роберта Ківардбі (повтореному у Альберта Великого) до першого розділу «Про тлумачення», разом із розрізненням *signum* та *nota*:

Postea queritur propter quia dicitur ea que sunt in voce sunt NOTE et non signa, et hoc ut iuxta hoc pateat differentia inter notam et signum. Et dicendum quod differunt nota et signum, quia nota est in quantum est in ore proferentis, set signum est in quantum est in aure audientis: quod patet per hoc quod signum est quod se offert sensui, aliud derelinquens intellectui. Quia igitur species intelligibilis in anima in quantum significanda est alteri dicitur «passio» in anima eius qui loquitur, melius dicit, sunt note quam signa.

Даалі питається, чому говориться, що ті, що є в голосі, суть *note*, а не *signa*, і відповідно – якою є різниця між *nota* і *signum*. Відповідають, що *nota* і *signum* відрізняються тим, що *nota* є в мовленні мовця, а *signum* – в слуху слухача: це очевидно з того, що *signum* – це те, що постає чуттям, залишаючи інше

інтелекту. Отже, оскільки інтелегібельний образ в душі, позначений для іншого, називають «враженням» у душі того, хто говорить, [автор] правильно каже, що вони є радше *note*, ніж *signa*.

Robert Kilwardby, *Super Peri hermeneias* [ca 1240], цит. за: I. Rosier, *La Parole comme acte*, n. 25, p. 97.

Різниця є важливою: *nota* розташовується на боці мовця й відображає утворення знаків на основі інтелегібельних образів, що формуються у нього в душі і становлять «позначки», які, на думку автора, відповідають смислу його вислову. Зрештою, саме так це розумів і Тома Аквінський, коли наголошував, спираючись на Аммонія і Аристотелеву «Політику», що *voces* прислужуються задля того, аби людина, як «політична і суспільна істота», могла висловити іншій людині своє розуміння (*notita*), яке вона сформулила щодо речей (*op. cit.*, p. 9). Натомість *signum* стосується сприйняття вислову слухачем. Як видається, міжособистісний вимір вводиться сюди під виразним впливом Августина і відкрито застосовується у визначенні *signum*. Якщо *nota* відображається у мережі, що охоплює такі дієслова, як *notare*, *connotare* (звідси значення *nota* як «нотатки»), *signum* входить до складу термінів, що вказують на сигніфікацію.

Августинові визначення знаку за часів середньовіччя здебільшого таумачили і коментували в розділах, присвячених теології таїнств. Найбільш відомим визначенням Августина, безумовно, був фрагмент з його *De Doctrina Christiana*, II, I, 1: *signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire* «знак – це річ, яка, понад той образ, який вона передає чуттям, робить так, що через нього до пізнання приходить і дещо інше». У середині XII століття це визначення відтворив у своїх «Сентенціях» Петро Ломбардський, разом із розрізненням *signa data* і *signa naturalia* [встановлених і природних знаків] (*Petrus Lombardus, Sententiae IV, I, 5-6*; див.

нижче). У XIII столітті це визначення, як і дефініцію з *De dialectica V* (*signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit* «знак – це те, що і відчувається саме по собі, і також являє душі дещо інше»), цитовано в різноманітних текстах у перекрученому вигляді й приписувано різним авторам.

3. «Знак чогось» і «знак для когось»

Нове переосмислення аристотелівської та августиніанської традиції відбулося у творах Роджера Бекона, який спирався на думки таких теологів, як Ричард Фішакр і Бонавентура, водночас поєднуючи здобутки різних коментарів до «Пері ермунейас» із прикладами, запозиченими з Аристотелевих «Аналітик».

Відштовхуючись від визначення з *De Doctrina Christiana*, домініканець Ричард Фішакр (бл. 1240), а згодом Бонавентура і Роджер Бекон (у дивовижному трактаті «Про знаки» [1268]), висловили ідею про те, що знаку (або, точніше, терміну *signum*) властиві два види відношень: з тим, що він означає (це називалося відношення в акузативі [знахідному відмінку]), і з тим, для кого він означає (це називалося відношення в дативі [давальному відмінку]). Для богословів істотним є перше відношення: в контексті теології таїнств важливо сказати, що відношення священного знаку із означеним (благодаттю) вписане в устрій цього знаку Христом і не може бути зміненим, хоч би яким було його сприйняття. Роджер Бекон натомість вважав, що головним є відношення в дативі: хоча знак і має значення, надане йому в момент його встановлення, однак, якщо він не сприймається як знак, він залишається знаком лише за своєю субстанцією, але не є дійсним знаком [знаком *in actu*]. З цього випливає, що відношення з означеним цілком залежить від волі мовця і таумача, які довільно визначають і перевизначають його в кожному акті мовлення.

♦ Див. вставку 2.

2

Фішакр/Бекон: подвійно співвідносна природа знаку

Ричард Фішакр, на основі ідей Августина, висунув ідею, що знак за своєю природою є відносним і що йому властиві два типи відношень: з означеним [цим знаком] і з таумачем [цього знаку]. Цю ідею підхопив Роджер Бекон. Розбіжність між цими двома авторами стосувалася першості того чи іншого типу відношень. Роджер Бекон вважав істотним відношення з таумачем знаку (це міг бути його утворювач чи одержувач), оскільки саме таумач є вільним визначати, яким є означене цим знаком.

Ричард Фішакр, «Коментар на перше розрізнення в четвертій книзі “Сентенцій”», цитований у: I. Rosier, *La Parole comme acte*, chap. 3.4 [з фр. пер.]:

Скажуть, що це ім'я, *signum*, є відносним. Серед відносних імен одні позначають єдине відношення, а інші – подвійне. Єдине, як-от *поставлений*; подвійне, як-от *даний* – оскільки це слово водночас вказує на відношення з тим, хто дав, і тим, хто отримав. Так само, *світити* позначає єдине відношення з тим, що світить, а *освітлювати* – подвійне відношення [хто/що і кого/що освітлює]. Відповідно, я вважаю, що *означати* – якщо розуміти це слово у його первинному сенсі – означає, по-перше, відношення з означеним (*ad significatum*), і по-друге, стосунок із тим, для кого воно означене (*ad eum cui significat*), і це подвійне відношення міститься у поданому визначенні [у *De doctrina christiana*]: відношення з означеним [позначено] висловом *intrae* (*aliud*), бо *aliud* і є означеним, а стосунок із кимось, для кого воно означає (*ad aliquem cui significat*) – висловом *pru-*

ходить до пізнання (*in cognitionem venire*). Відношення з означенням для знаку є найбільш істотним. Отже, позаяк це відношення принципово залежить від того, що є або у природі, або у волінні, знаки поділяються на природні, як-от дим є знаком вогню, і надані чи встановлені, як-от ім'я *людина* є знаком відповідної речі. Стосунок із тим, для кого знак означає, іноді є постійним, як це очевидно із встановленими знаками: відповідно до воління того, хто це встановив, слово *людина* завжди позначатиме відповідну річ. Іноді ж цей стосунок не є постійним: це випадок диму, який може розглядатися як самостійна річ, а не як спричинений вогнем, і тоді він не є знаком, бо йому бракуватиме одного з двох відношень; але якщо він розглядається як спричинений вогнем, з цієї точки зору він цілковито є знаком. Варто зазначити, що обидва відношення є постійними для встановлених знаків, і саме завдяки встановленню, але жодний з цих відношень не є істотним для знаку. Нагомість для природних знаків стосуюнок із означенням є істотним, а отже, постійним, оскільки бути створеним Богом, а отже, бути Його знаком належить до єства кожної істоти (...). Але стосунок природних знаків із тим, для кого вони означають, не є ані істотним, ані постійним, але є випадковим [акцидентальним]. Створені речі насправді створені не лише для того, щоб означати Творця. Отже, коли слово розуміють чи сприймають, воно безпосередньо сприймається як знак для того, хто його сприймає, оскільки слова створені лише для означання, але коли я сприймаю створену річ, вона не сприймається відразу як така, що означає [щось] для того, хто її сприймає, але часто сприймається лише як річ.

Роджер Бекон, *De signis* [Про знаки], 1268:

(1) *Signum est in praedicamento relationis et dicitur essentialiter ad illud cui significat, quoniam illud ponit in actu cum ipsum Signum sit in actu, et in potentia cum ipsum est in potentia. Quia nisi posset aliquis concipere per Signum, cassum esset et vanum, immo non erit signum, sed maneret signum solum secundum substantiam signi et non esset in ratione signi, sicut substantia patris manet quando filius est mortuus et non relatio paternitatis. Et quamvis sit vox vei circulus vini vei aliud actu impositum respectu alicuius et institutum eidem quatenus possit representare et significare alii, tamen si non sit cui actu significetur non est signum in actu sed in potentia tantum. Aliud enim est esse actu impositum ut significet quibuslibet est possibile, aliud esse actu signum. Hoc verbum 'significo' essentialiter et principaliter respicit illud cui acquiritur aliquid, hoc est rem per dativum significatam, quam per accusativum. Et propter hoc ad rem quam habet significare non refertur nisi per accidens, hoc est sicut scibile ad scientiam. Non enim sequitur: 'Signum in actu est, ergo res significata est,' quia non entia possunt significari per voces sicut et entia, nisi velimus dicere quod esse quod necessario requiritur ad significatum non est nisi apud intellectum et imaginationem.*

(2) *Signum autem est illud quod ostendit sensui vel intellectui aliquid designat ipsi intellectui, quoniam non omne signum offertur sensui ut vulgata descriptio signi supponit, sed aliquod soli intellectui offertur, testante Aristotele, qui dicit passiones animae esse signa rerum quae passiones sunt habitus ipsi et species rerum existentes apud intellectum, et ideo soli intellectui offeruntur, ita ut representant intellectui ipsas res extra.*

(1) Знак належить до категорії відношення, і про нього говорять істотно у зв'язку з тим, кому він означає, оскільки він встановлює [це] актуально, коли сам знак є в актуальності, та в можливості, коли він сам є в можливості. Адже якщо хтось не зможе збагнути [дещо] через знак, [цей останній] буде порожнім і марним, а точніше, не буде знаком, але залишатиметься знаком лише за своєю субстанцією знаку і не буде знаком за [своєю] речію, як субстанція батька лишається, коли син помер, але не [лишається] стосунку батьківства. І навіть якщо [голосовий] звук, або «винне коло» [вінок з виноградного листя, що позначав заклади, де продавалося вино], або щось інше, буде дією актуально поставлене у відношення з чимось, і буде встановлено, що відтепер воно зможе представляти й означати це іншому, все ж, якщо означеного актуально не буде, то воно не буде знаком в дії, а лише в можливості. Адже одна справа – бути актуально покладеним як таке, що може означати щось для когось, а інша – актуально бути знаком. Дієслово «означати» по суті й головним чином стосується того, хто здобуває щось, тобто означеного через датив [себто, «кому»] радше, ніж акузатив [себто «що»]. І через це він [знак], наскільки він має значення стосовно речі, стосується [її] лише акцидентально, тобто як доступної для пізнання. Адже не висновуватимемо: «Знак є актуально, отже, означена річ є», оскільки словами можуть означатися як неіснуючі [речі], так і існуючі, якщо ми не волимо сказати, що буття, яке необхідно вимагається для означеного, є лише в інтелекті та виображенні.

(2) З іншого боку, знаком є те, що, будучи наданим чуттям чи інтелекту, позначає самому інтелекту дещо інше, оскільки не всі знаки подаються чуттям, як припускає поширений опис знаку, але деякі [знаки] подаються лише інтелекту, як свідчить Аристотель, який сказав, що душевні враження є знаками речей (*signa rerum*), причому ці враження мають власний габітус [спосіб існування] і є образами речей (*species rerum*), що існують в інтелекті, а отже, вони подаються лише інтелекту – так, що вони представляють інтелекту самі зовнішні речі.

БІБЛІОГРАФІЯ

FREDBORG Karen Margareta, NIELSEN Lauge et PINBORG Jon, «An unedited Part of Roger Bacon's "Opus Majus": "De signis"», *Traditio*, 34, 1978, p. 76-136.

ROSIER Irène, *La Parole comme acte*, Vrin, 1984.

ROSIER-CATACH Irène, *La Parole efficace: signe, rituel, sacré*, Seuil, 2004.

4. Знаки природні та встановлені («*ordinata*»)

Отож, Бекон запропонував загальну типологію знаків, що охоплювала як мовні, так і всі інші знаки. Вона розрізняла природні знаки (їх виділялося три види: через висновування, через подобу і через відношення причини й наслідку) та знаки встановлені чи надані (*ordinata, data*), відповідно до теорії Августина; ці останні Бекон, в дусі Аристотеля, розділив на встановлені довільно (такі, що означають у спосіб поняття) – вони можуть бути як мовними, так і не мовними, – і такі, що означають природно (означають у спосіб чуттєвого враження). Вислів «природний знак» є еквівалентним і охоплює дуже різні види відношень означання. В одному розумінні йдеться про харак-

теристику таких відношень між знаком і означеним, які базуються на природному зв'язку (через каузальність, відтворення чи подобу). У другому розумінні йдеться про природний спосіб створення знаку, тобто не довільний, а інстинктивний – як-от вигук, стогін, а також прояви тваринного життя, що не підлягають розумовому контролю. Сплутати ці два розуміння тим більше легко, що в обох випадках знак означає щось без встановлення первинної волі «фундатора мови» чи наміру конкретного мовця. Роджер Бекон у своєму *De signis* пояснив цю відмінність, позначаючи два різні ужитки різними формулами: в першому разі йдеться про «природні знаки», а в другому – про «знаки, що означають природно».

◆ Див. вставку 3.

3

Знаки природні / конвенційні та довільні

Це розрізнення вживалося для перекладу двох термінологічних пар, які насправді не накладаються одна на одну. Перша пара була запозичена з Августинового твору *De doctrina christiana* (II, 1, 2): *signorum alia sunt naturalia, alia data* «серед знаків деякі є природними, деякі даними»; друга пара сформувалася на підставі Аристотелевого «Περὶ ἑρμηνείας», розтлумаченого в дусі середньовіччя, наприклад, у Петра Іспанського (Petrus Hispanus, *Tractatus*, ed. De Rijk, p. 2): *vocum significativarum alia significativa ad placitum, alia naturaliter* «серед значущих висловів, одні означають довільно, а інші – природно».

Августинові йшлося про протиставлення, з одного боку, знаків, які самі по собі, без наміру чи бажання особи, дають зрозуміти також щось інше, ніж те, чим є вони самі, – і, з іншого боку, знаків, які вживають усі живі істоти, аби показати, як можуть, свої душевні порухи, тобто те, що вони відчувають чи думають. Як приклад перших Августин наводив дим, що означає вогонь; відбиток лапи, що означає прохід тварини; або роздратований вигляд людини, що видає її внутрішні почуття. Кожен із цих знаків дає зрозуміти те, що він означає, «не волюючи цього», і тому, що ми, каже Августин, звикли «з досвіду» може язувати ті чи інші речі одну з одною. Роджер Бекон уточнює, що в цьому разі відношення означання може ґрунтуватися на природних відносинах між двома речами, які можуть бути відносинами висновування, подоби або причиновості. Августинові ж *signa data* були створені для породження інтелекції, для передачі з однієї душі до іншої чогось, що було в душі того, хто утворив знак; у цьому сенсі Писання були надані нам, аби бути розтлумаченими, і так само звук, що утворює півень, має повідомити курчатам, що він знайшов їжу. Ці знаки не обов'язково є умовними, але вони утворюються навмисно, щонайменше з метою бути розпізнаними; вони, каже Роджер Бекон, є результатом довільного вибору.

З іншого боку, протиставлення слів, що означають природно і довільно, істотно залежало від критерію встановлення, і Боецій, а також його середньовічні наступники, вживали для позначення довільного (*ad placitum*) такі вислови, як *positione* чи *secundum positionem*, або також *voluntaria, ex institutione*. Усі вислови означають «завдяки встановленню», а отже, на відміну від знаків, що означають природно, не є «тими самими для всіх» (*eaedem apud omnes*). Це протиставлення давало змогу відрізнити імена, дієслова та фрази, що означали щось завдяки подібному процесу встановлення, від таких вигуків (*voces*), які означали «природно», без встановлення, як-от стогін хворого чи гавкіт собаки. Але крім цього воно вживалося і для відокремлення усних та письмових висловів від інтелекції та речей, і тут уже йшлося не лише про означання. Усні та письмові вислови є *secundum positionem*, оскільки вони залежать від встановлення (*secundum hominem positionem* «відповідно до людського встановлення»), і саме через це вони не є тими самими у різних людей і також можуть змінюватися. Натомість інтелекції та речі є природними, оскільки вони тождні в усіх і не можуть змінюватися. Інтелекції є так само тождними, як і речі, бо речі є тими самими для всіх, а інтелекції є подобами речей. Отож, можна побачити, що вислів «природно» насправді застосовується у Боеція до двох дуже різних типів явищ: з одного боку, стогін чи гавкіт, а з іншого – інтелекції та речі. Ці дві сукупності поєднує та негативна ознака, що вони не є встановленими; але перша з них представляє такі вигуки, які, на погляд Августина, можуть вважатися

signa data (наприклад, гавкіт, оскільки ця дія є навмисною), а друга – реалії, що як такі взагалі не є знаками; якщо ж розглядати відношення подібності між інтелекціями та речами, інтелекції доведеться віднести до *signa naturalia*.

Роджер Бекон, пишучи про ці два розрізнення разом, запропонував сукупну таблицю, з якої чітко видно, як августиніанське розрізнення накладається на аристотелівське:

1. *signa naturalia* (наприклад, дим-вогонь, інтелекції-речі, тощо) (= природні знаки 1)
2. *signa data*
 - 2.1. *significativa ad placidum* (наприклад, слова, позначки тощо)
 - 2.2. *significativa naturaliter* (наприклад, стогін, гавкіт собаки) (= природні знаки 2)

Оскільки знак має відносну природу, його належність до тієї чи іншої категорії визначається не його субстанцією, а типом відношення, в якому він перебуває з річчю, яку означає, – причому зрозуміло, що той самий знак може входити у різні відношення. Знак, тотожний за субстанцією, може таким чином розглядатися двома різними способами, відповідно до природи його відношення з річчю, яку він означає. Наприклад, гавкіт собаки може розглядатися як «природний 1»: я чую гавкіт і роблю висновок, що тут є собака (значення виникає через звичку асоціювати наслідок з причиною, або розпізнавати відношення «збігу» між двома подіями; але гавкіт не здійснюється з метою викликати таку інтелекцію) – або як «природний 2»: гавкіт є знаком, що утворюється собакою, аби проявити назовні своє обурення (як висловлюється Абельяр, це, сказати б, знак, наданий Богом собакам, аби вони діяли подібним чином, так само як Він дав людям звичайну людську мову). Саме це і говорить Августин стосовно виразу обличчя: воно може невільно видавати душевні порухи, а може і створюватися «справді як знак», а отже, довільно (*ibid.*, I, II, 2, 3). Звідси можна також розрізнити, разом із Роджером Беконом, той факт, що півень співає (*gallum cantare*), як природний знак (у сенсі 1) світанку, і спів півня (*cantus galli*), що застосовується ним як знак знаходження їжі.

Плутанина між цими двома розуміннями «природного» дається взнаки в численних дискусіях і затмарює певні класифікації.

Термін «умовний» [фр. *conventionnel*] хибно вживається для перекладу латинського вислову *signa data* (Роджер Бекон також вживає термін *ordinata*): це знаки, які надають [одна одній] живі істоти (або надані цим істотам), вживаючи їх навмисно. Утім, Августин для позначення довільного акту, що дає людям змогу домовитися щодо значення знаків, застосовує інші терміни: *consensio*, *placitum* (пор. Augustin, *De doctrina christiana*, I, II, 34, 37; 35, 38). Перекладати *ad placitum* за допомоги *conventionnel* можна лише стосовно певних авторів: хоча цей латинський вислів завжди вказує на довільне і навмисне рішення надати словам чи знакам певне значення, це рішення може розглядатися як акт первинного встановлення (*institutio*, *impositio*), здійснений раз і назавжди, який має силу закону для даної мовної спільноти, але може розглядатися і як мовчазний, повсякденний, а отже, постійно оновлюваний акт, що залежить від «доброї волі» кожного мовця – акт, який, на думку Роджера Бекона, повторюється для здійснення нового встановлення знаку, даючи змогу, зокрема, оновити його значення.

Так Бекон у дуже своєрідний спосіб перетлумачив перший розділ «Περὶ ἔριμνειας», критикуючи його традиційні тлумачення, які він вважав надмірно обмежувальними (*De signis*, § 166). Інтелекції є природними «знаками» (*signa*) речей, а звуки голосу є умовними знаками інтелекцій, так само як написані слова є умовними знаками звуків голосу. Крім того, звуки голосу є також природними знаками відповідних образів у душі мовця, водночас через висновування (ми бачимо знак і висновуємо з нього, що в душі наявний образ цього знаку), через подібність (усне слово складене так само, як і його ментальний образ) і через причиново-наслідкові відношення (звук голосу є наслідком свого ментального образу). Звуки голосу перебувають із образом речі у відношенні природного знаку (з існування голосового знаку висновують, що існує знання речі, а отже, її образ), а не у відношенні умовного знаку (як це стверджують Аристотель чи

Боецій), оскільки голосовий знак означає річ не за домовленістю. На тлі «великої суперечки» (як пізніше висловиться Дунс Скот), що розділила середньовічних авторів, Бекон виступає проти тих, хто вважав, що слово по-перше, означає поняття і, вже по-друге, означає річ. Нарешті, є також відношення між природним знаком образу речі і самою річчю. Це останнє відношення може бути джерелом пізнішої ідеї Оккама, що поняття є природними знаками речей.

5. «Signum» та логічна функція

У третьому значенні *signum* означає терміни, що мають певну логічну функцію, зокрема квантори. Боецій, коментуючи «Περὶ ἔριμνειας» (розділ 7), говорить про визначення (*determinationes*) чи додатки [фр. *ajouts*], які позначають частковість чи загальність (*adjectiones particularitatis/universalitatis* «часткові/загальні адективи») і

тим визначають кількісну характеристику твердження – себто те, чи універсальна річ, означена визначеним іменем, має розумітися універсально як «усе» (*omnis*), або ж, навпаки, як часткове (*in partem*), тобто «дещо» (*quidam*). Для якісної ж характеристики твердження [як ствердного чи заперечного] Боецій застосує вислів «часткове заперечне» (*particula negationis*). На початку XII століття Абельяр та Гарланд Компотиста зазвичай говорили про *signa* стосовно як кількості (*signa universalitatis, particularitatis, quantitatis*), так і якості твердження (*signa negationis*). Абельяр у коментарі до «Пері ермуневіас» зазначає (Abélard, *Super Perihermeneias*, éd. Geiger, p. 463 [з фр. пер.]): «Знаки кількості, тобто універсальності чи частковості, як і знаки якості, тобто ствердження та заперечення, як-от “е” чи “не е” – це ті [знаки], що дають змогу зрозуміти і висловити, відповідно, універсальність чи частковість тверджень і властивість ствердження чи заперечення, оскільки ці [перші] знаки роблять твердження універсальним чи частковим, а [другі] – ствердним чи негативним...». Абельяр також говорить про *signum consecutionis*, що позначають кон'юнкцію. Він ставить питання про те, чи ці *signa*, які для Боеція є «визначеними», заслуговують на ім'я «частин мови» (*partes orationis*), хоча вони й не можуть називатися «термінами», бо цього заслуговують лише суб'єкт і предикат (Abelard, *Dialectica*, ed. De Rijk, 1970, p. 164-165; 188-189).

За цієї самої доби граматик Гійом з Коншу розрізнув чотири типи імен і зарахував в останню категорію ті імена, які означають «способи мовлення про речі» (*modi loquendi de rebus*), як-от: «всякий», «деякий», «будь-який», «жоден» (*omnis, quidam, aliquis, nullus*), що їх діалектики, за його словами, називали *signa propositionum* «пропозиційними знаками» (текст наводиться у: De Rijk, *Logica modernorum*, vol. II/1, p. 223). Цей спосіб ужитку *signum* затвердився в терміністській логіці, де значення *signa* охоплювало також підвид синкатегорем (див. SYNCATÉGOREME). Автор твору під назвою *Summe metenses* (середина XIII ст.) обґрунтовує цей слововжиток, кажучи, що *signa* називаються так також і тому, що вони означають спосіб сигніфікації [лат. *significatio* «означання»] чи супозиції [лат. *suppositio* «означання в контексті», середньовічний відповідник сучасного концепту референції] терміна, якого вони стосуються; це ствердження він додавав до Августинового визначення знаку. Хоча знаком може бути кожне слово – згідно з Аристотелем, який говорив, що слова є знаками інтелекцій (*voces sunt signa intellectuum*), – такі слова [синкатегоремі] можуть називатися знаками через антономазію, оскільки вони є «знаками знаків» (*signa signorum*). Тим самим автор підкреслює особливий характер цих слів, які відсилають не до речей, а до інших слів (див. INTENTION). У такий спосіб він розрізняє знаки, що означають речі, субстанцію чи акциденцію, від знаків, що означають інші знаки,

позначаючи або спосіб означення термінів субстанції, або спосіб означення термінів акциденцій (De Rijk, *Logica Modernorum*, vol. II/1, p. 482; 456).

III. МІСЦЕ СИМВОЛУ: ВІД «SYMBOLUM» ДО «SINNBILD»

«Символ», за визначенням, означає водночас різницю (догівір укладають дві сторони) та зв'язок (два елементи символу мають бути спроби можними поєднатися). Своєю чергою, зв'язок може бути довільним (математичний символ) чи вмотивованим відповідно до якоїсь модальності (подібність, аналогія, «природний» зв'язок – вода як символ чистоти), а його тлумачення може бути умовним і кодованим (символ рівноваги в правосудді) чи більш відкритим для тлумачення на розсуд кожного (Т. Todorov, *Théories du symbole*). Ця початкова складність, яку, зокрема, підтверджує заплутане й безрезультатне обговорення визначення символу в словнику Лаланда, і яка таким чином наводить на думку, що – за словами Умберто Еко (Eco, *Sémiotique et Philosophie du langage*, p. 192) – «символ – це водночас все і ніщо», постійно відображається на способах протиставлення символу та знаку. Водночас наскрізною темою – від негативної теології до теорій мистецтва раннього німецького романтизму – є вираження скінченності та нескінченного через символ.

A. Неоплатонічна спадщина

1. Несхожість і негативна теологія

У латинському середньовіччі слово *symbolum* сприймається як таке, що належить до традиції Псевдо-Діонісія: воно входить в обіг завдяки першим розділам твору Псевдо-Діонісія «Про небесну ієрархію», а також завдяки коментарям до цього тексту, серед яких слід насамперед відзначити коментарі Йоана Скота Еріугени та Гуго Сен-Вікторського. Символи – це насамперед чуттєві властивості матеріального світу, які для людини є посередниками, що дають їй змогу піднятися до надприродних реалій (пор. Гуго Сен-Вікторський: *symbolum est collatio formarum visibilium ad invisibilium demonstrationem* «символ – це сполучення видимих форм для показу невидимого», PL, t. 175, col. 941B). Саме тому, що відчутні матеріальні властивості є подобами чи копіями цих надприродних реалій (пор. Йоан Скот Еріугена: *per symbola, hoc est per signa sensibilibus rebus similia* «через символи, тобто через відчутні знаки подібних речей»; у цій цитаті варто завважити тлумачення *symbola* через *signa*), вони можуть довести людину до прихованих *mysteria* «таємниць», як ніби «взявши її за руку», відповідно до принципу *materialis manuductio* [букв. «матеріального ведення за руку»]. Символи є покрывами (*velamina*), які приховують таємниці, означаючи їх, – а отже, уточнює Еріугена, вони містять «вправи» для людської душі, яка прагне крізь символи дістатися таємниць. Таким чином, «символами» є як образи Біблії, так

і літери Старого Завіту чи таїнства Нового; але для Еріугени символами також є взагалі всі реалії створеного світу – як природні, так навіть і створені мистецтвом.

Тепер більше не йдеться про те, що символи є водночас схожими на означену річ (як її копії) і несхожими на неї (як такі, що належать до нижчого рівня); натомість йдеться про два типи символів, схожі та несхожі (причому символи другого типу є менш оманливими), а також два види висловлювань, ствердні та заперечні (з яких другі також є менш оманливими); пор. Еріугена, *Expos.*, II, 3, 156BC: «як заперечення в означуванні передус ствердженню, так неподібні та абсурдні образи передують образам та проявам божественних речей» [з фр. пер.] – міркування, де перевагу надано водночас негативній теології та символізму несхожості.

Подальша рефлексія щодо божественних імен, відштовхуючись від ідей Псевдо-Діонісія (*Про небесну ієрархію*, II, 3, 140C і далі), чітко відокремилася «символічні» імена, на зразок *leo* «лев», *lapis* «камінь», від «містичних» імен на зразок *sapientia*, *bonitas*, *essentia* «мудрість, доброта, сутність». Перші, означаючи реалії відчутного світу, ніколи не стосуються «власне» Бога і можуть приписуватися Йому лише метафорично, відповідно до процесу *translatio* «переносу», що спирається на спільність середнього терміна (Бога називають левом, оскільки леву притаманна сила, і її ж визнаємо в Богові – див. про *translatio* розділ 4 статті ПЕРЕКЛАДАТИ); тому лише щодо других, метою яких є передання істотних властивостей, постає питання про те, чи є вони еквівокативними, унівокативними чи аналогічними щодо тих самих імен, сказаних про створіння. Але якщо другі, як здається, ближче підходять до божественної істини за своїм семантичним змістом, перші все ж таки є більш істинними як *знаки*, бо вони одразу, саме завдяки притаманній їм несхожості, постають як чисті знаки, що не претендують видаватися правдивими та адекватними. Ці самі два типи імен чітко протиставляють Альберт Великий і Тома Аквінський, пояснюючи, що першим *per prius* [радіше] годиться означати створіння, а другим – Бога, причому перші називають *metaphorice* [метафорично], а другі – *proprie* [власне] завдяки аналогії. Утім, з погляду їхнього способу означання всі ці імена є однаково непридатними, бо спершу були встановлені для означення реалій створеного світу (див. АНАЛОГІЯ, ОМОНІМ).

2. «Знак» (*signe*) чи «символ» (*symbole*) у Августина: свавілля перекладів

Це розуміння *symbolum* у традиції Псевдо-Діонісія можна порівняти з певними ствердженнями Августина, коли, наприклад, він розглядає створені реалії як *vestigia trinitatis* «сліди Трійці» – сукупність знаків, що «відсилають до єдиної речі, але остаточно не можуть стати *signum*, яким є Бог»

(A. Maierù, *Signum dans la culture médiévale*, p. 57, із посиланням на *De Trinitate*, VI, 10, 12). Але варто наголосити, що Августин широко вживає термін *signum*, коли численні студії «універсального символізму середньовіччя» абсолютно непослідовно застосовують для відтворення його думки термін «символ»; відповідно, його *signum*, залежно від настрою перекладача, відтворюється французькою як *signe* чи *symbole*, а дієслово *significare* – як *signifier* чи *symboliser*. Через це всередині різних типів *signa* вводяться довільні розрізнення, аби відокремити певний різновид, що відповідає перекладу «символ». Так, Йохан Хіденіус у часто цитованій статті заявляє без жодних доказів, що символами можна назвати знаки, умисно встановлені людьми та Богом, але не природні знаки і не знаки, що умисно подають тварини. Так само безпідставно він вводить розрізнення між інтерпретативними та дескриптивними символами, яке, попри всі його зусилля, не збігається з жодним розрізненням самого Августина – ані між *signa naturalia et data* [знаками природними і даними], ані між *signa propria et translata* [знаками властивими і перенесеними]. Августинове визначення *signum*, так часто цитоване і коментоване за доби середньовіччя, видається деякими коментаторами за визначення «символу» чи навіть «знаку-символу». Часто доводиться чути, що *signum* Августина «вбирає значення символу» (G. Ladner, *Medieval and modern understanding of symbolism*, p. 225), але ніхто не цікавиться філософськими чи богословськими наслідками того факту, що в текстах Августина йдеться завжди про один і той самий термін *signum*.

Signum є означником, який у природний чи умовний спосіб пов'язаний з конкретним, визначеним та ідентифікованим означеним, навіть якщо воно є невидимим чи недосяжним, як-от Бог чи благодать, і навіть якщо це означене є поліморфним чи еквівокативним. У світі існує певний призначений порядок, включно з речами, що відсилають одна до одної відповідно до наперед встановленого «плану»: речі зроблені такими, що людина може розтлумачити їх, знайшовши в них певний пов'язаний з ними сенс, або ж сама надати їм певного сенсу, як це відбувається з довільно встановленими знаками – коли, наприклад, обмін поцілунками затверджує мир, а «винне коло» (*circulus vini*) позначає місце, де продають вино. Це стосується всіх знаків – як слів, так і речей, що відсилають до інших речей (наприклад, слово «віл» означає тварину, яка сама може означати Христа). Критерії, за якими намагаються визначити символ, у середньовічних авторів насправді були так само і критеріями розрізнення декількох типів знаків – наприклад, критерій подібності для природних знаків; аналогічно і з функціями, що вважаються притаманними символу, як-от «розпізнавання в межах певної спільноти», що також насправді є функцією знаку.

У контексті таїнств, усупереч звичним перекладам модерної доби, термін *symbolum* ніколи

не вживався, а вживалося виключно латинське *signum*, на основі визначень Августина – хоча від XVI століття слово «символ» почало вживатися для опису зовнішньої форми таїнства. При цьому модерні коментатори середньовічних текстів часто відтворювали латинське *signum* як «символ», що помітно змінило перебіг тодішньої думки: якщо Августинове *signum*, розвинене і розтлумачене в середньовічних визначеннях, описувало таїнство в його подвійній функції пізнання (надання доступу

до невидимих реалій) та дієвості (створення того, що він дає пізнати, а саме благодаті – див. ACTE DE LANGAGE, III) і водночас інтерсуб'єктивності (знак створюється кимось для когось), вживання в цьому контексті слова «символ» подавало таїнство як «пароль» чи «перепустку», тобто засіб розпізнавання та ідентифікації (пор. L. M. Chauvet, *Symbole et Sacrement*).

♦ Див. вставку 4.

4

«Symbolum»: нове прочитання четвертої книги «Метафізики» Аристотеля у світлі Августина та Аверроеса

Вияткове вживання *symbolum* у середньовічних аналізах мови у вимірах інтерсуб'єктивності та умовності пояснюється вельми примітним з'єднанням трьох різних джерел, що видалося у ствердження *sermo omnis symbolum est* «будь-яка промова є символом». Першим із цих джерел є фрагмент з Аристотелевого «Про чуття та відчуття» [Περὶ αἰσθητικῶς καὶ αἰσθητῶν; лат. *De sensu et sensato*] (I, 437a 12-15), застосований, зокрема, Альбертом Великим до питання *De voce* «Про слова» в «Сумі про створіння» (*Summa de creaturis*), написаній ним у Парижі близько 1246 р. (ed. Borgnet, p. 245; trad. fr. in I. Rosier, *La Parole comme acte, texte* 5). Питання Альберта полягає в тому, чи є інтелегібельна форма необхідною для слова, і він використовує зазначений фрагмент на підтримку ствердної відповіді: тим, що переходить (*transit*) від вчителя до учня-слухача, є не слова без значення, але значущі слова, оскільки, як казав Аристотель, «доступне для слуху (...) дозволяє нам дізнатися (...). Адаже існуюча і доступна для слуху промова є причиною навчання, хоча й акцидентальною, бо вона складається з імен, а кожне ім'я є символом» (... *audibilis in actu, tum quia magis faciunt nos scire, quamvis per accidens secundum eundem, ubi prius. Sermo enim bene audibilis existens causa est disciplinae, sed secundum accidens. Ex nominibus enim constat. Nominum utimur quodque symbolum est*).

Генрих Гентський у багатьох статтях «Суми звичайних питань» (*Summa quaestionum ordinariam*), написаній у 1292-1293 роках, розглядає проблему можливості пізнання, означення та іменування Бога. Йдеться не лише про істину, або властивість значення чи іменування, але значно більше – про можливість передати це знання (коли воно можливе) іншому, позначаючи для нього дещо за допомоги знаків, які це оприявнюють. Це цілком нове питання, вочевидь підказане Августиніанською перспективою, до якої приєднується цей автор. Знаки, пояснює Генрих Гентський, встановлені в умовний спосіб, аби позначити дещо, і можуть передати лише те, що їм призначено. Але для того, щоб вони функціонували як «символи» між мовцем та слухачем, необхідно, щоб позначена річ була відомою їм обом і вони мали певне спільне розуміння, – що є проблематичним у розмові про Бога. Ідея аргументації полягає в тому, що кожне ім'я (або вимовлене слово, або промова [*sermo*]) є символом. При цьому Генрих, з одного боку, спирається на вже згаданий фрагмент з *De sensu et sensato*, а з іншого – відкрито покликається на ті фрагменти з *De doctrina christiana* (II, 24, 37; 25, 38), де Августин наголошує, що знаки означають не природно, а довільно і за домовленістю (*non natura, sed placito et consentione significandi*), і водночас на відомий фрагмент з «Метафізики» Аристотеля (IV, 1006a 28 і далі) щодо принципу суперечності (див. ОМОНІМ та ПРИНЦИП). Останнє покликання не можна зрозуміти, маючи справу лише з текстами перших латинських перекладів цього фрагмента (пор.: *translatio anonyma, Aristoteles latinus*, XXV, 2, p. 67); тут потрібно звернутися до арабо-латинської версії:

Primum igitur omnium istorum est concedere quod sermo aut negat aliquid, aut affirmat aliquid, et dignum est existimare quod hoc primum solum manifestum. Et necesse est ut sermo loquentis fit signum de aliquo apud ipsum, et apud alium, si aliquid dicit. Quoniam, si hoc non fuerit, non poterit disputare neque secum, neque cum alio.

Насамперед треба визнати, що промова або щось заперечує, або щось стверджує, і лише це перше слід вважати очевидним. Необхідно також, щоб промова мовця, коли він щось каже, означала щось і для нього самого, і для іншого. Адаже якби це було не так, неможливо було б спілкуватися ані із собою, ані з іншим.

Ed. Venetiis, 1562, f. 102r.

Аверроес, коментуючи цей фрагмент, пояснює, що промова мовця має означати щось, що є водночас в його душі та в душі слухача і що має бути зрозумілим для двох співрозмовників, бо без цього неможливе власне спілкування:

Dicamus igitur quod necesse est homini concedere quod sermo dicentis, idest quod sua loquela, significat illud, quod est in ejus anima apud ipsum, et apud ipsum cum quo loquitur, sed ille qui loquitur dicit aliquod intelligibile, quod si illud, quod dicit, non fuerit intelligibile apud ipsum et apud audientem, non fit disputatio, neque ad ipsum, neque ad alterum.

Отож скажемо, що людині необхідно визнати, що промова мовця – тобто те, що сказане, – означає те, що є в його душі для нього і для того, з ким він говорить; і той, хто говорить, каже щось зрозуміле, адже якщо сказане не буде зрозумілим для нього самого і для слухача, не відбудеться обговорення ані [у нього] із собою, ані з іншим.

Ibid.

Генріх Гентський перефразовує цей фрагмент з «Метафізики», замінюючи *signum* на *symbolum* і повторюючи формулу з *De sensu et sensato*. При цьому він наголошує, що для передачі смислу важливо, аби означена річ була відомою водночас мовцю і слухачу – щоб слухання знаку могло викликати в слухачеві спогад про річ, яку це ім'я означає для мовця і з якою воно пов'язане встановленням:

Quia nomen sive verbum vocis universaliter debet esse symbolum inter duo, scilicet (inter add. I) loquentem et illum cui loquitur, sic ut res significata modo quo imponuntur nomina ad significandum, sit in se nota utrique, et quod nomen ad significandum ipsam rem ut talis est, sit institutum.

Summa quaestionum ordinarium, art. 73, q. 9, l. 34-35, ed. Rosier, 1995; пор. також art. 20, q. 1, ed. Josse Bade Ascensius, Bade, 1520, repr. saint Bonaventure, 1953.

Позаяк вимовлене ім'я чи дієслово універсально мусить бути символом між двома, себто між мовцем і тим, з ким він говорить, річ, позначена тим способом, яким іменам приписуються позначення, буде означати для обох, а ім'я буде встановлене для позначення цієї речі як такої.

Дунс Скот пригадає цю думку у власних роздумах над божественними іменами (*Reportata Parisiensia*, I, d. 22, ed. Wadding, Paris, 1639, repr. par Vivès, t. XI, Paris, 1891-1895, p. 121b).

Б. «Symbol», «Sinnbild», «Allegorie» в німецькому ідеалізмі та ранньому романтизмі

У період від Канта до Гегеля головним осередком рефлексії щодо символу була філософія мистецтва. Поняття символу за тієї доби постає як засіб метафізичного розв'язання проблеми возз'єднання скінченного та нескінченного, конкретної часової реальності та Бога чи універсальної Ідеї як зрозумілої для нас форми абсолюту. Загалом це возз'єднання мислиться не як умовне чи довільне, а як прояв таємної спорідненості між єством скінченного та єством нескінченного: перше виявляється здатним у самій своїй скінченності вмістити божественне, а друге може цілковито виявити живильне джерело свого життя лише набувши тілесності у скінченній реальності.

1. «Увідчутнення» (*Versinnlichung*) Ідеї

Засади ідеалістично-романтичного розуміння символу виклав Кант у п'ятдесят дев'ятому параграфі «Критики сили судження» (1790). З одного боку, він подає символ (*Symbol*) як *форму інтуїції*: так само як схематизм є «гіпотипозою» [у Канта – *Нуротипозе*, від гр. *ὀλοτύπος* – «нарис», «взірець»; близьке за значенням українське слово – «екфрза», від гр. *ἔκφρασις* «опис, вислів», що походить від *ἔκφρασις* «висловлюю, виражаю, опи-сую»] чи зображенням (*Darstellung*) поняття розсудку (*Verstand*), символізм унаочнює для споглядання, хоча й лише за допомогою *аналогії*, ідеї чи

поняття, які може мислити лише розум (*Vernunft*), тим самим уможливаючи бодай непряме «увідчутнення» (*Versinnlichung*) Ідеї. Тим самим Кант свідомо відмежовується від Ляйбніцевого ужитку поняття символу в контексті пізнання через знаки (*cognitio symbolica*), яке протиставляється інтуїтивному пізнанню (пор. Leibniz, *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, 1684). Але, з іншого боку, інтуїтивне знання Ідеї, яке ми, згідно з Кантом, отримуємо через символ, є лише непрямим та аналогічним, у вузькому розумінні аналогії як отожднення відношень: організм може символізувати вільну державу настільки, наскільки я вважаю тип стосунків між частинами організму тотожним із типом стосунків між громадянами вільної держави. Але між свободою держави та органічністю немає подібності чи спільності існування: друга дає змогу мені лише помислити першу, а не пізнати її суть. Отож, символізм розкриває активність судження суб'єкта стосовно певної Ідеї, і ця активність, за Кантовим визначенням, спирається на регулятивний ґрунт «правил рефлексії» (*Regeln der Reflexion*), а не на визначальну силу реальності. На підставі Кантового визначення виникли два напрями розуміння поняття символу. Перший наголошує на *присутності* Ідеї в її символічному втіленні, а також на злитті в символі універсального та окремишнього; другий підкреслює насамперед *неадекватність* символу Ідеї, яку він представляє, тим самим наближуючи символ до простого знаку. Ці два напрями втілювали собою два протилежні

підходи до проблеми «зображення» (*Darstellung*) абсолютного в скінченному, але подеколи могли парадоксальним чином збігатися.

2. «Sinnbild» ma «Andeutung»

Глумачення символу вже не як інтуїтивного схоплення ідеї за аналогією, а як засобу пізнання ідеї через її живе подання в організованій нею чуттєвій реальності виникло між 1794 і 1797 роками в листуванні Шиллера та Гете. На думку Гете, символ становить ідею, але непрямо: символічні об'єкти «видаються такими, що стоять просто самі по собі (*bloß für sich*), а отже, є глибоко значущими» (Goethe, *Über die Gegenstände der bildenden Kunst*, 1797). Алгоритм ж, навпаки, поклакається на ідею як на щось зовнішнє їй, руйнуючи інтерес до її власного чуттєвого подання, яке є лише простим посередником, що дає змогу безпосередньо збагнути саму ідею (*ibid.*). Алгоритм є хіба уявним переказом понять розсудку, проте для символу Ідеал є внутрішнім органічним правилом. Інтелектуальна близькість Гете і Шиллера безумовно стала істотним фактором формування концепції символу у Шеллінга (пор. лист Гете Шеллінгу від 29 листопада 1803 р.), якою вона постає в його «Лекціях з філософії мистецтва» (Schelling, *Vorlesungen über Philosophie der Kunst*, 1802). Шеллінг, цілком у стилі Гете, наголошує на поєднанні в символі буття та означання: «скінченне разом з тим саме є нескінченним, а не просто його означає» (*Sämmtliche Werke*, V, 453). Відтоді німецький термін *Sinnbild* видається Шеллінгу особливо придатним для позначення взаємопроникнення, аж до тотожності, Ідеї та її подання в символі, оскільки цей останній, представляючи абсолютне в мистецтві, мусить бути так само конкретним, як образ (*Bild*), і водночас бути так само універсальним і сповненим сенсу (*Sinn*), як поняття (*ibid.*, V, 412). Натомість в алгорії окремішнє лише означає (*bedeuten*) загальне. Отже, німецька класична естетика в особах Гете та Шеллінга проявила загальну схильність до наближення алгорії до знаку (*Zeichen*).

Паралельно з цим органічним розумінням символу, яке наближувало подання Ідеї до її реальної присутності, набула розвитку інша концепція, де символічна єдність скінченного та нескінченного поставала радше засобом прагнення до нескінченного, ніж справжнім його втіленням. Фридрих Шлегель, розвиваючи цю концепцію, говорив як про символ, так і про алгорію нескінченного (*Allegorie des Unendlichen*). Будь-яка краса є алгоричною, а алгорія для Шлегеля є тяжінням скінченного до абсолюту: «Кожна алгорія означає Бога (*bedeutet Gott*) і не можна казати про Бога інакше, ніж алгорично» (Schlegel, *Kritische Friedrich von Schlegel Ausgabe*, XVIII, 347, no 315). Понад те, що мистецтво дійсно представляє і що є завжди недостатнім на тлі нескінченного, воно також позначає (*andeutet*) абсолютне, яке воно не може зробити справді присутнім. Отже, символ

розуміється тут як позначення (*Andeutung*) чи алюзія. Кройзер у творі «Символіка та міфологія стародавніх народів» (*Symbolik und Mythologie der alten Völker*, 1810–1812) також наполягає на неадекватності скінченної символічної форми суті ідеї, яку вона собою виражає, називаючи це «неконгруентністю суті та форми» (*Incongruenz des Wesens mit der Form* (Creuzer, *op. cit.*, Bd. 1, s. 68). На додаток, він своєрідним чином уточнює відмінність символу та алгорії за допомогою категорії часу: символ надає нам негайну інтуїцію ідеї, проте алгорія розкриває нам сенс ідеї шляхом поступового інтелектуального розвитку. Нарешті, і Гегель, попри своє протистояння романтизму та Фридриху Шлегелю у багатьох позицій, у своїх «Лекціях з естетики» (Hegel, *Vorlesungen über Aesthetik*, 1820) характеризує символічне подання через його невідповідність (*Unangemessenheit*) самій суті Ідеї. Щоправда, символізм є первинною формою художньої маніфестації абсолютного, і саме відтоді Ідея надає собі відчутну форму; але, позаяк зміст самої ідеї є ще невизначеним, символічні фігури (як-от у давньогрецькому мистецтві) дають нам змогу лише передчути чи вгадати абсолютне, але не роблять його справді наявним: «... хоча символ (*Symbol*) не є суто зовнішнім і формальним знаком, який зовсім не може бути адекватним своєму значенню, все ж, щоб залишатися символом, він не мусить бути цілком відповідним до нього» (Hegel, *Werke*, Bd. 13, s. 395-396). Повнота чуттєвої присутності є здобутком грецького класичного мистецтва (того самого, яке Шеллінг називав... символічним мистецтвом). Але в подальшому аналізі виявляється, що подання Ідеї в мистецтві, а отже, в безпосередності чуттєвої фігури, ніколи не може бути цілковито адекватним її суті, яка досконалим чином розкривається лише в роз'ясненому філософією понятті.

Карл Вільгельм Фердинанд Зольгер (1780–1819) – філософ, близький до раннього романтизму, багато в чому натхненний Шеллінгом, водночас до певної міри зближується з Гегелем, висуває в своєму діалозі «Ервін» (1815) концепцію символу, де поєднує два згадані напрями. З одного боку, символ є цілковитою і повною присутністю (*Gegenwart*) ідеї в скінченній реальності; з іншого боку, глибока спорідненість символу з іронією вказує на нескінченну відстань – чи неадекватність – між ідеєю та її символічним втіленням. Іронія є наслідком умонастрою того, хто сприймає твір мистецтва (але також і моментом життя самої ідеї), коли сприймач визнає, що реалізація ідеї в скінченному образі, який є єдиним способом її втілення, може здійснитися лише за можливості її викривлення.

IV. НЕОЛОГІЗМИ ТА ПЕРЕВИЗНАЧЕННЯ

У семіотичі загалом зберігається Пірсове розуміння символу як суто умовного зв'язку, що не залежить ані від суміжності (на відміну від покажчи-

ка), ані від відношення подібності (на відміну від іконічного знаку), хоча Соссюр, навпаки, вживає термін «знак» на позначення умовного, довільного та необхідного зв'язку між означником та означеним, коли символ, на його погляд, якраз зберігає «рудимент природного зв'язку». Нарешті, Вітгенштайн надає перевагу символу як «осмисленому ужитку» перед знаком, який є лише відчутною зовнішністю; це істотно складає його критики метафізики, що відкриває шлях до філософії повсякденної мови.

А. Таксономії Пірса

У «Філософсько-психологічному словнику» за редакції Джеймса Болдвіна [*Dictionary of Philosophy and Psychology*, 1902] Пірс запропонував низку простих визначень у статтях *sign* «знак», *index* «показчик» та *symbole* «символ». Знак – це «будь-яка річ, що налаштовує іншу річ (її *interpretant*) вказувати (*to refer*) на об'єкт, на який вона сама вказує (її *об'єкт*), через що інтерпретант, своєю чергою, стає знаком, і так далі до нескінченності» (Peirce, *Collected Papers*, IV, 169). Показчик та символ – це різновиди знаків. Показчик – це знак, який «вказує на свій об'єкт не так завдяки подібності чи аналогії з ним (...), як тому, що він перебуває в динамічному (зокрема просторовому) зв'язку, з одного боку, з окремим об'єктом, а з іншого – також із чуттями чи пам'яттю особи, який він слугує як знак» (IV, 170). Символ – це «знак, встановлений як знак просто чи переважно тому, що він вживається і розуміється як такий на підставі природної чи умовної звички й незалежно від мотивів, які спершу привели до обрання його як знаку» (IV, 172). В рукописі, присвяченому потрійній класифікації знаків (са 1903, IV, 243-270) Пірс підпорядковує це розрізнення трьох типів знаків більш загальній класифікації. Якщо будь-яка символічна ситуація має тріадичну структуру, зумовлену онтологічним принципом розрізнення Первинності, Вторинності та Третинності, слід розрізнити в тернарній манері не лише знаки, а й класифікації знаків. Відповідно, Пірс виокремлює такі класифікації: (1) на основі самого знаку (*qualisign*, *sinsign*, *legisign* [варіанти відтворення українською: транслітерація «квалісайн, сінсайн, легісайн», термінологічний переклад «кваліфікатор, сингулятор, класифікатор», або описовий смисловий переклад «якісний знак, одиничний знак, загальний знак (або знак-закон)»; в англійській мові ще більш поширений спосіб позначення тієї самої класифікації – *tone*, *token*, *type*]); (2) на основі знаку та його об'єкта (*icon*, *index*, *symbol* [іконічний знак, показчик, символ]); (3) на основі відношень знаку та його інтерпретанта (*rheme*, *dicisign*, *dicent sign* [рема, діцисайн, діцент-сайн; перший є знаком «можливої якості» і приписує певну властивість невизначеному об'єкту; другий – «знак-судження», який приписує визначену властивість конкретному предмету чи події; третій – «знак-висновок», який є ланцюжком «діцисайнів», тоб-

то логічним аргументом]). Наприклад, *qualisign* визначається як тип знаку, що свідчить про первинність (для якої парадигмальною є певна якість). У цій системі, яка є єдиною коректною і виводить семіотику Пірса з його метафізики, а не навпаки (пор. С. Tiercelin, *La Pensée-signé*), іконічний знак є подвійною (з огляду на відношення знак-об'єкт) категорією Первинності. Іконічний знак – це знак, що відсилає до свого об'єкта завдяки подібності до цього об'єкта. Відповідно, показчик є подвійною категорією Вторинності, а символ – двоїстою категорією Третинності.

У зазначеному рукописі Пірс більш точно визначає, що таке символ:

A Symbol is a sign which refers to the Object that it denotes by virtue of a law, usually an association of general ideas, which operates to cause the Symbol to be interpreted as referring to that Object.

Символ – це знак, що вказує на позначений ним об'єкт завдяки закону, зазвичай [у вигляді] зв'язку із загальними ідеями, який зумовлює таумачення символу як такого, що покликається на цей об'єкт.

Peirce, *Collected Papers*, 2, 249.

Наскільки цей закон встановлений людьми, символ є умовним. Через законно-каузальний характер своєї денотації, символ є класифікатором (легісайном), тобто знаком, який є законом (пор. IV, 246: «Кожний умовний знак є знаком-законом» [Every conventional sign is a legisign]). Порівняно з іконічним знаком і показчиком, символ водночас поширюється й обмежується. Поширення полягає у здатності символу визначати властивості позначених ним об'єктів (іконічний знак нагадує об'єкт завдяки певній спільності властивостей, але не визначає цю спільність; показчик не містить дескриптивного елемента, необхідного для такого визначення, наприклад, відбиток стопи позначає присутність, але не визначає її властивостей; аби визначити їх, треба перейти на природну мову, яка є набором символів, за можливим винятком дійсних знаків [= вказівних, на зразок займенників], які можуть розглядатися як водночас показчики та метафори, що можуть заступити місце іконічних знаків). Символи відіграють незамінну роль у головних ментальних операціях: абдукція, дедукція, доведення. У цьому сенсі символ є самим життям реальності та науки:

A symbol is an embryonic reality endowed with power of growth into the very truth, the very entelechy of reality.

Символ – це зародкова реальність, наділена здатністю вирости в саму істину, саму ентелехію реальності.

Peirce, *New Elements*, ca 1904, EP, vol. 2, p. 324.

Обмеження ж пов'язане з тим, що символ може позначати лише типи об'єктів, але не їхні окремі

прояви. Відбиток стопи позначає окрему подію, але символ «віслок» позначає віслока загалом, а не якогось конкретного віслока чи дурнувату людину; так само «червоне» позначає властивість «червоного» загалом. Таким чином, Пірс у своїй семіотиці старанно відрізняє *знак* – загальне поняття для всіх відношень означання, що перелічуються відповідно до онтологічних категорій реального світу, – від *символу*, який є різновидом знаку, що через свій «законний» характер позначає універсальне та загальне (див. СЕМІОТИКА).

Для Соссюра, навпаки, це умовне й довільне і водночас необхідне відношення позначається саме терміном *знак*, натомість символ представляє той «рудимент природного зв'язку» між означником та означеним, які водночас існують незалежно одне від одного (див. SIGNIFIANT). Таким чином, символ у Соссюра поєднує риси, притаманні водночас іконічному знаку та покажчику в сенсі Пірса (наприклад, ваги як символ правосуддя). Це чітко окреслене протиставлення було згодом переосмислене, аби надати місце, з одного боку, недовільному аспекту лінгвістичних знаків (тобто їхньому фонетичному виміру, як він використовується в поезії) і, з іншого боку, існуванню всередині мови індексних елементів (як-от дейктичні знаки) та іконічних елементів (як-от ономапеї [звуківідтворювальні слова]). У поетиці чи в теорії літератури за терміном «символ» насамперед затверджується значення «вмотивованого знаку», на противагу довільним знакам звичайної мови.

Б. Вітгенштайн: про символ як «осмислений ужиток»

Дуже цікавим є факт незалежного винайдення Вітгенштайном розрізнення, паралельного тому, яке ми знаходимо у Пірса. Вітгенштайн застерігає нас (Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.324) від «найістотніших непорозумінь (яких повно у всій філософії)» [тут і далі – пер. Є. Поповича]. Часто буває так, що філософію спантеличує вживання одного знаку (*Zeichen*) на позначення двох об'єктів. Але наявність спільного знаку не мусить хибно сприйматися за «спільну прикмету двох предметів» (3.322). Ще більш важливо, що під знаком Вітгенштайн розуміє лише ту «частину символу, яку можна сприйняти органами чуттів» (3.32). Символом же є кожна частина твердження, «що характеризує його сенс» (3.31).

Як зрозуміти можливість доступу до символу? Відповідь Вітгенштайна є визначальною для всієї його філософії:

Um das Symbol am Zeichen zu erkennen, muss man auf den sinnvollen Gebrauch achten.

Щоб за знаком розпізнати символ, треба завважити його осмислений ужиток.

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.326.
Укр. пер. Є. Поповича зі змінами.

Саме «осмислений ужиток» і визначає символ. Помилка філософії та метафізики, які дозволили собі захопитися грою знаків, полягає в припущенні, що там, де наявний той самий знак, існує і той самий символ – попри істотні розбіжності, вписані у слововжиток, і попри «відчутну» реальність символу. Таким чином, у «Трактаті» межа сенсу і нонсенсу не визначається ані «емпіричним змістом», ані якоюсь трансцендентальною настановою, що окреслює межі думки, ані тією реальністю, з якою наша мова має узгоджуватися за своєю структурою. Натомість ця межа визначається ужитком.

In der Umgangssprache kommt es ungemein häufig vor, dass dasselbe Wort auf verschiedene Art und Weise bezeichnet - also verschiedene Symbolen angehört -, oder, dass zwei Wörter, die auf verschiedene Art und Weise bezeichnen, äußerlich in der gleichen Weise im Satz angewandt werden.

So erscheint das Wort «ist» als Kopula, als Gleichheitszeichen und als Ausdruck der Existenz; «existieren» als intransitives Zeitwort wie «gehen»; «identisch» als Eigenschaftswort; wir reden von Etwas, aber auch davon, dass etwas geschieht.

(Im Satze «Grün ist grün» - wo das erste Wort ein Personennamenname, das letzte ein Eigenschaftswort ist - haben diese Worte nicht einfach verschiedene Bedeutung, sondern es sind verschiedene Symbole.)

У побутовій мові надзвичайно часто трапляється, що те саме слово означає щось різними способами – отже, належить до різних символів, – або що два слова, які означають щось різними способами, на позір вживаються в реченні в той самий спосіб.

Так слово «є» виступає як зв'язка, як знак рівності і як вияв існування; «існувати» – як неперехідне дієслово, так само як «ходити»; «тотожний» – як прикметник; ми говоримо про *щось*, але також і про те, що *щось* відбувається.

(У реченні «Зелений ще зелений» – якщо перше слово є прізвиськом особи, а друге прикметником – ці слова мають не просто різне значення, а є *різними символами*).

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.323.
Укр. пер. Є. Поповича зі змінами.

Отож, докорінною причиною метафізичних похибок є не «реалістична метафізика» (цю думку часто приписують ранньому Вітгенштайну), а нехтування різницею між знаком і символом.

♦ Див. вставку 5.

Барбара КАССЕН, Мілдред ГАЛЛАНД-ШИМКОВ'ЯК, Сандра ЛОЖ'Є,
Ален де ЛІБЕРА, Фредерік НЕФ,
Ірен РОЗЬЄ-КАТАШ

Переклад Олексія Панича та Зої Борисюк
За редакції Андрія Васильченка

5

Символіка в психоаналізі

► **DEVOIR** (вставка 1, «Символічний борг» за Лаканом»), **INCONSCIENT**, **SIGNIFIANT**, **VERNEINUNG**

1. «SYMBOL», «SYMBOLIK» ТА «SYMBOLBILDUNGEN» У ФРОЙДА

Ужиток понять «символ» та «символіка» в психоаналізі походить від Фрейда. У «Нарисі [наукової] психології» (Freud, *Entwurf einer Psychologie*, 1895) Фрейд вже вживає термін «символ» (*das Symbol*) для опису нормального чи патологічного явища, де один елемент заступає місце іншого, причому зв'язок між ними не завжди є очевидним. Серед прикладів, які наводить Фрейд, – солдат, що жертвує собою за шматок кольорової тканини на палиці, оскільки ця тканина символізує його батьківщину, або кавалер, що б'ється на дуелі за рукавичку своєї Дами (*Entwurf einer Psychologie*, in *Gesammelte Werke, Anhänge*, s. 440-441). У таких випадках йдеться про *Symbolbildungen* «формування символу», які є частиною звичайного життя. В істеричному символі, каже Фрейд, це явище проявляється в інший спосіб: «Істерик, що плаче з приводу А, нічого не знає про те, що йдеться лише про асоціацію між А та Б, а саме Б не відіграє жодної ролі в його психічному житті. Тут символ повністю заступає місце речі» (*ibid.*).

У шостому розділі «Тлумачення сновидінь» (*Die Traumdeutung*, 1900), в підрозділі, названому «Представлення в сновидіннях через символи» (*Die Darstellung durch Symbole im Traume*)? Фрейд розвиває думку, що сновидіння застосовує «символіку» (*die Symbolik*) для приховування репрезентацій латентних думок сновидця, здебільшого сексуального походження. Він додає, що

Diese Symbolik gehört nicht dem Traume zu eigen an, sondern dem unbewußten Vorstellen, speziell des Volkes, und ist in Folklore, in den Mythen, Sagen, Redensarten, in der Spruchweisheit und in den umlaufenden Witzten eines Volkes vollständiger als im Traume aufzufinden.

Ця символіка належить не власне сновидінню, а безсвідомим уявленням, особливо народним, і закорінена у фольклорі, міфах, легендах, усталених мовних зворотах, у мудрості сентенцій та обіжному народному до-тепі – повніше, ніж це можна віднайти в сновидінні.

Freud, *Die Traumdeutung*, in *GW*, Bd. II / III, s. 356.

Як бачимо, Фрейд скористався терміном «символ» для позначення певного сталого значення, яке виникає в утвореннях безсвідомого, зокрема, в сновидіннях: наприклад, «капелюх як символ людини (чоловічих геніталій)» (*Der Hut als Symbol des Mannes [des männliches Genitales]*), або «представлення геніталій через будівлі, сходи, шахти» (*Darstellung des Genitales durch Gebäude, Stiegen, Schachte*) тощо (*ibid.*, s. 365, 368). Фрейд додає:

Eine solche konstante Beziehung zwischen einem Traumelement und seiner Übersetzung heißen wir eine symbolische, das Traumelement selbst ein Symbol des unbewußten Traumdankens.

Це постійне відношення між елементом сновидіння та його перекладом ми називаємо *символічним*, а самий елемент сновидіння – *символом* несвідомого мислення уві сні.

Freud, *Die Symbolik im Traum* [Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1917], in *GW*, Bd. XI, s. 152.

Водночас, фрейдистський ужиток понять «символ» та «символічне» не є настільки вже точним. Далі у цьому самому тексті Фрейд визнає:

Man muß auch zugeben, daß der Begriff des Symbols derzeit nicht scharf abzugrenzen ist, er schwimmt gegen die Ersetzung, Darstellung u. dgl., nähert sich selbst der Anspielung. (...) Sie sehen also, eine Symbolbeziehung ist eine Vergleichung von ganz besonderer Art, deren Begründung von uns noch nicht klar erfaßt wird. Vielleicht lassen sich später Hinweise auf dieses Unbekannte finden.

Необхідно також погодитися, що поняття символу наразі не є чітко окресленим. Воно розпливається убік заміни, представлення тощо, і наближається до натяку. (...) Отже, Ви бачите, що символічний зв'язок є геть окремим видом порівняння, чие підґрунтя ми поки не схоплюємо ясно. Можливо, пізніше ми знайдемо вказівки [що ведуть] до цього невідомого.

Ibid., s. 153-154.

Отож, по своїй суті символ є річчю, яка посідає місце чогось іншого. Наявність прихованого зв'язку між символом як таким та позначеною річчю передбачає, що цей зв'язок також можна дешифрувати, як це

відбувається з витворами безсвідомого (сновидіння, симптоми, обмовки та дотепи). Між тим, варто зазначити, що сам Фройд висловлює застереження щодо цієї символіки «інваріантних перекладів»: «Тлумачення, що засновується на знанні символів, не є технікою, яка може замінити асоціативну [техніку] чи зрівнятися з нею» (*ibid.*, S. 152). Жак Лакан підкреслює, що тут йдеться про розрив з Юнгом та ідеєю архетипу, який є сталим від самого початку:

Ця зовнішність символічного щодо людини є самим поняттям безсвідомого. І Фройд постійно свідчить, що він вважає його самим принципом свого досвіду. Це засвідчує момент, коли він раптово розірвав стосунки з Юнгом, коли той оприлюднив свої «Метаморфози лібідо». Адаже архетип – це перетворення символу на двігіння душі, і це важливо (...). Але що слід сказати, згідно з Аристотелем, це те, що говорить не душа, а говорить людина, що має душу.

Jacques Lacan, *Situation de la psychanalyse en 1956, Écrits*, p. 469.

2. СИМВОЛІЧНЕ У ВЧЕННІ ЖАКА ЛАКАНА

У Жака Лакана субстантивований прикметник «символічне» набуває чіткіших контурів завдяки запозиченням із лінгвістики (довільність знаку й артикуляція означник/означене у Соссюра; метафора та метонімія у Якобсона) і, від самого початку, зі структурної антропології (Леві-Строс). Зі структурної антропології Лакан, зокрема, переймає поняття «символічна система»:

Уся культура може бути розглянута як сукупність символічних систем, де серед найперших є мова, шлюбні правила, економічні стосунки, мистецтво, наука, релігія.

Claude Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 5^e éd., 1993, p. IX-LII.

Саме з цією структуральною ґратницею Жак Лакан спробував повернутися до фрейдистських джерел психоаналізу, сформулювавши аксіому, якої він дотримувався в усіх своїх подальших творах: «Безсвідоме структуроване як мова». Ця аксіома є основою його розробки «символічного» регістру, разом з ототожненням симптому з метафорою і бажання з метонімією.

Від самого початку формування своєї концепції Лакан розбудовував поняття символічного у зв'язку з двома іншими нерозривно пов'язаними між собою «регістрами»: уявного та реального. Хоча він вживає термін «символічне» вже у своєму тексті 1949 року «Стадія дзеркала» (*Le stade du miroir*), він розробляє це поняття в усій його складності лише у 1953 році на конференції «Символічне, уявне та реальне» (*Le symbolique, l'imaginaire et le réel; Bulletin de l'Association freudienne internationale*, no 1, 1982, p. 4-13) та в праці «Функція та поле мовлення і мови в психоаналізі» (*Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, 1956). У роботі «Символічне...» Лакан пише:

Так і слід розуміти символічне, про яке йдеться в аналітичному обміні: а саме як те, що ми знаходимо, і про що ми говоримо, і що ми невпинно знаходимо знову і знову, і що Фройд виявив як таке, що було істотною реальністю цього обміну – тобто йшлося про реальні симптоми, обмовки, і все решта, що сюди входить; знову і знову йдеться про символи, і про ті самі символи, цілком особливо організовані в мові, а отже, такі, що функціонують на підставі цієї відповідності означника й означеного: сама структура мови.

Lacan, *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*, p.7.

Таким чином, «символічне» є центром аналітичного досвіду, невіддільним від інших розробок – таких як «Ім'я Батька», «фалічне значення», «метафора батька», «витіснення». Едипів комплекс становить засадничу операцію, яка визначає виведення певного сюжету на символічний рівень.

Лакан перетлумачує фрейдистський Едипів комплекс, розділяючи його на три логічні фази: на першій «суб'єкт дзеркально ототожнює себе з тим, що є об'єктом бажань його матері», на другій «рішуче втручається батько як відбирач (privateur) матері», і на третій «батько може дати матері те, чого вона бажає [фалос], і може дати їй це тому, що він його має» (Lacan, *Le Séminaire, Livre V, Les Formations de l'inconscient, texte établi par Jacques-Alain Miller, Seuil*, 1998, p. 192-194). «Що таке символічний шлях? Це метафоричний шлях», – каже Лакан. Саме дія «метафори батька», що виходить з Едипового комплексу, відкриває для суб'єкта всі можливості означання («фалічне значення»): в метафорі батька йдеться про «заміщення отця як символу чи означника на місці біля матері» (*ibid.*, p. 180).

Таким чином, фалос є головним психоаналітичним символом – «стрижнем усієї суб'єктивної діалектики» (*ibid.*, p. 199). Це «означник нестачі», який регулює для суб'єкта поле діалектики запитів та бажань. Його, як символ, не слід плутати з біологічним органом.

Психоз характеризується відсутністю фіксації (відкиданням, *Verwerfung*) «Імені Батька»: «Те, що відкидається на символічному рівні, в сенсі *Verwerfung*, повертається на рівні реального» (Lacan, *Le Séminaire, Livre III, Les Psychoses, texte établi par Jacques-Alain Miller, Seuil, 1981, p. 21*).

Упродовж своєї наукової кар'єри Лакан надавав цим трьом реєстрам різного значення. Спершу він присвятив себе аналізу реєстру уявного, а від 1953 року зосередився на символічному, аж доки на початку 1970-х років не заглибився у вивчення реєстру реального – яке, на відміну від символічного, «постає як таке, що виключає сенс» (Lacan, *Vers un signifiant nouveau 1977, in Autres Écrits, Seuil, 2001, p. 9*).

Хоча Лакан змінював свою теорію символічного мірою того, як він розвивав свою теорію «реального» з усіма поняттями, що належать до цього реєстру (наприклад, поняття насолоди, фр. *jouissance*, з якого Лакан вивів свою формулу *jouis-sens* [букв. «я чую сенс»; вигадана Лаканом гра слів, що мала позначити трансформацію сенсу на стику реального, уявного та символічного, внаслідок чого сенс, через механізм сублімації, відбивався, зокрема, у відчутті фалічної насолоди]), він ніколи не зрікався тричленної концепції структури психіки. На семінарі «R. S. I.» (1974-1975) він представив ці три реєстри, виходячи з топологічної фігури кілець Борромео [триох кілець, переплетених так, що будь-які два з них не зчеплені одне з одним, але всі три складають нерозривне ціле]: «Визначення кілець Борромео починається з трьох; ви розмикаєте одне з кілець, і вони всі три вільні, себто два інші звільнені» (невиданий семінар, сеанс 10 грудня 1974).

Елізабет TAME

БІБЛІОГРАФІЯ

FREUD Sigmund, *Gesammelte Werke*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.

– *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, trad. fr. Fernand Cambon, préface J.-B. Pontalis, Gallimard, «Connaissance de l'Inconscient», 1999.

– *La Naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans [1887-1902]*, éd. Marie Bonaparte, Anna Freud et Ernst Kris, trad. fr. A. Berman, PUF, 1956.

– «L'interprétation du rêve», in *Œuvres complètes*, trad. fr. Janine Altounian, Pierre Cotet, René Lainé, Alain Rauzy et François Robert, PUF, 2003.

LACAN Jacques, *Écrits*, Seuil, 1966.

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTELES LATINUS, II, 1-2 *De interpretatione vel Periermenias*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

ARNAULD Antoine et LANCELOT Claude, *La Grammaire générale et raisonnée [1660]*, éd. H.E. Brekle, Stuttgart, Frommann, 1966.

ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La Logique ou l'art de penser [1-re éd. 1662; 5-e éd. 1683]*, éd. P. Clair et F. Girbal, PUF, 1965.

AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, in PL, t. 34, p. 16-121; ed. J. Martin, Turnhout, Brepols, «CCL», 32, 1967.

AX Wolfram, Laut, *Stimme und Sprache*, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, «Studien zu drei Grundbegriffen der antike Sprachtheorie», 1986.

BARATIN Marc et DESBORDES Françoise, *L'Analyse linguistique dans l'Antiquité classique*, t. 1, *Les Théories*, Klincksieck, 1981.

BOETIUS, *Opera omnia*, in PL, t. 63-64.

– *Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, ed. K. Meiser, Leipzig, Teubner, 1880.

BOULNOIS Olivier, «Représentation et noms divins

selon Duns Scot», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* VI, 1995, p. 255-280.

CASSIN Barbara, «Parle si tu es un homme», in *La Décision du sens*, coll. M. Nancy, Vrin, 1989.

– *L'Effet sophistique*, Gallimard, 1996.

CASSIRER Ernst, *Philosophie des formes symboliques*, t. 2, *La Pensée mythique*, chap. 29, «La dialectique de la conscience mythique», Gallimard, 1972, p. 278 sq.

CHAUVET Louis-Marie, *Symbole et Sacrement*, Seuil, 1987.

CHYDENIUS Johan, *The Theory of Medieval Symbolism*, Helsinki, Helsingfors, 1960; «La théorie du symbolisme médiéval», trad. fr., in *Poétique, revue de théorie et d'analyse littéraire*, 33, 1975, p. 322-341.

COFFA J. Alberto, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge UP, 1991.

DAHAN Gilbert, *L'Exégèse de la Bible en Occident médiéval*, 1999.

DIAMOND Cora, *The Realistic Spirit*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 1991.

ECO Umberto, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Turin, Einaudi, 1988; *Sémiotique et Philosophie du langage*, trad. fr. M. Bouzaher, PUF, 1988.

- ECO Umberto et al., "On animal language in the medieval classification of signs", in Umberto ECO et Costantino MARMO (ed.), *On the Medieval Theories of Signs*, Amsterdam, Benjamins, 1989, p. 3-41.
- FÉDIER François, *Interprétations*, PUF, 1985.
- GALLAND-SZYMKOWIAK Mildred, «Le symbole chez Solger, ou l'existence de l'idée», in *L'Esthétique de Karl Solger. Symbole, tragique et ironie*, éd. A. Baillot, Tusson, Du Lérot, 2002, p. 67-97.
- HAMESSE Jacqueline, «Signum dans les lexiques médiévaux ainsi que dans les textes philosophiques et théologiques antérieurs à Thomas d'Aquin», in Massimo Luigi BIANCHI (red.), *SIGNUM*, Florence, Leo Olschki [*Lessico intellettuale europeo*, vol. 77], 1999, p. 79-93.
- HEIDEGGER Martin, «Der Weg zur Sprache», in *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 5-e Aufl. 1975; «Le chemin vers la parole», in *Acheminement vers la parole*, trad. fr. F. Fédier, Gallimard, 1976.
- HOBBS Thomas, *Elementorum philosophiae sectio prima de corpore* [1655], London; ed. crit., intr., notes, app. and ind. K. Schuhmann, coll. M. Pécharman, Vrin, 1999.
- IMBERT Claude, *Phénoménologie et Langues formulaires*, PUF, 1992.
- JANKE Wolfgang, «Das Symbol», in *Philosophisches Jahrbuch*, 76, 1968, S. 164-180.
- JUNGIUS Joachim, *Logica Hamburgensis*, Hambourg, [1638], ed. R.W. Meyer, in aedibus J.J. Augustin, Hambourg 1957.
- *Logicae Hamburgensis Additamenta*, ed. W. Risse, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1977.
- LADNER Gerhart B., «Medieval and modern understanding of symbolism: a comparison», *Speculum*, 54, 2, 1979, p. 223-256.
- LAUGIER Sandra, *Wittgenstein. Métaphysique et jeu de langage*, PUF, 2001.
- LEIBNIZ, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*, intr. et notes J.-B. Rauzy, trad. fr. E. Cattin, L. Clauzade, F. de Buzon et al., PUF, 1998.
- MAIERÛ Alfonso, «Signum dans la culture médiévale» [1977], in J.P. BEECKMANN et al. (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, 2 Bd., Berlin-New York, de Gruyter, «Miscellanea Mediaevalia 13/1», 1983, p. 51-72.
- «Signum negli scritti filosofici e teologici fra XIII e XIV secolo», in Massimo Luigi BIANCHI (red.), *SIGNUM*, Florence, Leo Olschki [*Lessico intellettuale europeo*, vol. 77], 1999, p. 120-141.
- MARACHE Maurice, *Le Symbole dans la pensée et l'œuvre de Goethe*, Nizet, 1960.
- MARMO Costantino, «Bacon, Aristotle (and others) on Natural Inferential Signs», *Vivarium*, vol. 35, no 2, 1997, p. 135-154.
- *Semiotica e linguaggio nella scolastica: Parigi, Bologna, Erfurt 1270-1330, La semiotica dei Modisti*, Rome, Istituto Palazzo Borromini, 1994.
- MEIER-OESER Stephen, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Berlin-New York, De Gruyter, «Quellen und Studien zur Philosophie, 44», 1997.
- NUCHELMANS Gabriel, *Theories of the Propositions. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam, North-Holland, 1973.
- *Late-scholastic and Humanist Theories of the Proposition*, Amsterdam, North-Holland, 1980.
- *Judgement and Proposition from Descartes to Kant*, Amsterdam, North-Holland, 1983.
- PEIRCE Charles Sanders, *Collected Papers*, 8 tomes in 4 vol., Harvard UP (IV, 43 par ex. denotes t. IV, § 43).
- *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings* [EP], 2 vol., Indiana UP, 1993-1998.
- PÉPIN Jean, «Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne. Antécédents et nouveautés», in *Simboli e simbologia nell'alto medioevo*, Spoleto, 1976, p. 33-66.
- ROSIER Irène, *La Parole comme acte*, Vrin, 1994.
- «Res significata et modus significandi. Les enjeux linguistiques et théologiques d'une distinction médiévale», in Sten EBBESEN (ed.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Gunter Narr, 1995, p. 135-168.
- «HENRI de Gand, le *De dialectica* d'Augustin, et l'imposition des noms divins [avec édition d'extraits de la *Summa quaestionum ordinariarum*, art. 73]», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, VI, 1995, p. 145-253.
- *La Parole efficace: signe, rituel, sacré*, Seuil, 2004.
- SCHLESINGER Max, *Geschichte des Symbols. Ein Versuch*, Hildesheim, Olms, 1967.
- SOERENSEN Bengt Algot, *Symbol und Symbolismus in den ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts und der deutschen Romantik*, Kopenhagen, Munksgaard, 1963.
- SPADE Paul Vincent, «Some Epistemological Implications of the Burley-Ockham Dispute», *Franciscan Studies*, 35, 1975, p. 212-222.
- THOMAS AQUINAS, *In Aristotelis libros Peri hermeneias et posteriorum analyticorum expositio, cum textu et recensione leonina*, Turin, Marietti, 1964.
- THOMASIIUS Christian, *Einleitung zu der Vernunft-Lehre*, Halle, 1 Aufl. 1691, 2 Aufl. 1699; Repr. Hildesheim, Olms, 1968.
- TIERCELIN Claudine, *La Pensée-signe. Étude sur C.S. Peirce*, Nimes, J. Chambon, 1993.
- TODOROV Tzvetan, *Théories du symbole*, Seuil, 1977.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, London, Routledge & Kegan Paul, 1922; English transl. C.K. Ogden and F.P. Ramsey; second translation D.F. Pears et B.F. McGuinness, Routledge & Kegan Paul, 1961; trad. fr. G.-G. Granger, Gallimard, 1993; укр. пер. ВІТГЕНШТАЙН Людвіг: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Філософські дослідження / Пер. Євгена Поповича – К., Основи, 1995.

WOLFF Christian, *Vernünftige Gedanken (Deutsche Logik)* [1713], in *Gesammelte Werke*, Abt. I, *Deutsche Schriften*, Bd. 1, Hildesheim, Olms, 1965.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

CCL: Coll «Corpus christianorum, series latina» (Turnhout, Brepols, à partir de 1953).

DK: *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch* von Hermann Diels, Herausgegeben von Walther Kranz, Hildesheim, Weidmann, Bd. 1-3, 1951-1952.

PL: MIGNE Jacques-Paul (ed.), *Patrologiae cursus completus, series latina* [*Patrologie latine*], 1844-.

WALCH Johann Georg, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig, 1726, Repr. Hildesheim, Olms, 1968.

WILLE Dagmar von, *Lessico filosofico della Frühaufklärung* [*Lessico intellettuale europeo*, vol. 54], Rome, Edizioni dell'Ateneo, 1991.

ПАРОНІМ

гр.	παρόνυμος
лат.	denominativum
англ.	paronym, derivatively named
іт.	denominativo
нім.	Paronym, nachbenannt
фр.	paronyme

► АНАЛОГІЯ, КОНОТАЦІЯ, СУТНІСТЬ, ОМОНІМ, СЛОВО, ПРЕДИКАБІЛІЯ, ПРЕДИКАЦІЯ, SENS, SUPPOSITION

Слово «паронім» є узвичаєним перекладом грецького παρόνυμα, вжитого Аристотелем у першому розділі «Категорій» (1а 12-15) для характеристики імен, які «відрізняються флексіями (πτώσει) від тих імен, від яких утворені їхні назви, як-от від письменності письменний і від мужності мужній» (παρόνυμα δὲ λέγεται ὅσα ἀπὸ τίνος διαφέροντα τῆ πτώσει τῆν κατὰ τοῦνομα προσηγορίαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος). Різні переклади цього терміна у вигляді термінка чи прикметника (фр. dénominatif, paronyme, paronymique; нім. Paronym, nachbenannt; англ. paronym, derivatively named; іт. deno-

minativo) засвідчують складність, яка не є сутю лінгвістичною. Проблема, яку термін παρόνυμος становить для перекладача-інтерпретатора, полягає в тому, що він, спершу не відіграючи метафізичної ролі в устрої Аристотелевого дискурсу, згодом став панівним у традиції тлумачення Аристотеля й фактично перетворився на приховане осереддя історії метафізики.

I. СТАТУС ПАРОНІМІВ СЕРЕД СЛІВ, РЕЧЕЙ І ПОНЯТЬ

Боецій переклав фрагмент «Категорій» 1а 12-15 таким чином: *Denominativa vero dicuntur quaecumque ab aliquo, solo differentia casu, secundum nomen habent appellationem, ut a grammatica grammaticus et a fortitudine forti* «Відіменними ж є всі ті, що мають свою назву від іншого імені, і лише відрізняються [від цього імені] словоформою¹, як від граматички граматик і від хоробрості хоробрий» (*Aristoteles Latinus*, р. 5, 15-17). Термін *denominativa*, як видається, вживається тут у чіткому розрізненні зі *sumpta* (похідних імен, деривативів) – і це зовсім небезпідставно, оскільки для Аристотеля παρόνυμα – як і «омоніми» та «синоніми» – є не термінами, а речами. Цей паралелізм породжує складність: адже в сучасному, не аристотелівському, слововжитку синонімія та омонімія насправді стосуються мовних явищ. У перспективі цей зсув, що розпочався за доби середньовіччя, мусив відбитися й на сприйнятті статусу паронімії, її функції та значення в аристотелівському контексті. Інша складність випливає з того, що в класичній латині *appellatio*, *appellare*, *appellatum* позначають водночас «іменування» (*dénommé*: «поіменований П'єр») і «називання» (*appeler*: «його кличуть П'єр», «він зветься П'єром»), тобто і надання імені, і також володіння цим іменем [факт наявності імені у об'єкта]. Через це вимір походження імені (де-номінація) накладається на Аристотелеве визначення пароніма як такого, що отримує своє ім'я від іншої речі внаслідок подвійної деривації: реальної – в тому сенсі, в якому «сміливий» є «відмінюванням» сміливості, і вербальної, в тому сенсі, в якому слово «сміливий» є зміною, або ж відмінним варіантом, слова «сміливість»; але в перекладі Боеція ця подвійність виглядає або нечіткою, або надлишковою (що відтворюється й у перекладі Трико).

♦ Див. вставку 1.

Питання значення паронімічних термінів, які граматично є прикметниками, а логічно – конкретними акциденціями, жваво дискутувалося в середньовічну та ранньомодерну добу. Головне протистояння відбувалося тут між позиціями Авіценни та Аверроеса. Погляд Авіценни (*Avicenna*, *Logica I*, Venice 1508, fo 9va) підсумовує і спростовує Аверроеса у його «Великому коментарі до «Метафізики»» (частина 5, коментарій 14) так: «Він [Авіценна] каже, що "біле" у вислові "Сократ

1

Модерні переклади

Модерні переклади Аристотеля [«Категорії» 1a 12–15] загалом дотримуються перекладацьких рішень Боеція. Декілька англійських версій вживають вислів *derivatively named* (Aristotle, *The Categories, On Interpretation*, transl. H. P. Cooke, London-Cambridge (Mass.), 1938 *The Works of Aristotle, I: Categoriae and De interpretatione*, transl. E. M. Edghill, Oxford UP, 1928, repr. 1963). У французькій мові таке саме рішення застосоване у: Aristote, *Catégories*, trad. R. Bodéüs, Les Belles Lettres, 2001, p. 3: *Par ailleurs, sont dites dérivées toutes les choses qui se distinguent d'une autre par l'inflexion et détiennent l'appellation correspondant à leur nom. Ainsi de la science des lettres dérive le lettré et du courage, le courageux* «Водночас, похідними називаються всі ті речі, які відрізняються від іншої речі видозміною і утримують свою назву відповідно до її імені. Так, від науки письма походить письменний, а від хоробрості – хоробрий». Інші перекладачі (зокрема, K. Oehler, німецький переклад, Berlin, 1984; J.L. Ackrill, англійський переклад, Oxford UP, 1963; D. Pesce, італійський переклад, Padova, 1966), як і Трико, надають перевагу збереженню грецького терміна. Це саме робить у німецькому перекладі Рольф (Aristoteles, *Kategorien. Neu übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen*, übers. E. Rolfes, Leipzig, Felix Meiner, 1920), вживаючи подвійний вислів *Paronym* (*nachbenannt*). В усіх цих перекладах чітко зрозуміло, що «деномінованою» (*nach-benannt*) через іншу річ є певна річ, а не її назва. Овенс (J. Owens, *The Doctrine of Being in The Aristotelian Metaphysics*, p. 330) виправдовує вживання кальки з грецької. Для нього різниця між англійськими *denominative* «відіменний» і *derivative* «похідний» тут недоречна, бо і те, й інше стосується не речей, а слів; а отже, найкращим перекладом *παρόνυμα* є *paronyms* (*Derivative in this application would refer only to the word, not the thing. Denominative likewise applies only to the words*). В англійській мові взагалі немає терміна, який би відповідав Аристотелевому поняттю (*there is in English no term for this notion*). Отже, сучасні перекладачі прочитують кальку інакше, ніж латинське *denominativa*. Для нас це означає, що філософська невизначеність Аристотелевого терміна «паронімія» полягає у його проміжному розташуванні між «омонімією» та «синонімією» (яке має своїм наслідком принцип винайдення аналогії сущого; див. АНАЛОГІЯ), і цей проміжний характер ще виразніше відтворюється неоднозначністю французького чи англійського *dénominatif/denominative*, яке в інший спосіб, ніж Аристотелева паронімія, – але також розривається між словами та речами.

є білим» означає, по-перше, субстанцію [суб'єкт], і, по-друге, акциденцію, але насправді все навпаки: «біле» означає, по-перше, акциденцію і, по-друге, субстанцію [суб'єкт]. Насправді існування в субстанції [суб'єкті] належить до суті акциденції» (з фр. пер.). Думка Аверроеса панує у XIII столітті: загально визначним поглядом тоді є те, що «біле» означає білість *in recto* «прямо», а субстанцію [суб'єкт] *in obliquo* «побічно» (пор., наприклад, Dietrich de Freiberg, *De accidentibus*, cap. 13, 7, ed. Pagnoni-Sturlese, p. 72). Авіценнова доктрина, замінена теорією конотації, відновлюється завдяки Оккаму, в трохи інших, хоча й близьких, висловах. Зокрема, послідовник Буридану Марсильї Інґенський називає «матеріальним означенням» суб'єкт (який єдиний безпосередньо позначається словом), і «формальним означенням» те, що це саме слово «конотує» чи «означає конотативно» (хоча сам Буридан надавав перевагу терміну *appellatio* перед *connotatio*). У ранньомодерну добу знову перемагає теорія Аверроеса, цього разу поєднана з розрізненням між «виразним» і «сплутаним» значенням (*signification «distincte» et signification «confuse»*). Саме в цій парадигмі виконано опис «конотації» в «Граматичі Пор-Рояля», яка відновлює в цьому контексті середньовічне розрізнення між значенням «прямим» (*in recto*) і «побічним» (*in obliquo*):

Я вже сказав, що прикметники мають два значення: одне виразне, яке є формальним, а друге сплутане,

яке є предметним. Але звідси не слід висновувати, що вони означають форму більш прямо, ніж предмет, як ніби більш виразне значення є також і більш прямим. Адже, навпаки, певним є те, що вони позначають предмет прямо, і, як кажуть граматики, *in recto*, хоча й більш заплауано, а форму вони означають лише непрямо, і, як кажуть ті ж граматики, *in obliquo*, хоча й більш виразно. Так, *біле*, [лат.] *candidus*, прямо означає те, що є білим, [лат.] *habens candorem*, але у сильно сплутаній манері, не позначаючи жодної конкретної речі, яка може бути білою; білизну ж воно означає лише непрямо, але у настільки виразний спосіб, як і саме слово «білизна», [лат.] *candor*.

Grammaire de Port-Royal, IIe partie, chap. 2, 3e éd., 1676, p. 34.

Метафізична проблема починається зі взаємін Платона та Аристотеля. Насправді Аристотелева «паронімія», виражена на мовному рівні (французьке *dé-nomination*) й до того ж у майже Платонівій манері, як співвідношення конкретної речі із формою – річ є, сказати б, «відміною» форми, виявляє всередині свого порядку – розрізнення між омонімами, синонімами та паронімами – певну порожнечу, що виникає між словами та речами, відповідні властивості яких тут взаємно накладаються. У традиції тлумачення Аристотеля, у визначення паронімів входять не слова, або речі або поняття, а, в певному сенсі, купно і слова, і речі, і поняття, становлячи особливі одиниці, *παρόνυμα* – наприклад, письменність/письменний, які спираються на

флексивність, насправді не притаманну ані речам, ані лише словам, – що виглядає як ознака первинної невизначеності в Аристотелевій системі категорій між залишковим платонізмом, зведеним до виміру мови, і зародковим аристотелізмом, який ще не вийшов на рівень своєї дієвості. Отже, тлумачення терміна «паронім» передбачає водночас прояснення статусу πτώσις «відмінок, флексія» у Аристотеля та його коментаторів (див. вставку 2, Πτώσις), і врахування складної ролі, яку йому випало приховано відіграти за пізньоантичної та середньовічної доби в побудові так званої «аристотелівської» метафізики, яка дедалі більше зосереджувалася на ідеї «аналогії сущого». Чарльз Кан (С. Н. Kahn, *Questions and Categories...*) описує «паронімію» як структуру, позначену терміном παρόνομος в «Категоріях», так: «Паронімія – це такий стосунок між двома речами, А і В, і двома відповідними словами, “А” і “В” (“іменами” цих речей), коли “А” відрізняється від “В” невеликим морфологічним відхиленням». Як бачимо, один-єдиний термін має охоплювати водночас два стосунки А/В і “А”/“В”, а також співвідношення цих стосунків, $A/B \equiv “A”/“B”$. За таких умов читач античних і середньовічних інтерпретаторів Аристотеля не може не спитати себе, на чому базується

формула $A/B \equiv “A”/“B”$ в текстах, що лежать перед його очима, і, якщо вже існує це співвідношення, чи є ця «засада» власне «Аристотелевою». Із цього погляду, складається враження, що для Стагірита не всі терміни, морфологічно виведені з якогось іншого терміна, є ознакою «паронімії»: наприклад, «людське» не є паронімом ані «людини», ані «людства». Як добре показують Категорії 8, 10а 27-б 11, «паронімія» не стосується ані конкретних термінів у їхніх стосунках з відповідними абстрактними термінами, ані прикметників у їхніх стосунках з відповідними іменниками. Натомість вона стосується (1) винятково конкретних акциденцій, розглянутих під кутом зору властивості, яку вони позначають, і субстанції, якій вона притаманна; а також, внаслідок цього, (2) стосунку онтологічної залежності, що поєднує акциденцію із субстанцією. Отже, в цьому плані «паронімія» не може охопити різні середньовічні прочитання *Метафізики* 7, 1028а 10-20 (акциденція є не *ens* «сущим», а *entis* «чимось, що належить до сущого»), які подають акциденцію, згідно з Аристотелем, як «флексію субстанції»².

♦ Див. вставку 2.

2

Πτώσις

Іменник πτώσις не зафіксовано в грецькій мові до Платона. Назва дії сформована від кореня πτῖτω «падати»; тож πτώσις буквально означає «падіння» [пор. рос. «падеж»], як падіння когось звідкись (Платон, *Політея*, книга 10, 604с), чи падіння блискавки (Аристотель, *Метеорологіка*, 339а 3). Крім цього основного значення (а також похідних метафоричних значень, як-от «занепад», «смерть» тощо), це слово отримує у Аристотеля лінгвістичне значення, якому судився чималий успіх: саме з цим значенням граматичного відмінка воно зберігається в модерній греці (πτῶση), а у формі латинського перекладу *casus* вживається у багатьох європейських мовах [фр. *cas*, англ. *case*, нім. *Kasus* тощо].

Втім, коли це слово вперше з'являється в текстах Аристотеля, воно не позначає одразу ж відмінювання іменника. У Пері ἐρμηνείας [Про тлумачення] (глави 2 і 3) воно також позначає флексивні зміни дієслова, водночас семантичні та формальні: «здоровий», «був здоровий», «буде здоровий», і водночас «Філон», «Філона», «Філону» тощо. Як модифікація імені – себто, для Аристотеля, модифікація його основної форми називного відмінка – πτώσις відрізняється від цього імені тією мірою, якою він, поєднуючись із «є», «був» чи «буде», не дає змоги скласти правильне або хибне висловлювання. Як модифікація дієслова, що відтак описує граматичний час, πτώσις відрізняється від дієслова, яке співозначає теперішній час: адже дієвідмінювання насправді стосується тих часів, які оточують теперішній. Звідси зрозуміло, що дієвідміна додає до значення того чи іншого дієслова (гуляти, ходити) співозначення (προσσημαίνει) його часової модальності (гуляв, ходив). Тим самим встановлюється першість теперішнього часу перед минулим чи майбутнім, оскільки в теперішньому часі дієслово не має дієвідміни [в українській мові ситуація є іншою: тут дієвідміна стосується і теперішнього часу, позначаючи число і особу – «гуляю, гуляємо, гуляєте» тощо].

Проте Аристотелів πτώσις має й ширше значення, водночас більш нечітке та гнучке: застосоване як частина вислову у двадцятomu розділі «Поетики» воно означає також зміну в числі [іменника] та модальності [дієслова як запитання чи спонування до дії]. Крім того, воно позначає розрізнення іменників за родами [*Поетика*, розділ 21; *Топіка*] і також позначає прислівники, похідні від іменника чи прикметника, як-от «справедливо» від «справедливий». Крім усього цього, πτώσις відіграє важливу роль у характеристиці паронімів.

Аристотель ще не має особливих назв для окремих відмінків іменника. Коли йому треба їх позначити, він робить це умовним чином, найчастіше вживаючи флексивні форми займенника – τούτου «цього» для родового відмінка, τούτω «цього» для давального, тощо – і подекуди також для іменника чи прикметника. У «Першій Аналітиці» Аристотель вимагає розрізнити терміни (ἄροι), які «саїд завжди брати в називному відмінку (κλήσεις) іменника» (наприклад, «людина», «благо», «протилежащий»), і відмінки іменників, за допомогою яких формулюються засновки: ἢ γὰρ ὅτι τούτω, οἶον τὸ ἴσον, ἢ ὅτι τούτου, οἶον τὸ διπλάσιον, ἢ ὅτι

τοῦτο, οἷον τὸ τύπτων ἢ ὀρών, ἢ ὅτι οὗτος, οἷον ὁ ἀνθρώπος ζῶν, ἢ εἰ πως ἄλλως πίπτει τοῦτο κατὰ τὴν πρότασιν «як-от рівний "цьому", або вавчі більший від "цього", або б'є чи бачить "це", або "ця" людина є живою істотою, або в інший спосіб, як може слово "впадає" (πίπτει) у засновок» (Περὶ ἐρμηνείας, I, 36, 48b 41). В останньому вислові, ймовірно, можна знайти джерело метафори «падіння», що відображено у подальшій граматичній термінології [лат. *casus*, фр. *chute*, рос. *падеж* тощо]. Але походження цієї метафори все ж залишається неясним. Деякі коментатори вважають, що назва походить від гри в кості, коли, підкинуті гравцем, вони могли впасти на ґрунт пласкою стороною чи ребром – що, власне, й сприймалося як різні «падежі». Ганс Еріх Мюллер (Hans Erich Müller) в неопублікованій дисертації, присвяченій основам граматики стоїків, запропонував розглянути стоїчну теорію відмінка у світлі теорії каузальності, намагаючись поєднати різні відмінки (*les différents cas*) з різними типами каузальності (*causalité*). У такому разі відмінки пов'язані з різними каузально зумовленими станами тіла у фізичному просторі. Для стоїків завданням предикації є не встановлення сутності (οὐσία) та її атрибутів відповідно до Аристотелевих категорій, а відтворення у висловлюванні каузальних стосунків, дії та зазнавання дії, які відбуваються між тілами.

Саме починаючи зі стоїків πτώσις був зведений до відмінювання іменників. У Діонісія Фракійського (Τέχνη γραμματικῆς [Мистецтво граматики], 13), дієслово є «словом, що не падає» (λέξις ἀππτώτος), і хоча його ἑγκλίσις [«нахил», пор. [Мистецтво граматики], 13), дієслово є «словом, що не падає» (λέξις ἀππτώτος), і хоча його ἑγκλίσις [«нахил», пор. рос. «наклонение»] означає «спосіб», інколи це також означає дієвідміну, відтак охоплюючи, разом із модальністю, ще й часові варіації дієслова. Якщо вірити Діогену Лаєрцію (книга 7, 192), Хризип написав книгу Περὶ τῶν πέντε πτώσεων [Про п'ять відмінків]. Можна припустити, що там, серед іншого, тауμαχилася теза, яку ми знаходимо в зауваженні Лаєрція про відмінність між прямим відмінком, ὀρθῆ πτώσις, який у сполученні з предикатом породжує твердження (ἀξίωμα – 7, 64), і непрямими відмінками, πλάγια πτώσις, які віднині матимуть такі імена в порядку відмінювання: γενική «родовий», δοτική «давальний» та αἰτιατική «знахідний» [від гр. αἰτία «звинувачувати»; пор. лат. *accusativus*, рос. «винительный»] (7, 65; див. класифікацію предикатів, яку ми приписуємо Порфірію, в: *apud Ammonius, Commentaire du De interpretatione d'Aristote*, p. 44, 19 Busse).

Аммоній (*ibid.*, p. 42, 30 sq.) врахував полеміку, що роз'єднала Аристотеля й перипатетиків зі стоїками і, як наслідок, також і з граматаками. Для перших називна форма не є відмінком: це саме ім'я, на яке «припадає» відмінок. Для других же називна форма є повноправним відмінком: є прямий і непрямий відмінки, і, якщо це відмінок, він «припадає» на поняття; якщо він прямий, він і «припадає» прямо, як кинджал, який, у разі його падіння, залишився би прямим і стійким.

Якщо ж πτώσις вводиться у визначення предиката (який асоціюється з прямим відмінком, що дає змогу сформулювати твердження) і фігурує в частині діалектики, присвяченій означеному, вона [πτώσις – гр. мові це слово є іменником жіночого роду] не визначається як складова висловлювання з боку предиката.

У стоїцизмі πτώσις, здається, виходить за рамки позначення лише граматичного відмінювання. Будучи вторинною стосовно предиката, який вона собою доповнює, πτώσις також є філософським концептом, пов'язаним із тим, як стоїки критикували Аристотелеве поняття субстрату (ὕλοκεῖμενον) і його розрізнення між субстанцією та акциденціями. Πτώσις є тим способом, яким тіло, що його наша уява (φαντασία) представляє як певним чином визначене, з'являється у висловлюванні, не так, як воно безпосередньо виходить зі сприйняття, а в непрямий спосіб, за посередництва поняття, яке дає змогу назвати це тіло (чи тіла) у формі родової назви (загальне поняття – людина, кінь) або імені (одичне поняття – Сократ). Відтак відмінок представляє різні способи, якими поняття тіла «припадає» у висловлювання (але все ж без визнання стоїчним номіналізмом існування цього поняття, що зрештою дає підстави для цікавої аналогії: як в Аристотелевій системі немає категорій за межами визначених категоріальних типів, так для стоїків немає тіла за межами його каузальних станів). Між тим, схоласти «Τέχνη» [коментатори «Мистецтва граматики» Діонісія Фракійського], що мало опікувалися такими нюансами, здається, підтвердили у власному контексті цю ідею, коли визначили πτώσις як падіння безтілесного і родового у видове (ἐκ τοῦ γενικῆ εἰς τὸ εἰδικόν).

У грамастиків πτώσις, здається, була зведена до граматичного відмінювання, себто до морфологічного варіювання іменників, займенників, артиклів і часток, які становили, серед усіх частин мови, окремий розряд змінюваних (πτωτικά). Канонічний перелік відмінків ставить наприкінці кайчний відмінок (κλιτική), після прямого відмінка (εὐθεία) і трьох непрямих відмінків, перелічених у «стоїчному» порядку: родовий, давальний, знахідний. У деяких особливо схильних до раціоналізації коментаторів (*Scholies à la Techné*, p. 549, 22) цей порядок непрямих відмінків викликав міркування в «локалістському» дусі: відмінок місця «звідки» (в греці – родовий) «природно» переде відмінку місця «де» (давальному), який, своєю чергою, переде відмінку місця «куди» (знахідному). Більш проникливими є синтаксичні міркування Аполонія, який у *Синтаксисі* (III, 158-188) представляє послідовність «знахідний-родовий-давальний» як таку, що відбиває три рівні перехідності дієслова: якщо останню зрозуміти як розподіл активності й пасивності між першим дієвцем А (у прямому відмінку) і другим дієвцем В (в одному з трьох непрямих відмінків) у процесі, що виражається дводійним дієсловом (*un verbe biactanciel*), перехідність знахідного

відмінка відповідає розподілу «цілком активний А – цілком пасивний В» (А вдарив В), транзитивність родового відмінка – «загалом активний А – загалом пасивний В, дещо активний В» (А слухає В), а перехідність давального відмінка – «однаковою мірою активні/пасивні А і В» (А б'ється з В). Прямий відмінок, що очолює цей перелік, здобуває свою першість як відмінок номінації: адже імена надаються саме в прямому відмінку. Дієслова існування і номінації сполучаються виключно з прямим відмінком, без залучення функції атрибута як такої. Якщо Хризип справді написав книгу про п'ять відмінків, п'ятий, ключний відмінок, здається, мав би уникнути поділу на прямий і непрямі відмінки. Буквально «ключний» (τροπήγορικός), він міг позначати не лише вислови адресації, а й, більш загально, вислови номінації. У граматиків ключний відмінок посідає маргінальне місце, бо завершена фраза у них неодмінно мусить складатися з імені та дієслова, тоді як ключний відмінок сам формує завершений вислів.

Фредерик ІЛЬДЕФОНС

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *Poétique*, trad. fr. R. Dupont-Roc et J. Lallot, Seuil, 1980.

DELAMARRE Alexandre, «La notion de ptosis chez Aristote et les Stoïciens», in P. AUBENQUE (éd.), *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, Vrin, 1980.

DELEUZE Gilles, *Logique du sens*, Minuit, 1969.

FREDE Michael, «The Origins of Traditional Grammar», in R.H. BUTTS et J. HINTIKKA (ed.), *Historical and Philosophical Dimensions of Logic, Methodology, and Philosophy of Sciences*, London, Dordrecht/Boston, 1977; reprinted in *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

HADOT Pierre, «La notion de "cas" dans la logique stoïcienne», in *Actes du XIII e Congrès des sociétés de philosophie en langue française*, Genève, Éditions de la Baconnière, 1966, p. 109–112.

HIERSCHKE Rolf, «Entstehung und Entwicklung des Terminus πτώσις "Fall"», *Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst*, 3, 1955, p. 5–19.

ILDEFONSE Frédérique, *La Naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, Vrin, 1997.

IMBERT Claude, *Phénoménologies et Langues formulaires*, PUF, 1992.

LALLOT Jean, *La Grammaire de Denys le Thrace*, CNRS, 1989.

PINBORG Jan, «Classical Antiquity: Greece», in Th. A. SEBEEK (ed.), *Current Trends in Linguistics*, vol. 13, «Historiography of Linguistics», La Haye and Paris, Mouton, 1962.

II. ПАРОНІМІЯ МІЖ АНАЛОГІЄЮ ТА ЕМАНАЦІЄЮ

Це тлумачення акциденції як «флексії» також потрібно враховувати, коли ми акцентуємо центральну роль паронімії в пізньоантичних та середньовічних тлумаченнях Аристотелевої «Метафізики». Насправді паронімія долучилася до зародження теорії, відомої як «аналогія суцього» (*analogia entis*). Це явище можна описати як розташування грецькими коментаторами Аристотеля омонімів ἀφ' ἐνός «від одного» («виходячи з чогось одного», «єдиних за походженням», лат. *ab uno*) і омонімів πρὸς ἓν «стосовно одного» («з огляду на щось одне», «фокальна єдність», лат. *ad unum*), чи, простіше, πρὸς ἓν λεγόμενα «сказаних стосовно одного» у проміжній позиції між чистими омонімами та синонімами – себто на тому самому місці, яке одночасно з цим, але з інших причин, займали Аристотелі παρώνυμα.

♦ Див. вставку 3.

Поява так званої «теорії аналогії» передбачає, що у цей момент «проміжні» омоніми ἀφ' ἐνός і πρὸς ἓν починають розглядатися як об'єднані

під назвою «омоніми за аналогією», і при цьому вони або витісняють, або поглинають пароніми – чи бодай їхні властивості. Хоч би хто не був винахідником цього кроку, він у наслідницький спосіб сполучив чи напартував одне на одне такі різні явища, як фокальне означення (*la signification focale*), власне паронімію, та онтологічну деривацію, що зрештою породило дві різні спадщини. Найуспішнішою й найдослідженішою є теорія аналогії суцього, ознака арабо-латинської доби (розпочатої арабськими перекладами Аристотеля Авіценною та Аверроесом). У цьому плані *denominatio* дедалі більше маргіналізується, поступаючись місцем *analogia*, або ж поглинається нею в щоразу складніших формулюваннях. Проте не слід просто й буквально ототожнювати «аналогію» та паронімію, як це зробили деякі сучасні дослідники (пор. Hirschberger, «Paronymie und Analogie bei Aristoteles», *Philosophisches Jahrbuch*, 58, 1959, p. 191–203).

У греко-латинський період розвитку метафізики, коли проблема уніфікації множинності сенсу буття не відігравала провідної ролі, поняття *denominatio* (= «паронімія») застосовува-

3

Арбітраж коментаторів

Перенесення «проміжних» омонімів на проблему уніфікації множинності сенсу буття, яке, ймовірно, розпочалося від Александра Афродизійського, добре задокументоване грекомовними коментаторами VI століття (всупереч Порфірью, який у своєму «Isagoge» чітко висловився за омонімію буття). Серед цих коментаторів на особливу увагу заслуговує Еліас [Ἠλίας], який відкрито відкинув погляди на буття й Аристотеля-Порфірія (повна омонімія), й Платона (повна синонімія), і ясно висловився на користь єдності походження та єдності мети:

διαρείται τοῖνυν τὸ δὲ οὐχ ὡς διώνυμος φωνή (ὡσπερ ἐν Κατηγορίαις Ἀριστοτέλης καὶ νῦν ὁ Πορφύριος εἴρηκεν), οὐδὲ ὡς γένος εἰς εἶδη (ὡσπερ ὁ Πλάτων εἶπεν), ἀλλ' ὡς τὰ ἀφ' ἑνὸς καὶ πρὸς ἕν.

Сущє розділенє не як омонімічний звук (як кажуть Аристотель у «Категоріях» і тепер Порфірій), і не як рід на види (як казав Платон), але як те, що від одного [= походження], і те, що стосовно одного [= мета].

Elias, *In Porphirii Isagogen*, ed. A. Busse, Berlin, G. Reimer, 1900, «Commentaria in Aristotelem Graeca», XVIII, 1, p. 70, 18-21.

ли в іншому контексті. Боецій вживає його для розв'язання вельми чіткої проблеми, сформульованої ним у *De hebdomadibus: Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona* «як субстанції в тому, що є, є благами, і [при цьому] не є субстанційно благами» – себто як існуючі речі («субстанції»), що є благами (оскільки вони тяжіють до блага і відтак є певним чином подібними), є благами у своєму існуванні, але при цьому не є благами субстанційно. Це вже зовсім не аристотелівське питання. Фактично й у постановці, й у розв'язанні цієї проблеми Боецій, завдяки «паронімії», здійснює радикальний зсув у аристотелівській онтології: за посередництвом паронімії він вводить християнсько-платонічну ідею процесуальності, плинності – *fluxus, defluere* – існуючих речей, які є «вторинним благом», що походить від воління первинного Блага. Теза Боеція полягає в тому, що існуючі речі є благами не у своєму субстанційному існуванні, й не через участь [у благові], але через саме своє походження, оскільки їхнє існування воілюся Творцем і було зумовлене «проливанням» («еманацією») Його волі. Теологи греко-латинської доби надали цій тезі остаточного вигляду, звертаючись більш відверто до неоплатонічних гармоній структури *denominatio*. Цей крок відкрито робить коментатор Боецій Гільберт Порретанський, коли він наново формулює тезу з *De hebdomadibus*, стверджуючи, що вторинні блага, що витікають [еманують] з волі первинного Блага (*Bonum*), можуть бути названі благами (*bona*) «денімінативно» (*denominative*).

Ця формула є цілком банальною. Насправді «бути названим денімінативно» не означає тут ані походження імені речі, названої відповідно до певної якості, як «від білизни білий, від письменності письменний, і від справедливості справедливий» (Аристотель, *Категорії*, 10а 27–31), ані просто формування конкретного імені іншого, абстрактного імені. Ця реальна предикація відображає каузальні стосунки, близькі до того, що Платон називав «епонімія» [іменування на честь

когось]. Порретанська теорія *denominatio*, що стала першою середньовічною спробою метафізичної реорганізації системи, сформованої у 1, 2, 5 та 8 розділах «Категорій», визначила характер усього першого періоду середньовічної метафізики, який тривав до появи метафізики аналогії, базованої на корпусі природознавчих текстів Аристотеля та його арабських інтерпретаторів.

«Деномінація», згідно з теорією Гільберта Порретанського, торкалася одного чітко визначеного аспекту реальності: а саме виміру буття-причини. Ось чому більшість ілюстративних прикладів там належать до *технічного* порядку. Буття, про яке йдеться, є буттям твору (*opus*), результатом творіння, *factum*. Якщо Аристотелева паронімія, як ми вже згадували, не застосовувалася до таких термінів, як «людське» у його стосунках із «людиною» чи «людством», а відсилала лише до конкретних акциденцій, як-от «біле», порретанська теорія *denominatio*, навпаки, взірцево ілюструється терміном *humanum* «людське». Якщо формально цей термін може позначати живу істоту, наприклад, у вислові *animal humanum* «людська істота», денімінативно він позначає щось зроблене людиною, наприклад, у вислові *opus humanum* «людський твір», оскільки цей твір – і тут треба згадати поняття *denominatio*, розтамуачене як каузальна еманация, – еманує чи впливає (*fluxit*) з дієвця, чие буття є людським. Відтак сказане «денімінативно» насамперед протиставляється сказаному «формально». Ту саму різницю знаходимо в усіх середньовічних текстах, які в арабо-латинську добу метафізики протистояли, разом із Авіценною (Avicenna, *Logica*, Venice, 1508, f^o 3vb), одноіменній та відіменній (денімінативній) предикації (див. ПРЕДИКАБЕЛЬНЕ, ПРЕДИКАЦІЯ).

III. ПАРОНІМІЯ І «SUPPOSITIO»

Крім застосування в двох різних метафізичних теоріях, Боецієвій теорії «еманації» та арабо-латинській теорії «аналогії», «паронімія» також глибоко увійшла до засад логічної теорії значення

та референції, ставши одним із джерел формування теорії *suppositio* [супозиції]. В *De grammatico* Ансельма Кентерберійського знаходимо принципове протиставлення таких імен, як «людина» і «граматик», що ілюструє розрізнення між тими іменами, які (як «людина») надаються первинно (*principaliter*) і є означниками та родовими назвами (апелятивами) певної субстанції, і такими іменами (як «граматик»), що представляють іншу семантичну структуру. Для Ансельма (Anselm, *De grammatico*, ed. Schmitt, p. 156) «людину» від «граматика» насправді відрізняє те, що у випадку «людини» субстанцію одночасно позначено і названо первинно (*principaliter*), себто безпосередньо як таку (*per se*), тоді як у випадку «граматика» субстанцію названо, але не її власним (*proprie*) означником, себто не названо *per se*, а власне означену якість не названо зовсім. (Можна зауважити, що це пояснення важче було б сформулювати німецькою, де термін *Benennung* «називання, іменування», що протиставляється *Bezeichnung* «позначенню», вживається і для називання в Аристотелевому сенсі «деномінації», і також для називання в сенсі номінації, тобто «референції» <= *Bedeutung* Фреге >). Інакше кажучи, ім'я «граматик» називає субстанцію, яка позначена *per aliud* «через інше» і позначає *per se* певну акциденцію, яку воно не називає.

Теорію Ансельма уточнили граматиками та логіки XII століття, які замінили Ансельмову пару «*per se* – *per aliud*» парю *principaliter* – *secundario* «первинно/вторинно» (пор. *Promissimus*, ed. De Rijk, 1967, I, p. 258; Abelard, *Dialectica*, ed. De Rijk, 1956, p. 113, 596). У цих авторів деномінатив «первинно означає» якість чи форму, від якої він походить (*sumptum* «взятий»), і лише вторинно означає предмет, який він «називає» (*nominat*). Це формулювання має на меті розв'язати традиційне питання, зумовлене очевидною незгодою двох головних авторитетів високого середньовіччя у питаннях семантики: Присціана, для якого всі імена позначають субстанцію та якість, і Аристотеля, для якого такі імена, як «біле», позначають лише якість. У цьому самому ракурсі розвивається й Оккамова теорія синонімії конкретних і абстрактних імен (Ockham, *Summa logicae*, частина I, глава 6). Оккам, по суті, стверджує, що синонімія конкретних і абстрактних імен важить насамперед для категорії субстанції, оскільки для субстанцій не існує реального розрізнення між предметом як таким і тим, що робить його тим, чим він є (єдина різниця тут полягає *in modo significandi* «у способі означання»). Натомість вона не важить для таких деномінативів, як «біле» і «білість», оскільки ці терміни не можуть мати одну й ту саму *suppositio*: перший з них необхідно «заступає» суб'єкт як носій акциденції, а другий – саму акциденцію (*Summa logicae*, частина I, глава 5).

Ален де ЛІБЕРА

Переклад Олексія Панича
За редакції Віктора Котусенка

БІБЛІОГРАФІЯ

- ABELARD, *Dialectica*, ed. L.M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1956, 2a ed., 1970.
- ANSELM, *Opera omnia*, ed. F.S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1938–1961.
- ARISTOTE, *Catégories*, prés., trad. et comm. F. Ildefonse et J. Lallot, Seuil, «Points Essais», 2002.
- AUBENQUE Pierre, «Sur la naissance de la doctrine pseudo aristotélicienne de l'analogie de l'être», *Les Études philosophiques*, 3/4, 1989, p. 291–304.
- CODE Alan, «Aristotle: Essence and Accident», in R. GRANDY et R. WARNER (ed.), *Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends*, Oxford, Clarendon Press, 1988, p. 411–439.
- DE RIJK Lambertus Maria, *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terministic Logic 2: The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Assen, Van Gorcum, 1967.
- EBBESSEN Sten, «Boethius as an Aristotelian Scholar», in J. WIESNER (Hrsg.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, Berlin–New York, W. de Gruyter, 1987, t. 2, p. 286–311.
- GUILLAUME D'OCKHAM, *Somme de logique*, I, trad. fr. Joël Biard, Mauvezin, TER, 1988.
- GRICE Paul, «Aristotle on the Multiplicity of Being», *Pacific Philosophical Quarterly*, 69, 1988, p. 175–200.
- HIRSCHBERGER J., «Paronymie und Analogie bei Aristoteles», *Philosophisches Jahrbuch*, 58, 1959, s.191–203.
- KAHN Charles H., «Questions and Categories. Aristotle's doctrine of categories in the light of modern research», in Hiz Henry (ed.), *Questions*, Dordrecht, Reidel, 1978, p. 227–278.
- LEWIS F.A., *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge UP, 1991.
- OWEN G.E.L., «Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle», in I. DÜRING et G.E.L. OWEN (ed.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Göteborg, 1960, p. 163–190.
- OWENS J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1951.
- «Aristotle on Categories», *The Review of Metaphysics*, 14, 1960/61, p. 73–90.
- SIMPLICIUS, *Commentaire sur les Catégories*, trad. fr. comm. I. Hadot (dir.), fasc. 3, *Préambule aux Catégories*, trad. fr. P. Hoffmann, comm. C. Luna, Leiden–New York–Kobenhavn–Köln, «Philosophia Antiqua», LI/III, 1990.

ПРИМІТКИ ПЕРЕКЛАДАЧА

¹ Боецій вживає латинський термін *casus* (від *cado* – падати), який точно відповідає грецькому πτώσις («падіння»; калькою того і того є також рос. «па-

деж»), але у вказаній цитаті з Аристотеля цей граматичний термін розуміється ширше, ніж розуміє «відмінок»/«падеж» сучасна граматики – так, що ним охоплюється відмінність не лише різних граматичних форм одного іменника чи прикметника, а й відмінність однокореневих іменників чи однокореневих іменника і прикметника («хоробрість/хоробрий»), а також відмінність позначених ними буттєвих реалій. Термін аналогічного рівня узагальнення в сучасній граматиці відсутній; описово думку Аристотеля можна було б перекласти чимось на кшталт «... відрізняються від імені, від якого походять, іншим набором граматичних (і позначених ними онтологічних) властивостей». Докладніше про особливості відповідної граматичної категорії в античній філософії див. вставку 2, Πτῶσις (О.П.).

² Варто зазначити, що в цьому фрагменті статті йдеться про «лагинського Аристотеля», а отже, про текст, який уже принципово відрізняється (зокрема, за своїм лексично-термінологічним устроєм) від тексту, написаного власне Аристотелем. Зрозуміло, що у грецькому тексті «Метафізики» 1028a 10-20 безпосередньо про «акциденцію» не йдеться через відсутність у лексиконі Аристотеля відповідного терміна. Натомість йдеться про те, що «суще», то б, може розумітися подвійно, як (1) «чим це є», то ті ἐστίν, і (2) «суцї», б,та, під якими Аристотель розуміє «кількість», «якість», «стан» та інші конкретні ознаки «сущого» у першому значенні (себто сущого як то ті ἐστίν). Латинією ці «суцї» згодом і буде позначено узагальненим терміном «акциденція» (О.П.).

ПРЕДИКАБІЛІЯ

гр.	κατηγορούμενον
лат.	predicabile
англ.	predicable
фр.	prédicable

► **CATÉGORIE, CHOSE, ÊTRE, СУТНІСТЬ, ЛОГОС, ПАРОНІМ, ПРЕДИКАЦІЯ, ВЛАСТИВІСТЬ, SUJET, SUPPOSITION, SYNCATÉGORÈME, TO TI EN EINAI, УНІВЕРСАЛІЇ**

Яксь роззубленість опановує перекладачів Аристотеля, коли мова заходить про фундаментальні онтологічні терміни: κατηγορούμενον, κατηγορήματα та κατηγορία. Ж. Трико, на основі деяких справжніх нечіткостей і хитань в Аристотелевому тексті, розглядає ці терміни як практично синонімічні. Але видається доцільнішим принципово і строго розрізнити їх відповідно до певного середньовічного слововжитку, резервуючи назву «предикабілія», лат. praedicabile,

для κατηγορούμενον; «категорема», лат. categorema (на противагу «синкатегоремі»), для κατηγορήματα (див. SYNCATÉGORÈME); «категорія» чи «предикамент», лат. categoria, praedicamentum (див. CATÉGORIE), для κατηγορία¹. Подібна ясність досягається досить таки насильницьким щодо текстів способом, адже зрозуміло, що грецьке κατηγορούμενον позначає однаковою мірою як предикат, так і предикабілію. Але модерні логіка та онтологія все ж таки більше говорять латинією (себто франколатинією, англолатинією, германолатинією тощо), ніж грекою, тож не можна нехтувати рішеннями, прийнятими від VI століття в межах «римського світу» для адаптації технічної Аристотелево-Порфирієвої говірки. Термін praedicabile був уведений Боецієм в його перекладі Icarogre («Вступу») Порфирія для відтворення терміна κατηγορούμενον, який раніше вже був переданий Марієм Вікторином, першим перекладачем цього твору, як appellativus. Хоча в Аристотелевих текстах не завжди легко розпізнати зауважене Порфирієм розрізнення між «предикатом» та «предикабілією» (ми побачимо, що окремі середньовічні автори не вважатимуть його доречним), таке розрізнення у Стагірита все ж існує і всебічно обговорюється в «Категоріях». Потрібно бути уважними, щоб точно визначити горизонт, засади й мету дебатів між номіналізмом та реалізмом з часів Середньовіччя і до наших днів: останній, як вчора, так і сьогодні, припускає матеріалізацію відношень між «предикабіліями» (тобто «реалізацію» «дерева Порфирія»), а перший – усунення розрізнення між praedicamentum та praedicabile.

I. ПРЕДИКАТ І ПРЕДИКАБІЛІЯ

Пропонуючи в «Категоріях» (Ib 10-12) класифікацію чотирьох видів сущого – другі субстанції, перші субстанції, універсальні акциденції (*accidents universels*) та окремішні акциденції (*accidents particuliers*)², – яка з'являється внаслідок поєднання відношень καθ' ύποκειμένου λέγεσθαι «бути сказаним про підмет» та ἐν ύποκειμένῳ εἶναι «бути у підметі» і вичерпно охоплює увесь список «того, що існує», Аристотель формулює загальне правило, за яким «якщо щось одне стверджується (κατηγορεῖται) про інше як про підмет (ὡς καθ' ύποκειμένου), все, що говориться (λέγεται) про це ствержене (κατηγορούμενον), говориться (ῥηθήσεται) також і про цей підмет (ύποκειμένου)»³. [Французький переклад, крізь призму схоластичного тлумачення Аристотеля, подає цю фразу відчутно інакше: *lorsque quelque chose est prédiqué d'autre chose comme d'un sujet, tout ce qui est dit du prédicable sera dit aussi de [ce] sujet* «якщо щось є предикованим іншому як суб'єкту, все, що сказане про предикабілію, буде сказане також і про [цей] суб'єкт»; це термінологічне перетворення дуже важливе, бо воно одночасно відбиває і ту схоластизацію

Аристотеля, яка є одним з основних предметів цієї статті, і той спосіб бачити тексти Аристотеля крізь призму його схоластичного прочитання, яке прикрамане самому французькому автору статті. – О.П.]. Вислів «стверджується про інше як про підмет» [фр. «предиковане іншому як суб'єкту»] не означає «бути приписаним підмету» в тому сенсі, в якому у твердженні предикат приписується логічному суб'єкту за посередництвом зв'язки («S є P»). Йдеться лише про відношення, який існує між «предикабілією» та тим, що йому «піддане» (*sub-jecté*) в тому ієрархічному порядку, який утворює рід, – тобто йдеться про той самий тип зв'язки, який буде представлений у так званому «дереві Порфірія». Для ілюстрації цього загального правила Аристотель наводить два приклади (1b 12-15): це категорія «людина», що предикуються «цій-от людині» (будь-якій людині), і категорія «жива істота» (ζῷον), яка, в силу зазначеного правила, предикуються також і окремі людині, оскільки окрема людина є водночас і людиною, і живою істотою. Сенс цього правила такий: коли перше – людина (вид) – предикуються другому – одиничній людині (першій субстанції) – «як підмету», те, що предикуються цьому першому – в цьому разі тварина, (рід) – предикуються і йому, і його підмету. Для формулювання цього правила Аристотель не використовує термінів «рід» та «вид», але саме їх він і має на увазі, що підтверджується підсумковим формулюванням з 5-ї глави «Категорій» (3b 2-7), яке базується на загальній формулі з 1b 10-12: «рід предикуються виду і всьому тому, чому предикуються цей вид».

У своєму «Коментарі до Категорій», побудованому у формі запитань та відповідей, Порфірій пояснює зміст вислову «бути предикованим речі як суб'єкту»: «бути предикованим чомусь як суб'єкту» означає «бути висловленим як таке, що становить частину його суті (*essence*)», або «є складовою його суті» (*Isagoge*, 80, 5 sq.). Отже, існує чітке розрізнення між «предикатом» у логічному значенні цього терміна – предикативною частиною твердження, – і «тим, що предикуються» як «предикабілія». У твердженні «Сократ іде» термін «іде» предикуються терміну «Сократ» (який є логіко-граматичним суб'єктом/підметом речення), але він не є предикованим Сократу «як суб'єкту/носію», оскільки не відображає жодну складову його суті. Натомість Порфірій підкреслює, що у твердженні «Сократ є людиною» термін «людина» предикований «Сократу» як суб'єкту/носію, оскільки, якщо поставити запитання: «Що таке Сократ?», правильною відповіддю (тобто *логосом* [визначенням], який відображає його буття) є: «Це людина». Отже, у твердженні «Сократ є людиною» «людина» є водночас і предикатом, і предикабілією. Таким чином, Аристотель у 1b 10-15 показує, що відношення «предикабельності» [стверджуваності предикабілії] ґрунтується на іншому відношенні, «підпорядкованості», для яко-

го потрібно, аби те, що предикуються предикабілії Y як суб'єкту/носію, предикувалось також тому, чому Y предикуються як індивідуальному суб'єкту/носію X. Повна схема відношення предикованості, яка відповідає вертикальним відношенням, зафіксованим у дереві Порфірія, є такою:

$$Z \Rightarrow Y$$

$$Y \Rightarrow X$$

$$Z \Rightarrow X$$

(де 'Z' позначає рід, 'Y' – вид, 'X' – індивід, а '⇒' – відношення «бути предикованим... як суб'єкту»). Цей порядок виражає онтологічне підпорядкування сутностей одна одній всередині одного роду (X є підпорядкованим Y, який є підпорядкованим Z). Така сама теза висловлена в *Isagoge* II, § 14: «(...) всьому, чому предикуються вид, обов'язково предикуються також і рід цього виду».

У тому самому тексті Порфірій згодом визначає три «предикабілії», які містяться у відношенні підпорядкування:

Рід: Рід позначає «те, що предикуються багатьом різним за видом [стверджується про багатьох різних за видом], стосовно запитання: чим це є?».

/ (...) ὁ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορεῖται. /

Порфірій, *Isagoge*, 82 6-7.

Вид: Вид позначає «те, що є предикабельним до багатьох різних за числом [є стверджуваним про багатьох різних за числом], стосовно запитання: чим це є?».

/ (...) τὸ κατὰ πλείονων τῷ ἀριθμῷ διαφερόντων ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγοροῦμενον. /

Порфірій, *Isagoge*, 82 10-11.

Відмінність: Відмінність – це «те, що є предикабельним до багатьох відмінних між собою [є стверджуваним про багатьох відмінних між собою], стосовно запитання: яким це є?»

/ (...) τὸ κατὰ πλείονων διαφερόντων ἀλλήλων ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστὶ κατηγοροῦμενον. /

Порфірій, *Isagoge*, 82 19-20.

На основі цього він аналізує відношення між *суттю*, *твариною* та *людиною*: суть не є підпорядкованою чомусь, оскільки вона є «найвищою» (їй нічого не передує); тварина є видом стосовно суті і родом стосовно людини; людина ж є видом стосовно тварини та суті. Далі він уточнює, що відношення між цими трьома визначені відповідно до правила, яке передбачає, що те, що є «найвищим», предикуються тому, що є «найнижчим», «одноіменно» (*συνωνύμως*) – термін, який є ключовим в Аристотелевій теорії предикації. Далі він вводить розрізнення між «складовими» відмінностями (*συστατικά*) і відмінностями, «що розділяють» (*διαρετικά*). Цей набір закладає основу для того, що в «дереві Порфірія» допомагає аналізувати такі роди, як «субстанція» чи «суть».

II. П'ЯТЬ ПРЕДИКАБІЛІЙ

Крім тих засад, що викладені в «Категоріях», теорія предикабілії також розглядається Аристотелем у «Топіці»: у фрагменті I 4 запропонований їхній «поділ»; в I 5 – визначення; в I 8 – обґрунтування цього визначення; в I 6, VI 1 та VII 5 – аналіз їхніх відношень між собою. Аристотелів список предикабілії містить чотири елементи: *визначення*, *властиве*, *рід*, *приєднане* (ὄριστός, ἴδιος, γένος, συμβεβηκός)⁴. Натомість, Порфірійів список містить їх п'ять: *рід*, *вид*, *відмінність*, *властиве* та *приєднане* (γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιος, συμβεβηκός). «Предикабілії», вилучені таким чином, не мають нічого спільного з тим, що Кант називає *Prädicabilien des reinen Verstandes* («предикабіліями чистого розуміння»): концептами, введеними апріорно з предикаментів чи категорій, як-от дія та зазнавання дії, що виводяться з причиновості (каузальності), або зміна, що виводиться з модальності.

Якщо порівняти списки Аристотеля та Порфірія, можна побачити, що *Isagoге* змінює поділ Аристотеля у двох аспектах: він (1) замінює «визначення» «відмінністю», і (2) додає до початкового списку «вид».

Середньовічні коментатори не оминули нагоди завважити це усунення категорії визначення. Вільям Оккам у своїй «Сумі логіки» відновлює його в окремій главі, наприкінці аналізу «пяти предикабілії Порфірія». Він навіть додає три розділи для дескрипції, дескриптивного визначення, а також термінів «визначене» та «описане», запозичивши їх з «Діалектики» Йоана Дамаскіна. Там само, трохи далі, він поновлює зв'язок з центральною ланкою неоплатонічної екзегези, яка ретельно розглядає розрізнення між ὄριστός «визначенням», λόγος «висловленням, сформульованим» і ὄλογραφη «описом», яке не формулюється, хоча й практично застосовується, в *Isagoге* (пор. Guillaume d'Ockham, *Summa logicae*, I 26-29).

Сам Аристотель створює зазначений список на основі власної попередньої версії: остаточний список «Топіки» є переробкою першого переліку, де чотирма термінами були «рід», «властиве», «приєднане» та «відмінність». Аристотель змінює цю попередню версію, (1) зводячи «відмінність» до «роду», оскільки «маючи родову природу, вона має розглядатися як одне з родом» (*Топіка*, I, 4, 101b 18-19), і (2) розкладаючи «властиве» на дві частини, одну з яких, позначаючи «чимбутність» (τὸ τί ἑἶναι), є визначенням, а друга, яка цього не позначає, саме й називається «властивим» (τὸ ἴδιον).

Завдяки відновленню «відмінності», *Isagoге* комбінує обидва переліки Аристотеля. При цьому Порфірій розкладає видачене ним з оновленого списку «визначення» на дві його складові: рід та відмінність. Введення додатково до «роду», «відмінності», «властивого» та «приєданого» ще й «виду» є зміною перспективи порівняно з *Топікою*, що було скритиковано окремими інтерпрета-

торами. У книзі, присвяченій Аристотелю, Девід Рос суворо критикує ініціативу Порфірія, згадуючи про «Аристотелеву класифікацію предикабілії, яку Порфірій безнадійно заплутав, розглянувши “вид” як п'яту предикабілію» (W. D. Ross, *Aristotle*, London, Routledge, 6th ed., 2005, p. 56). Однак подібну зміну легко пояснити тим, що *Isagoге* Порфірія є «Вступом до Категорій», який покликаний пояснити, в межах σκοτός («мети») *Κατηγορίαι*, наявні в цьому творі елементи онтології. Бо, як ми вже бачили, стрижнем цієї онтології є співвідношення рід-вид-відмінність-індивід. Роблячи вибір на користь виду, Порфірій діє відповідно до свого завдання екзегета: він змінює перспективу *Топіки* на перспективу *Κατηγορίαι*. У *Топіці* Аристотель розглядає лише твердження (засновки або проблемні положення), суб'єктом яких є той чи інший загальний термін, тож вид не фігурує в його розгляді; натомість у «Вступі» Порфірій додає твердження, суб'єктом яких є одиничний термін, і тому вид із необхідністю з'являється в його списку. Подібне розширення типології твердження є наслідком онтологічного рішення: Порфірій платонізує Аристотелеву теорію предикабілії, викладену в *Топіці*. Але така платонізація відповідає теоретичному змісту *Κατηγορίαι*. Порфірій платонізує Аристотеля лише там, де він ще є платоніком або принаймні «може бути платонізованим».

Раніше ми вже згадували визначення роду, виду та відмінності, надані в «Коментарях до Категорій» (82). Тепер процитуємо ще й визначення властивого та приєданого з *Isagoге*:

Властиве: те, що «належить тільки цьому виду (...) лише ті [риси], які вважаються справді властивими, бо вони можуть бути обернені» [себто взаємно тягнуть за собою одна одну, за моделлю «якщо А, то В, і якщо В, то А». – О.П.].

/καὶ γὰρ ὁ μόνῳ τινὶ εἶδει (...) ταῦτα δὲ καὶ κυρίως ἴδια φασιν ὅτι καὶ ἀντιστρέφει.

Боецій: (...) *et id quod soli alicui speciei (...) Haec autem proprie propria perhibent esse, quoniam etiam convertuntur.*

Порфірій, *Isagoге*, 12.13-20.

Приєднане [Акциденція] 1: «те, що може бути чи не бути притаманним одному й тому ж ...».

Приєднане [Акциденція] 2: «... або ж те, що не є ані родом, ані відмінністю, ані видом, ані власним, але завжди міститься в суб'єкті».

/συμβεβηκός ἐστιν ὃ ἐνδέχεται τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν, ἢ ὃ οὔτε γένος ἐστὶν οὔτε διαφορά οὔτε εἶδος οὔτε ἴδιον, ἀεὶ δὲ ἐστὶν ἐν ὑποκειμένῳ ὑφιστάμενον.

Боецій: *Definitur autem sic quoque: accidens est quod contingit eidem esse et non esse, vel quod neque genus neque differentia neque species neque proprium, semper autem est in subiecto subsistens.*

Порфірій, *Isagoге*, 13.3-5.

Друге визначення «приєданого» [акциденції] у Порфірія відповідає першому визначенню у

Аристотеля, який у своїй *Топіці* також дає два визначення приєданого:

Приєдане [Акциденція] 1: «приєданим є те, що, не будучи нічим з усього цього, тобто ані визначенням, ані властивим, ані родом, усе ж притаманне речі...».

Аристотель, *Топіка*, I, 5, 102b 4-5.

Приєдане [Акциденція] 2: «... або те, що може належати чомусь, і тому ж самому не належати».

Аристотель, *Топіка*, I, 5, 102b 6-7.

/Συμβεβηκός δὲ ἐστὶν ὁ μὴδὲν μὲν τούτων ἐστὶ, μῆτε ὄρος μῆτε ἴδιον μῆτε γένος, ὑπάρχει δὲ τῷ πράγματι, καὶ ὁ ἐνδέχεται ὑπάρχειν ὁπωῦν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ καὶ μὴ ὑπάρχειν

Боецій: *Accidens autem est quod nichil horum est, neque diffinitio neque proprium neque genus, inest autem rei et contingit inesse cuilibet uni et eidem et non inesse.*

Transl. Boethii, in *Aristoteles Latinus*, V, 1-3, *Topica*, éd. Minio-Paluello, Bruxelles-Paris, Desclée deBrouwer, 1969, p. 11, 1-2.

Однак Порфирієве визначення відрізняється від визначення Аристотеля формулою *αἰ δὲ ἐστὶν ἐν ὑποκειμένῳ ὑφίστάμενον* («але завжди міститься в підметі/суб'єкті»), яка згодом створить численні проблеми для середньовічних авторів.

III. ПРЕДИКАБІЛІЯ ТА УНІВЕРСАЛІЯ

Розрізнення між «предикабілією» та «універсалією» важко сформулювати. У певному сенсі між цими термінами не існує жодної різниці, оскільки обидва позначають п'ять сутнісних одиниць (*entités*), які усі разом отримали назву

«п'ять звуків», *πέντε φωναί*, що є узагальненням заголовку одного з розділів «Вступу» Порфирія (Пері τῆς κοινῆς τῶν πέντε φωνῶν «Про спільні властивості п'яти звуків»). Ці п'ять одиниць (Апулей у *Peri hermeneias* 182 4-14 говорить про п'ять *significationes* [ознак, значень, значущих], Марій Вікторин про *partes* [частини] або *res* [речі], Боецій у першому виданні свого коментарю на «Вступ» Порфирія також говорить про *res*) є предикабіліями універсально, і тому щодо них видається марним розрізняти «предикабілію» та «універсалию». І все ж логіки-терміністи XIII століття пропонують низку визначень, які всебічно обґрунтовують, з обстоюваною ними позицією реалізму, розрізнення між цими двома термінами. На їхню думку, «предикабілія» має два значення: у власному значенні «предикабілія» є тим, що «предикуються багатьом [речам]»; у ширшому – тим, що «предикуються якійсь речі або багатьом [речам]». Отже, «предикабілія» та «універсалия» є синонімами, коли «предикабілія» береться у власному значенні. І все ж вони відрізняються одна від одної тим, що предикабілія визначається через «те, що сказано», а універсалия через «те, що є /в/»: *differunt in hoc quod praedicabile definitur per dici, universale autem per esse* «відрізняються тим, що предикабілія визначається через сказане, а універсалия – через суще» (Petrus Hispanus, *Tractatus*, II, § 1; ed. De Rijk, p. 17). У такій перспективі предикабілія є «тим, що природно годиться, аби бути сказаним про багато [речей]» (*quod aptum natum est dici de pluribus*), а універсалия – «тим, що природно годиться, аби бути в багатьох [речах]» (*quod aptum natum est esse in pluribus*). Перша є терміном, а друга – річчю або властивістю.

♦ Див. вставку 1.

1

«Inhaerere» / «inesse»: двозначність виразів належності

► ПРЕДИКАЦІЯ (вставка 4, «Зв'язка [copula]»), ТЕРМІН

Французьке *inhérer* [належати, бути властивим, бути притаманним] використовується для перекладу двох латинських дієслів, *inhaerere* та *inesse*, і ми зазвичай не звертаємо увагу на те, що воно може охоплювати різні значення. В середньовічних текстах *inesse* використовується, щоб вказати на наявність акциденції в субстраті, а *inhaerere*, яке загалом вживається в логічному контексті предикації, – щоб вказати на якість, позначену предикатом як таку, що приписана суб'єкту, як таку, що є в цьому суб'єкті.

Схоже, що розрізнення цих термінів розпочинається з Боеція і далі розвивається у Абельяра. Боецій використовує дієслово *inesse* у звичний спосіб, задля позначення належності акциденції, наприклад якості, суб'єктові. Таким чином, це дієслово може позначати акциденцію, яка перебуває (*inest*) в суб'єкті. Наприклад:

Dicit autem esse verbum semper eorum quae de altero praedicantur notam, quod huiusmodi est ac si diceret nihil aliud nisi accidentia verba significare. Omne enim verbum aliquod accidens designat. Cum enim dico: "cursus", ipsum quidem est accidens sed non ita dicitur ut id alicui inesse vel non inesse dicatur. Si autem dixerero: "currit", tunc ipsum accidens in alicuius actione proponens alicui inesse significo.

Кажуть, що дієслово завжди позначає те, що предикуються чомусь іншому, і, таким чином, можна сказати, що дієслова не позначають нічого іншого, крім акциденцій. Справді, кожне дієслово позначає якусь акциденцію. Тож коли я кажу: «Біг», то це власне акциденція, але тут не сказано, перебуває вона у чомусь чи ні. Якщо ж скажу: «Біжить», то цим я позначу цю акциденцію як таку, що перебуває в чомусь, чию дію я зазначаю.

Boethius, *Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, ed. C. Meiser, secunda editio, p. 67.

Дієслово ж *inhaerere* Боецій неодноразово використовує у своєму творі *De differentiis topicis* «Про різні топіки», щоб описати відношення між термінами, а саме між «суб'єктивним терміном» і «предикатним терміном»:

In praedicativa quaestione dubitatur an subiecto termino praedicatus in inhaereat.

В предикативному питанні піддається сумніву, чи належить предикат суб'єктивному терміну.

Boetius, *De differentiis topicis*, 1177B.

Питання полягає в тому, щоб визначити для цього твердження, яким саме з чотирьох «способів належності» (*quisnam modus sit quattuor inhaerendi*, 1186C) предикатний термін предикуються тут суб'єктивному терміну, – тобто чи предикат предикуються суб'єкту як рід, визначення, властиве, чи відмінність (1178A-B). Хоча він і використовує *inhaerere* для позначення відношення між термінами, це відношення, як видається, залежить від реального відношення, що позначається дієсловом *inesse*:

Nil quippe in praedicativis quaestionibus aliud quaeritur nisi an subiecto praedicatus inhaereat. Quod si inesse constiterit, quaeritur itane insit, ut genus, aut accidens, aut ut proprium, aut ut definitio. Nam si ostenditur non inesse, de quaestione nihil relinquitur. Nam quod non inest, omnino nec ut accidens, nec ut definitio, nec ut genus, nec ut proprium inesse potest. Quod si inesse constiterit, restat quaestio, quisnam modus sit de quattuor inhaerendi.

В питаннях про предикацію не розглядається нічого іншого, крім лише питання, чи належить (*inhaereat*) предикат суб'єкту. І якщо встановлено, що він там є (*inesse*), то розглядається, чи є він там як рід, або як акциденція, або як властиве, або як визначення. Бо якщо виявляється, що його там нема, то від питання нічого не залишається. Адже якщо він там не є, то він зовсім не може бути там ані як акциденція, ані як визначення, ані як рід, ані як властиве. Якщо ж відомо, що він там є, то лишається питання, яким з чотирьох є спосіб належності.

Boetius, *De differentiis topicis*, 1186C.

Згодом Абельяр спробує прояснити цю термінологічну плутанину в своєму коментарі до цього уривку. Як номіналіст, він дуже чітко розрізняє реальні відношення між речами і відношення між термінами, якими властиво займатися діалектиці. Саме тому він розрізнить «належність речей» (*inhaerentia rerum*) та «належність слів/імен» (*inhaerentia vocum*), відтак розділивши початкове питання Боеція («чи належить предикатний термін суб'єктивному?») на два окремих питання. «Належність речей» стосується реальних відношень між речами: будь-яка предикація, що вказує на «сполучення» речей чи сутей (див. вставку 4, «Зв'язка [*copula*]» до ПРЕДИКАЦІЯ), вказує також на те, що позначене суб'єктивним терміном є ідентичним із тим, що позначене предикатним терміном. Отже, в цих реальних відношеннях відзначальним є не «бути в...» (*inesse*), а тотожність, бо «в кожному предикативному твердженні стверджується, що щось є чимось» (Abelard, *Dialectica*, ed. De Rijk, p. 276 [з фр. пер.]):

В питанні «чи Сократ є людиною», або «чи є Сократ білим», запитується, чи належить (*inhaereat*) предикат суб'єкту, тобто чи є те, про що йдеться у суб'єктивному терміні, тим, про що йдеться у предикатному терміні, або [відповідно] чи відзначене одне другим.

Abelard, *Dialectica*, p. 275 [з фр. пер.].

В іншому місці він говорить про «пов'язаність» (*cohaerentia*) двох матерій у першому випадку і про «приєднання» чи «зчеплення» форми та матерії в другому (*ibid.*, p. 329). Натомість «належність імен» стосується різних способів, які вказують на відношення між суб'єктивним і предикатним термінами, наприклад, на відношення тотожності для властивого або визначення, відношення вищості для роду тощо. В цьому сенсі запитання, чи належить (*inhaereat*) предикат суб'єкту, стає запитанням про спосіб, в який перший узгоджується (*conveniat*) з другим. На думку Абельяра, коли Боецій пояснює, наприклад, що «коли щось стверджується як таке, що може бути (*inesse*) в чомусь, то воно може бути [онтологічно] вищим», зрозуміло, що питання полягає не в тому, щоби знати, чи така річ, як тварина, є [онтологічно] вищою за таку річ, як людина, – адже вони насправді тотожні, – а в тому, щоб побачити, чи у висловлюванні «людина є твариною» термін «тварина» є [онтологічно] вищим за термін «людина», що означало б, що перший є родом стосовно другого, і так само *mutatis mutandis* [з необхідними змінами] для інших трьох предикаблій. Абельяр доходить висновку, що насправді, ставлячи питання стосовно способів належності, «Боецій хотів говорити про терміни, з яких складається твердження, більше, ніж про речі, які вони позначають» (Abelard, *Super Topica Glossae*, ed. Dal Pra, p. 270; пор. *Dialectica*, p. 165-166, *Super Porphyrium*, p. 58-59 [з фр.

пер.]]. Істинність твердження «сніг є білим» залежить від реальних відношень між речами; щоб визначити, чи акциденція є (*inest*) в суб'єкті, потрібно себе запитати, чи ця річ (сніг) тотожна тій речі (цьому білому), а не цій суті (білизні), адже топічні відношення залежать від відношень між термінами – і в цьому Абельяр відкрито протистоїть своєму вчителю, реалісту Вільгельму Шампському, який вважав, що вони відбивають реальні відношення між речами.

Розрізнення між цими двома способами вживати поняття *inhaerere* відбивається й на обговоренні інших питань. Наприклад, коли Абельяр розглядає модальні прислівники, то пояснює, що вони не можуть позначати реальну належність (модальність *de sensu*, яка зрештою називатиметься *de re*), а можуть позначати лише належність номінативну (*vocale*): кажучи *Socrates possibiliter est episcopus* «можливо, що Сократ є єпископом», не можна говорити про реальну належність (чи «пов'язаність») єпископа та Сократа (адже Сократ, на момент згадування про нього, є мирянином), і це ще більш очевидно на прикладі *Socratem impossibile est esse lapidem* «неможливо, що Сократ є каменем». Успереч Вільгельму Шампському, прихильнику інтерпретації модальності *de dicto*, Абельяр захищає тезу, що модальність діє стосовно висловлювання (*enuntiatio*) і означає спосіб, в який предикатний термін сполучається із суб'єктом (*Dialectica*, р. 191-198, *Super Peri hermeneias*, р. 484).

Ірен РОЗЬБЕ-КАТАШ

Пара протилежностей *dici de* та *esse in* не накладається на два види відношень, використаних у Категоріях для створення чотирьох класів речей: перших та других субстанцій, універсальних та окремих акциденцій (*accidents particularis et universels*). У Категоріях відношення *каф' ётокецёвёну лёгёсвца*, «бути сказаним про підмет» є ознакою універсальності, а відношення *ёв ётокецёвё ёвца* «бути в підметі» – ознакою акцидентальності. А отже, значення понять *dici* та *esse* у розумінні терміністів або є відмінним від Аристотелевого, або не є доречним у цій ситуації. Тому номіналісти зрештою відмовляються від вживання поняття «бути в...» стосовно універсалій як від категоріальної помилки.

У XIV столітті терміністична теорія формулюється наново, виходячи з теорії супозиції (див. SUPPOSITION). «Предикабілії» та «універсалії» є двома металогічними чи металінгвістичними термінами, що позначають терміни, тобто також поняття або знаки. У своїх Сумулах (які насправді є коментарями на «Трактат» Петра Іспанського) Жан Буридан пояснює, що «згідно з буквальним значенням слів», теза Петра є хибною. Не можна сказати, що універсалія та предикабілія – це те саме, а тільки що терміни «універсалія» та «предикабілія» є взаємозамінними (*convertibles*). Таким чином, вони відрізняються *secundum rationem* «з позиції розуму». Пояснюючи цю відмінність, номіналіст Буридан усуває розрізнення між предикатом та предикабілією, зауважене Аристотелем та Порфірієм. «Предикат» (*praedicatum*) та «суб'єкт» (*subjectum*) є співвідносними термінами. Термін називається «предикабілією» на тій підставі (*ea ratione*), що він «природно пристосований, щоби бути предикативним суб'єкту»; «суб'єктабілією» (фр. *subjectable*) – на тій підставі, що він «природно пристосований, щоби виконувати роль суб'єкта для предиката в твердженні»; «універсалією» – на тій підставі, що він «означає рівною мірою кілька речей

і пристосований для того, щоби робити припущення стосовно кількох речей, незалежно від того, функціонує він як суб'єкт чи як предикат» [з фр. пер.]. Отож, для Буридана універсальний термін не може бути визначений як такий через *esse in*. Універсальне не є «в чомусь». Вираз *esse in* має бути інтерпретований як «бути предикативним істинно і ствердно».

Таке саме металінгвістичне перевизначення *esse in* як *praedicari vere et affirmative* «бути предикативним істинно і ствердно» фігурує також у Оккама. У коментарі на *Isagoге* він звертається до цього питання лише в уривку, присвяченому «субсистенції» [перебуванню] акциденції в суб'єкті, який не може бути перевизначений подібним чином. Оккам вважає, що «Акциденція 2» лише пояснює «Акциденцію 1», бо у слові *semper autem est in subjecto subsistens* «завжди перебуває в суб'єкті» *subsistere* має сенс *praedicari*. Відповідно, значення «Акциденції 2» у Порфірія є для Оккама суто логічним, тобто:

Акциденція 2: *omne praedicabile de multis, quod neque est genus neque species neque differentia neque proprium, et non praedicatur de omnibus sed de aliquibus praedicatur et de aliquibus non, est accidens, hoc est contingenter praedicabile.*

Все, що є предикабельним стосовно багатьох, що не є ані родом, ані видом, ані відмінністю, ані власним, і не предикують всьому, але деяким предикують, а деяким ні, є акциденцією, тобто предикабельним контингентно.

Ockham, *Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis*, ed. Moody, р. 99, 30-34.

Нейтралізація розрізнення між предикабілією та універсалією на користь значення «предикабілії» (= термін є універсальним, коли він «означає багато речей») є характерною для номіналізму – як середньовічного, так і модерного.

Ален де ЛІБЕРА

Переклад Ірини Листопад та Олексія Панича
За редакції Олексія Панича та Андрія Василь-
ченка

БІБЛІОГРАФІЯ

AMMONIUS, *Ammonii in Porphyrii Isagogen sive Voces*, ed. A. Busse, Berlin, G. Reimer, «CAG» IV, 3, 1891.

APULEE, *Peri hermeneias*, Hrsg. P. Thomas, Leipzig, Teubner, 1908.

ARISTOTE, *Catégories*, prés., trad. fr. et comm. F. Ildefonse et J. Lallot, Seuil, «Points Essais», 2002.

BARNES Jonathan, «Property in Aristotle's Topics», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 52, 1970, p. 136-155.

BRUNSCHWIG Jacques, «Introductio» à Aristote, *Topiques*, t. I, livres I-IV, Les Belles Lettres, «CUF», 1967, p. VII-CXLVIII.

– «Sur le système des "prédicables" dans les *Topiques* d'Aristote», in *Energeia. Études aristotéliennes offertes à Mgr Antonio Jannone* (Centre international d'études platoniciennes et aristotéliennes. Publications – Série «Recherches», 1), Vrin, 1986, p. 145-157.

BURIDANUS Johannes, *Summulae de praedicabilibus*, ed. L.M. De Rijk (Artistarium, 10-2), Nijmegen, Ingenium publishers, 1995.

CODE Alan, «Aristotle: Essence and Accident», in R. GRANDY et R. WARNER (ed.), *Philosophical Grounds of Rationality: Intentions, Categories, Ends*, Oxford, 1986, p. 411-439.

EBBESSEN Sten, «Boethius as an Aristotelian Scholar», in J. WIESNER (Hrsg.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1987, t. 2, p. 286-311.

ELIAS, Eliae (olim David) in *Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, Hrsg. A. Busse, Berlin, G. Reimer, «CAG», XVIII, 1, 1900.

GUILLAUME D'OCKHAM, *Expositionis in libros artis logicae proemium et expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, ed. E.A. Moody, in *Opera philosophica*, II, St. Bonaventure (NY), The Franciscan Institute, 1978.

– *Somme de logique, Première partie*, trad. fr. J. Biard, Mauvezin, TER, 1988, 2e éd., 1993.

– *Summa logicae*, http://la.wikisource.org/wiki/Summa_logicae

JEAN BURIDAN, *Summulae de praedicabilibus*, ed. L.M. De Rijk (Artistarium, 10-2), Nijmegen, Ingenium publishers, 1995.

PETRUS HISPANUS, *Tractatus called afterwards «Summulae logicales»*, ed. L.M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972.

PORPHYRE. *Isagoge*, trad. fr. A. de Libera et A.-Ph. Segonds, intr. et notes A. de Libera, Vrin, «Sic et non», 1998.

– *Isagoges Fragmenta* M. Victorino interprete, ed.

L. Minio-Paluello, ad. B.G. Dod, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, «*Aristoteles Latinus*» I, 6-7, 1966.

– *Isagoge, Translatio Boethii*, ed. L. Minio-Paluello, ad. B.G. Dod, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, «*Aristoteles Latinus*» I, 6-7, 1966.

– *Isagoge*, English trans. E.W. Warren, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, «*Mediaeval Sources in Translation*, 16», 1975.

SIMPLICIUS, *Commentaire sur les Catégories*, Hrsg. K. Kalbfleisch, Berlin, G. Reimer, «CAG», VIII, 1907.

– *Commentaire sur les Catégories*, trad. comm. I. Hadot (dir.), Fasc. III, *Préambule aux Catégories*, trad. fr. Ph. Hoffmann, comm. C. Luna, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, Brill, «*Philosophia Antiqua*», LI/III, 1990.

КАНТ Іммануїл, *Критика чистого розуму* / Переклад І. Бурковського. – Київ: Юніверс, 2000.

ПРИМІТКИ ПЕРЕКЛАДАЧА

¹ Читачеві буде корисно порівняти ці латинські аналогі з найбільш буквральними українськими перекладами трьох названих Аристотелевих термінів: катηγορία – «звинувачення» чи «присудження» (але не як процес, а як висунута теза, що містить звинувачення або присуджує щось дечому), тобто, в розширеному сенсі, «ствердження» (чогось про дещо); катηγοροῦμενον – «присудок», або (ще буквральніше) «присуджене» (власне, те «щось», що присуджується або стверджується про дещо); катηγορία – також «звинувачення» чи «присудження» (як висунута проти когось теза, як-от «пункт звинувачення»), тобто фактично те саме, що катηγορία. Відтак, з суто мовної точки зору, різниця між термінами катηγορία та катηγορία носить не так лексичний, як контекстуальний характер, тобто залежить від волі конкретного автора/мовця використувати цю пару для прояснення якоїсь актуальної для нього смислової відмінності або ж розглядати обидва терміни як змістовно тождні. Докладніше про лексичні можливості української мови щодо перекладу термінів катηγορία і катηγοροῦμενον напрямку з греки і «транзитом» через латину див.: Ю. Вестель, І. Листопад, О. Панич. «Категорії» 1-5: Оригінал і три переклади // *Філософська думка*. – 2012. - №1. – С. 26-29 (О.П).

² У зазначеному фрагменті Аристотеля буквально такої класифікації не існує; насправді тут йдеться про узагальнення ідей Аристотеля, як їх бачить автор французької статті крізь призму латиномовного схоластичного прочитання Аристотелевих текстів. Термін «акциденція» тут вжитий у значенні схоластичного *accidentia* (традиційний російський переклад – *акциденция*), прямиий аналог якого в текстах Аристотеля відсутній. Найближчою до нього категорією Аристотеля є *συμβεβηκός* (у подальших франкомовних цитатах з Аристотеля в тексті цієї статті він послідовно перекладається як «accident»), але в перших главах *Κατηγορίῳ* Ари-

тотелю про нього взагалі не йдеться: він уперше з'являється в тексті лише у шостій главі, фрагмент 3а 39 (О.П.).

³ Український переклад грецького ὑποκειμενον (точна російська калька – «подлежащее») завжди є нелегким вибором між варіантами «підмет», «суб'єкт» та «носій» – при тому, що грецьке слово фактично утримує всі ці смисли водночас (відповідно, у граматичному, логічному та онтологічному аспектах). Французькою ὑποκειμενον звично передається словом *sujet*, яке є калькою латинського *subjectus*, тому може видатися, що цей варіант має однозначну перевагу; але, крім недоречних у цьому контексті асоціацій з іншим значенням слова «суб'єкт» (як «суб'єкт дії», себто дієвель), такий переклад затьмарює природне для Аристотеля поєднання логічного аспекту предикації водночас з граматикую та онтологією. Тому для цитат з Аристотеля тут обрано переклад «підмет» (розуміючи його не лише як граматичний, а й як «логічний підмет» та «онтологічний підмет»; зрештою, «підмет» також є калькою *subjectus*), а для цитат з коментаторів Аристотеля, у тому числі грекомовних, – переклад «суб'єкт» (розуміючи його як водночас «логічний суб'єкт» і «онтологічний носій» предикованої йому ознаки), аби таким чином відтворити поступове формування засадничої для латиномовної філософії сполуки «суб'єкт/предикат» (О.П.).

⁴ Переклад συμπεριήκός як «приєднане» є до певної міри умовним – утім, як і його найбільш узвичаєний російський переклад «привходящее». Грецьке συμπεριήκός є активним дієприкметником перфекта від дієслова συμβαίνω, що поєднує такі значення, як «сходитися, додаватися, приєднуватися, узгоджуватися, траплятися». В латинських текстах цьому набору значень найближче відповідає термін *accidentia*, який, залежно від контексту, може передаватися і як «випадок» чи «випадковість», і як «акциденція» – з усім набором схоластичних таумачень останньої. Втім, перекладати συμπεριήκός Аристотеля українською як «акциденція» чи «акцидент» (за аналогією з французькою), означало б піддати грецький текст Аристотеля надзвичайно сильному смисловому перетворенню шляхом його ретроспективної «схоластизації». З іншого боку, неможливо і цілком уникнути такого перекладу, коли йдеться саме про інтерпретацію Аристотеля схоластичними авторами – тому у поодиноких випадках нами будуть вказані обидва ці варіанти перекладу водночас (О.П.).

ПРЕДИКАЦІЯ, ПРЕДИКУВАТИ, ПРИПИСУВАТИ

гр.	κατηγορία, κατηγορώ
лат.	praedicatio, praedicare
англ.	predication, predicate, attribute
іт.	attribuzione, attribuire
нім.	Aussage, aussagen
фр.	prédication, prédiquer, attribuer

► АНАЛОГІЯ, CATEGORIE, CONCEPT [BEGRIFF, CONCEPTUS], СУТНІСТЬ, ESTI, ÊTRE, ОМОНИМ, ЛОГОС, ПАРОНИМ, ПРЕДИКАБІЛІЯ, PROPOSITION, SUJET, SYNCATÉGORÉME, ТЕРМІН, УНІВЕРСАЛІЙ

Предикація позначає логічну форму *par excellence*: приписування предиката суб'єкту, здійснене в судженні, яке є базовою одиницею класичної логіки. Канонічна предикативна форма, яка визначає з'єднання двох понять, суб'єкта і предиката, традиційно виглядає як сполучення двох термінів (або ж «крайніх членів» [судження]) за допомогою зв'язки, висловленої дієсловом «бути», що заздало виражається формулою « $S \in P$ ». Авторство цього аналізу загалом приписують Аристотелю, але почасти даремно. Насправді в його текстах фігурують три вислови для позначення предикації: ὑπάρχειν «бути наявним», «бути притаманним», λέγεσθαι «бути сказаним», κατηγορεῖσθαι «стверджуватися, предикуватись», а зв'язка «є» позначає встановлену/припущену еквівалентність ὑπάρχειν, λέγεσθαι та κατηγορεῖσθαι. Таке прирівнювання [притаманного, сказаного й предикованого] вживається в усіх середньовічних «Сумах логіки», а переважання троїстої схеми аналізу логічної форми « $S \in P$ » створює враження універсальності розрізнення «суб'єкт/предикат», яке походить від пари ὑποκειμενον-κατηγορημα. Саме завдяки «Аристотелевій» концепції предикації та її трійстому аналізу форми судження, який затвердився у середньовіччі завдяки перекладацьким зусиллям Боеція, розвинулася традиція логічної теорії предикації, що згодом, починаючи від Фреге, зазнала кризи, поступившись місцем «функції». Проблеми, на які натрапляє перекладач античних та середньовічних логічних текстів і які просто зберігалися в дофреґівській логіці, зосереджуються довкола трансформації пари κατηγορεῖσθαι/λέγεσθαι. Наразі ми обмежимося лише головними складнощами: praedicatio in quid vs praedicatio in quale «предикація “що це” / предикація “як це”»; praedicatio ut de subjecto vs praedicatio ut in subjecto «предикація “про

суб'єкт» / предикація «у суб'єкті»»; *praedicatio univoca vs praedicatio denominativa* «предикація співіменна / предикація відіменна», – а потім повернемося до проблеми зв'язки.

I. «АРИСТОТЕЛЕВА» КОНЦЕПЦІЯ

Розгляд трьох способів позначати предикацію, вживаних Аристотелем, – ὑπάρχειν («бути наявним», «бути притаманним», нім. *kommen zu*), λέγεσθαι («бути сказаним», нім. *ausgesagt werden*), κατηγορεῖσθαι («стверджуватися, предикуватись», нім. *behauptet werden*), – має починатися з ὑπάρχειν, принаймні якщо йдеться про власне предикацію, як вона фігурує в рамках силогістичного висновування, себто там, де базовою одиницею є судження, взяте як «засновок». Насправді, хоча з часів середньовіччя для нас стало звичним аналізувати всі судження за допомогою форми, відомої як «Аристотелеве» «*A є B*», такої форми немає у самого Аристотеля, який ніколи не писав «*A ἐστὶν B*» [«*A є B*»] (хіба задля того, щоб продемонструвати неправильне висновування чи віддати належне висловом, взятим з повсякденної мови), а тільки «*A ὑπάρχει B*» [«*A притаманне B*»] у таких ланцюжках, як: «Якщо *A* притаманне кожному *B* і якщо *B* притаманне кожному *C*, то і *A* притаманне кожному *C*» (нім. *Wenn A allen B zukommt und B allen C zukommt, dann muß A allen C zukommen*). Звісно ж, те саме твердження можна висловити і за допомогою λέγεσθαι (нім. *Wenn A von jedem B und B von jedem C ausgesagt wird, muß A von jedem C ausgesagt werden*), що і робить сам Аристотель у *Першій аналітиці*, I, 4, 25b 35 sq., спираючись на визначення *dictum de omni* «сказане про все/кожне» (I, 24b 26-30): τὸ δὲ ἐν ὅλῳ εἶναι ἕτερον ἕτερον καὶ τὸ κατὰ παντός κατηγορεῖσθαι θατέρον θάτερον ταῦτόν ἐστιν. λέγομεν δὲ τὸ κατὰ παντός κατηγορεῖσθαι ἕταν ἴσθδεν ἢ λαβεῖν [тоῦ ὑλοκειμένου] καθ' οὗ ἄτερον οὐ λεχθήσεται «Адже “одне цілком є в другому” і “одне стверджується про все друге” є одним і тим самим. Ми ж говоримо “одне стверджується про все [друге]” щоразу коли не натрапляємо [в підметі – в другому] таке, про що не говорило б перше». Тому розуміння Аристотелевої концепції предикації на основі ὑπάρχειν дає змогу перетворити її на простішу та легшу, з мовного погляду, форму, в якій зв'язка «є» відповідає за реалізацію начебто еквівалентності ὑπάρχειν, λέγεσθαι та κατηγορεῖσθαι.

Це прирівнення, застосоване згодом у всіх середньовічних «сумах логіки», продовжується іншим твердженням з *Першої аналітики* I, 49a 6-8: τὸ δ' ὑπάρχειν τόδε τῷδε καὶ τὸ ἀληθεύεσθαι τόδε κατὰ τοῦδε τοσαυτῶς ληπτέον ὁσαυτῶς αἱ κατηγορίαι διήρηνται «Вислови “це притаманне тому” <англ. *this belongs to that*, фр. *ceci appartient à cela*> та “говорити істинне це про те” <англ. *this holds true of that*, фр. *il est vrai de dire ceci de cela*> повинні таумачитися стількома способами, скільки розглядається категорій». Це таумачили таким чином, що для Арис-

тотеля в різних судженнях зв'язка має стільки значень, скільки є категорій (*has as many meanings as there are categories*, J. M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, trad. angl. I. Thomas, New York, Chelsea, 1961, p. 54). Переважання тріостого аналізу логічної форми «*S є P*» створює враження універсальності розрізнення «суб'єкт» – «предикат», яке походить від пари ὑλοκειμένου-κατηγορία (див. SUJET та ПРЕДИКАБІЛІЯ). Зокрема, саме так розглядалося і стоїчне розрізнення між πῶτος «відмінок, флексія» та κατηγορία: «флексії», тобто власні імена (ὀνόματα) та загальні терміни (προσηγορίαι), які у висловлюванні позначали об'єкт, таумачилися як «логічні» «суб'єкти», а κατηγορία, себто терміни, функцією яких є приписувати певну властивість цим суб'єктам, таумачилися як «предикати» (M. Pohlenz, *Die Stoa*, p. 55). Г. Шенк, коментуючи Діогена Лаерція, VII, 70, писав про те, що відповідно до вчення стоїків «нормальна форма висловлювання/твердження розглядається як випадок, коли суб'єкт представлений у своїй основній формі, тобто коли словосполучення [= суб'єкт і предикат] формулюється у називному відмінку» [*Als normale Form der Aussage betrachten sie den Fall, wo das Subjekt sich in seiner Grundform aufrecht erhält, d.h. die Verbindung in einem Nominativ vollzogen wird*] (*Zur Geschichte der logischen Form*, t. 1, *Einige Entwicklungstendenzen von der Antike bis zum Ausgang des Mittelalters*, Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1973, p. 216; див нижче V, «Проблема зв'язки»).

Боецій (бл. 480-524/525) використовує у своєму перекладі Аристотеля *praedico* для κατηγορώ та *praedicatio* для κατηγορία; останнє також передається і через *praedicamentum*. Слово *praedicatio*, звісно ж, з'являється в багатьох контекстах. Воно не становить якоїсь окремої проблеми, але розрізнення, що його супроводжують, подекуди потребують роз'яснення. У схоластичній лексиці *praedicatio* фігурує в таких [термінологічних] парах, як *praedicatio essentialis vs praedicatio accidentalis* «предикація сутнісна / предикація акцидентальна», *praedicatio per essentiam vs praedicatio per accidens* «предикація через сутність / предикація через акциденцію», *praedicatio per se vs praedicatio per aliud* «предикація через себе / предикація через інше», які всі є очевидними кальками з технічної мови Аристотеля. Деякі випадки вживання *praedicare* можна легко пояснити: предикувати *in abstracto vs concretive* «абстрактно / конкретно», *in plurali* (чи *pluraliter*) *vs in singulari* (чи *singulariter*) «у множині / в однині», *negative* (або ж *privative*, чи *remotive*) *vs positive* «заперечно / ствердно», *per prius vs per posterius* «через попереднє / через наступне», *simpliciter vs secundum quid* «просто / відповідно до чогось». Натомість окремі вжитки *praedicatio/praedicare*, хоча вони й походять із творів Аристотеля, є справді проблематичними. Саме таким є випадок *in quid* «що це» (або *in eo quod quid*, або *in eo quod quid est*) *vs in quale* «яке це» (або *in quale quid*, або *in eo quod quale*) та *ut de subjecto* «як

про суб'єкт» vs *ut in subjecto* «як у суб'єкті», а також *univoce* «співіменна» vs *denominative* «відіменна». Для першої групи труднощі полягають лише в перекладі, адже концептуальний зміст тут є доволі зрозумілим; а от у другому випадку проблему становить саме поняття, і труднощі перекладу зникають лише після визначення його змісту.

II. ПРЕДИКАЦІЯ «IN QUID» / ПРЕДИКАЦІЯ «IN QUALE»

Вислів *praedicatio in eo quod quid est* «предикація щодо того, “що це”» (*chi in eo quod quid sit praedicari* «бути предикованим щодо того, “чим це є”») вперше з'являється у Марія Вікторина (бл. 280-365), перекладача *Icaogoe* Порфирія (бл. 232/233-301), а згодом популяризується завдяки Боецієвим перекладам *Органона* та канона *Старої Логіки*¹. Зокрема, це стосується визначення роду в *Toniçi* (I, 5, 102a 31-32): Ἐνός δ' ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῷ εἶδει ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορούμενον «Родом же є те, що стверджується про численні та різні за видом [речі] щодо того, чим це є», перекладеного латиною як *Genus autem est quod de pluribus et differentibus specie in eo quod quid est praedicatur* «Родом же є те, що предикуюється численним та різним за видом [речам] щодо того, чим це є». Французький переклад Ж. Браншвіра (р. 7: *Est genre un attribut qui appartient en leur essence a plusieurs choses spécifiquement différentes* «Рід є атрибутом, який належить в їхній сутності багатьом різним за видом речам»), як і переклад Ж. Трико (р. 12: *Est genre l'attribut essentiel applicable a une pluralité de choses différant entre elles spécifiquement* «Рід є сутнісним атрибутом, що може бути застосованим до множини речей, відмінних одна від одної за видом»), хоч і є доволі зрозумілими, однак в них відчувається певне ніяковиння перед основною формулою ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορεῖσθαι «стверджуватися щодо того, чим це є». Справді, саме цей вислів завдає перекладачеві найбільше клопоту. Формула предикуння ἐν τῷ τί ἐστὶ «щодо того [буквально: “в тому”], чим це є», вжита Аристотелем, а згодом підхоплена й зафіксована Порфирієм, відсилає до ідеї запитання. Те, що предикуюється ἐν τῷ τί ἐστὶ, предикуюється задля того, щоб відповісти на запитання «чим це є?». Відповіддю на це запитання є ті ἐστὶ «чим це є», яке, висловлене у визначенні, постає як τὸ τί ἦν εἶναι «чимбутність» (див. ΤΟ ΤΙ ἘΝ ΕΙΝΑΙ). Латинське *praedicari in eo quod quid est*, так само як і грецьке ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορεῖσθαι, таким чином, означає «предикуватись стосовно того, чим є щось», «предикуватись, вказуючи на те, чим є щось» – іншими словами, «предикуватись під рубрикою “Що це?”», або ж “предикуватись відносно до ті ἐστὶ”, – себто: «предикуватись стосовно питання Що це таке?». У середньовіччі вираз Боеція часто скорочували до *praedicari in eo quod quid*, а згодом і до *praedicari in quid*. Сенс зрозумілий: ідеться про сутнісну предикацію.

Якщо ми захочемо зберегти технічний аспект схоластичної мови, зробити це буде доволі важко. Перше рішення середньовічних авторів було передане Ж. Біаром у його перекладі «Суми Логіки» Оккама (*Ockham, Summa logicae*, I, ch. 20, trad. J. Biard, Mauvezin, TER, 1988, p. 70) таким чином: *Le genre est ce qui se prédique de plusieurs choses différentes par l'espèce, en en indiquant la quiddité* «рід є тим, що предикуюється до багатьох різних речей через вид, вказуючи в них на щосність». Це дозволяє уникнути терміна «суть» (*essence*), який краще б було залишити для об'єкта, але вводить щосність (*quiddité*), яку краще було б приборегти для τὸ τί ἦν εἶναι – саме тому Ж. Біар використовує також змішане франко-латинське *se prédiquer in quid* «предикуватись *in quid*». Іншим середньовічним рішенням, переданим О. Буаьнуа в його перекладі *Duns Scotus (Duns Scot, Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* [Про пізнання Бога та співіменність сушого], trad. O. Boulois, PUF, 1988) є *se prédiquer dans-le-quoi* «предикуватись в-чомусь».

Ця сама складність, з іще більшою силою, постає у вислові *in eo quod quale sit praedicari* «предикувати щодо того, яким це є». Ця формула з'являється, зокрема, в *Icaogoe VIII*, § 5, коли Порфирій пояснює спосіб, яким предикуються відмінності: ἐπὶ τὸ μὲν γένος ἐν τῷ τί ἐστὶν, ἡ δὲ διαφορὰ ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστὶν, ὡς εἴρηται, κατηγορεῖται «далі, як було сказано, рід стверджується щодо того, чим щось є, а [видова] відмінність – щодо того, яким щось є», що Боецій перекладає так: *amplius genus quidem in eo quod quid est, differentia vero in eo quod quale quiddam est, quemadmodum dictum est, praedicatur* «далі, як було сказано, рід предикуюється щодо того, чим щось є, а [видова] відмінність – щодо того, яким воно є». Оскільки найприроднішими перекладами ἐν τῷ ποῖόν τί ἐστὶν (*in eo quod quale sit*) та ἐν τῷ τί ἐστὶν було б «предикуватись стосовно питання “яким це є?” та «предикуватись стосовно питання “чим це є?”», вищенаведений уривок можна було б перекласти як *En outre, le genre se prédique relativement à la question “Qu'est-ce que c'est?” et la différence, relativement à “Comment est-ce?”, comme on l'a dit* «Далі, рід предикуюється стосовно питання “Яким це є?”; а відмінність – стосовно питання “Чим це є?”, як було сказано». Іншою можливістю є перекладати цей вислів як «бути предикованим *in quale*». Ж. Трико пропонує такий переклад того самого уривку: *le genre est inhérent à l'essence, tandis que la différence rentre dans la qualité* «рід належить сутності, тоді як відмінність входить до складу якості». Воррен у англійському перекладі (р. 51) пропонує таке: *Further, as has been said, genus is predicated essentially, but difference qualitatively* «далі, як було сказано, рід предикуюється сутнісно, а відмінність – якісно». Щоб дати визначення відмінності (*La différence est ce qui est prédiqué de plusieurs différenciant par l'espèce, relativement à la question “Comment est la chose?”* «Відмінність є тим, що предикуюється до багатьох різних за видом речей стосовно питання “Якою є річ?»»), Ж. Трико знову перекладає ἐν τῷ

ποῖόν як *dans la catégorie de la qualité* «в категорії якості». Це рішення видається не дуже вдалим, хоча по суті воно не є помилковим. Важливо лише відзначити, наскільки це дозволяє наявний словник, різницю між питаннями: «Чим є X?» («*quid est?*»), що стосується сутності та сутнісного) та «Яким є X?» («*qualis est?*»), що стосується поіов ті «якості»), яка була залучена Аристотелем та Порфирієм до визначення двох типів предикації як підстава розрізнення сутнісної та акцидентальної предикації, що закарбувалася в іншій формі в таких розрізненнях: «predикація “про суб’єкт”» vs «predикація “у суб’єкті”» та «predикація співіменна» vs «predикація відіменна».

III. «ПРЕДИКАЦІЯ “ПРО СУБ’ЄКТ”» VS «ПРЕДИКАЦІЯ “У СУБ’ЄКТІ”»

Розрізнення між *praedicatio ut de subjecto* «predикацією “про суб’єкт”» та *praedicatio ut in subjecto* «predикацією “у суб’єкті”» перекласти неважко. Натомість смисл цих понять збагнути важче, зокрема, зважаючи на те, що *praedicatio ut in subjecto* в схоластичній мові замінюється на *praedicatio denominativa* «відіменну predикацію» (див. ПАРОНІМ). Цей феномен можна описати таким чином: Аристотелева теорія predикації, викладена в *Категоріях*, спирається на розрізнення між «сущими, які мовляться про підмет/суб’єкт» та «сущими, які є в підметі/суб’єкті». У модерних перекладах це розрізнення часто затьмарюється. Причина цього подвійна: з одного боку, плутанина між формою *PS* «мовитися про суб’єкт» та *Pp* «бути предикатом у твердженні», а з іншого боку, відносна омонімія (або ж лише часткова синонімія) між *PS* «мовитися про суб’єкт» та *P*S* «predикаватися речі як суб’єкту».

Вислів «мовитися про підмет/суб’єкт» уперше з’являється в *Категоріях* (Ia 20-21): Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ’ ὑλοκεῖμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑλοκεῖμένῳ δὲ οὐδενὶ ἔστιν «Із сущих [речей] одні хоча й мовляться про підмет, але в жодному підметі не існують». Він позначає властивість καθ’ ὑλοκεῖμένου λέγεται «мовитися про підмет/суб’єкт», яка, в поєднанні з іншою властивістю, ἐν ὑλοκεῖμένῳ εἶναι «бути в підметі/суб’єкті», дає змогу розділити сущі на чотири класи. Попри підказки інтуїції, «мовитися про суб’єкт» означає не «виконувати роль предиката в твердженні», а «застосовуватися до множини», тобто «бути універсальним», а отже, «бути придатним до виконання ролі предиката в твердженні» (адже дійсно, партикулярія не предикається). Інтерпретувати «мовитися про суб’єкт» у сенсі «бути предикатом» означало б позначити наслідок як причину: адже те, що говорить про суб’єкт, згодом стає придатним до виконання ролі предиката в твердженні саме тому, що воно застосовується до множини. Вислів καθ’ ὑλοκεῖμένου λέγεται «мовитися про підмет/суб’єкт» позначає властивість, яка дає змогу розрізнити універсалії та партикулярії, а ἐν ὑλοκεῖμένῳ εἶναι «бути в підме-

ті/суб’єкті», зі свого боку, позначає те, що уможливає розрізнення субстанції та несубстанції.

У другому розділі *Категорій* Аристотель засновує на цих двох видах відношень класифікацію, яка дає йому змогу, шляхом комбінування, розрізнити «чотири типи сущого», як їх згодом назвуть коментатори (також вводячи в цей уривок розрізнення між субстанцією та акцидентією, про яке сам Аристотель не згадував): універсальні субстанції, окремішні несубстанції, універсальні несубстанції та окремішні субстанції. При цьому всі субстанції характеризуються тим, що вони не є в суб’єктах/підметах, а всі несубстанції тим, що вони є в суб’єктах/підметах; всі універсалії – тим, що вони говоряться про суб’єкт/підмет, а всі партикулярії – тим, що вони не говоряться про суб’єкт/підмет. Ця теорія «чотирьох сполучень» була уточнена Порфирієм, а згодом, вже у латиномовному середовищі, Боецієм (під назвою *quatuor complexiones* «чотирьох зв’язків»), разом із розрізненням між універсальною та окремішною субстанцією, а також універсальною та окремішною акцидентією (PL, t. 64, col. 169-171), що можна відобразити таким чином:

бути сказаним про суб’єкт	бути в суб’єкті	
+	+	універсальна акцидентія
-	+	окремішня акцидентія
+	-	універсальна субстанція
-	-	окремішня субстанція

Сучасні перекладачі не завжди розпізнають та правильно передають розрізнення між *PS* «бути сказаним про суб’єкт» та *Pp* «бути предикатом у твердженні». Однак іще менше ясності в питанні про те, що саме відрізняє і водночас єднає *PS* «бути сказаним про суб’єкт» та *P*S* «бути предикатованим речі як суб’єкту». Причина полягає в тому, що це розрізнення не є ані зрозумілим, ані чітким, ані таким, що послідовно обстоюють Аристотель та його коментатори. Щоб зрозуміти природу і значення цього вислову, потрібно передусім розглянути, яку роль він відіграє щодо розрізнення між інтракатегоріальною і транскатегоріальною предикацією. Також потрібно врахувати, що, хоча основною метою теорії predикації, розглянутої Аристотелем у *Категоріях*, було дослідити першу з цих двох форм predикації, тобто *P*S*, смисл *P*S* стає зрозумілим завдяки двом правилам, наведеним у Аристотелі в порядку, зворотному до логічного порядку їхнього встановлення: логічно перше (позначене тут як R1), яке визначає «співіменність» predикації в межах тієї самої категорії, було сформульоване в 2а

19-21, а логічно друге (R2), яке визначає її «транзитивність», – в 1b 10-11. Сенс P*S стає зрозумілим лише якщо поєднати правила R1 та R2 – тобто якщо переставити формули Аристотеля в їхньому справжньому логічному порядку.

R1 говорить: φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τῶν καθ' ὑλοκειμένου λεγομένων ἀναγκαῖον καὶ τοῦνομα καὶ τὸν λόγον κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑλοκειμένου «зі сказаного ясно, що з того, що мовиться про підмет, необхідно стверджується про підмет і ім'я, і визначення (λόγος)». Ж. Трико перекладає: *Il est clair, d'après ce que nous avons dit, que le prédicat doit être affirmé du sujet aussi bien pour le nom que pour la définition* «Відповідно до того, що ми сказали, зрозуміло, що предикат має предикуватися суб'єкту як щодо імені, так і щодо визначення» (р. 7). Цей переклад, в якому пропущено τῶν καθ' ὑλοκειμένου λεγομένων «з того, що мовиться про підмет», не дає можливості досягнути функцію R1. Вводячи R1, Аристотель імпліцитно формулює першу особливість інтракатегоріальної предикації: приписування συννύμως [співіменнє приписування]³. Насправді R1 означає, що у разі, коли дві одиниці, x та y, належать тій самій категорії, і при цьому y предикуються x, то і визначення y, і власне «y» (тобто ім'я, яке позначає y) обидва предикуються x. Проблема для перекладача та читача 2a 19-21 полягає в тому, що Аристотель не уточнює, яке значення має R1 для суцільних, які стосуються тієї самої категорії. Проте залишається той факт, що те, що визначено в R1, а саме те, що 3a 33-34 описує як «предикацію через співіменність», існує в уяві Аристотеля фундаментальною рисою інтракатегоріальної предикації, яка має цінність для «співіменних» речей, себто тих, які, відповідно до першої глави Категорій, мають, як-от бик та людина, одне і те саме ім'я («жива істота») і один логос [одне визначення]. Складність 2a 19-21, таким чином, полягає в тому,

що в R1 «мовиться про суб'єкт/підмет» означає не те саме, що в PS: τὸν καθ' ὑλοκειμένου λεγομένων «з того, що мовиться про підмет» не позначає всього, що може бути застосоване до багатьох (тобто всі універсали, субстанції чи акциденції), а лише підмножину цього, а саме те, що застосовується до іншого «як ім'я і визначення» (інакше кажучи, лише другі субстанції та відмінності). Навіть якщо в перекладі це важко сформулювати відкрито, все ж, щоби правильно зрозуміти R1, потрібно віднині зважати на те, що вислів, який формулює це правило, – «те, що сказане про суб'єкт/підмет» – не відсилає ані до Pp, ані до PS. На жаль, це взагалі неможливо зрозуміти до введення P*S.

♦ Див. вставку 1.

P*S вводиться у R2. Можливо, саме це пояснює той факт, що це правило, яке логічно йде за R1, Аристотель пропонує раніше за нього. R2 стосується транзитивності інтракатегоріальної предикації, хоча і тут Аристотель безпосередньо на це не вказує. Натомість він використовує вислів P*S, де міститься вся його теорія предикації. Введення P*S у 1b 10-11 нівелюється в перекладі Трико. В оригіналі сказано: Ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορήται ὡς καθ' ὑλοκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑλοκειμένου ρηθήσεται «якщо щось одне стверджується про інше як підмет, все, що мовиться про це ствержене, мовиться також і про цей підмет». Ж. Трико перекладає *Quand une chose est attribuée a une autre comme a son sujet, tout ce qui est affirmé du prédicat devra être aussi affirmé du sujet* «Коли якась річ приписується іншій як її суб'єкту [носію], все, що стверджується про предикат, має також стверджуватися і про суб'єкт» (р. 4). Функцію R2 є пояснити, що у разі, коли x, y і z «належать тій самій категорії», і при цьому x через одноіменність предикуються y, а y через одноіменність предикують-

1

Переклад першого правила (Аристотель, Категорії 2a 19-21)

φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τῶν καθ' ὑλοκειμένου λεγομένων ἀναγκαῖον καὶ τοῦνομα καὶ τὸν λόγον κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑλοκειμένου.

Manifestum est autem ex his quae dicta sunt quoniam eorum quae de subjecto dicuntur necesse est et nomen et rationem de subjecto praedicari (Boèce, p. 7, 17-18).

E chiaro da quello che si è detto che anche il nome e la definizione delle cose che son dette di un soggetto é necessario che siano predicati del soggetto (M. Zanatta, p. 307).

It is plain from what has been said that both the name and the definition of the predicate must be predicable of the subject (E. M. Edghill).

It is clear from what has been said that if something is said of a subject both its name and its definition are necessarily predicated of the subject (J. L. Ackrill, p. 6).

Aus dem Gesagten erhellt, daß bei solchem, was von einem Subjekt ausgesagt wird, der Name und der Begriff gleichmäßig von dem Subjekt ausgesagt werden muß (E. Rolfes, p. 46).

Aufgrund des Gesagten ist klar, daß bei dem, was von einem Zugrundeliegenden ausgesagt wird, sowohl der Name als auch die Definition von dem Zugrundeliegenden prädicirt werden müssen (K. Oehler, p. 11).

Из сказанного очевидно, что у того, что говорится о подлежащем, необходимо сказывается о подлежащем и имя и понятие (А. В. Кубицкий).

Зі сказаного ясно, що в тому, що мовиться про підмет, з необхідністю присуджується підмету і ім'я, і визначення (логос).

ся з, то х також через співвісність предикуюється з. Проблема, пов'язана із цим правилом, полягає у правильній інтерпретації вислову «бути предикованим „про суб'єкт“, який вимагає використання того, що було сказано в R1. Цю потребу більш-менш підкреслено в основних перекладах.

◆ Див. вставку 2.

Проблема R2 полягає не у розмаїтті висловів, залучених для відтворення послідовності *κατηγορεῖται/λέγεται/ῥηθήσεται*, а саме для *κατηγορεῖται: est attribué, praedicatur, è predicata, is predicated, ausgesagt wird*, «сказується», «стверджується», «предикуюється»; для *λέγεται: est affirmé, dicuntur, son dette, is predicable, is said, gilt*, «говориться», «мовиться», «є сказаним»; для *ῥηθήσεται: devra être affirmé, dicentur, saranno dette, will be predicable, will be said, gelten (muß), gelten (wird)*, «применимо», «мовиться»,

«має бути сказаним» тощо⁴. Проблема полягає у повідомленій тут імпліцитній тезі, що це твердження стосується лише реалій, які застосовуються до тієї самої категорії. Транзитивність предикації, підкреслена в R2, є чинною лише інтракатегоріально: вона діє тільки в рамках співвісної предикації (яка визначена в R1).

Сенс системи, утвореної R1 та R2, не розкривається доти, доки ми не зрозуміємо основу розрізнення між PS та P*S. Адже навіть якщо вислови «бути сказаним про x» та «бути предикованим x як суб'єкту» часто розглядаються як взаємозамінні, все ж залишається той факт, що основна функція P*S у Категоріях – це пояснити предикативні відношення других субстанцій чи відмінностей із їхніми суб'єктами. На таке пояснення натрапляємо в трьох тезах, висловлених у п'ятому розділі Категорії.

◆ Див. вставку 3.

2

Переклад другого правила (Аристотель, Категорії 1b 10-11)

Ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορεῖται ὡς καθ' ὑποκειμένου, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται.

Quando alterum de altero praedicatur ut de subjecto, quaecumque de eo quod praedicatur dicuntur, omnia etiam de subjecto dicuntur (Boetius, p. 6, 14-16).

Quando una cosa è predicata di un'altra come di un soggetto, tutte quelle cose che son dette del predicato saranno dette anche del soggetto (M. Zanatta, p. 303).

When one thing is predicated of another, all that which is predicable of the predicate will be predicable also of the subject (E. M. Edghill).

Whenever one thing is predicated of another as of a subject, all things said of what is predicated will be said of the subject also (J. L. Ackrill, p. 4).

Wenn etwas von Etwas als seinem Subjekt aus gesagt wird so muß alles, was von dem Ausgesagten gilt, auch von dem Subjekt gelten (E. Rolfes, p. 44).

Wenn das eine von dem anderen als von einem Zugrundeliegenden ausgesagt wird, wird alles, was von dem Ausgesagten gilt, auch von dem Zugrundeliegenden gelten (K. Oehler, p. 10).

Когда одно сказывается о другом как о подлежащем, все, что говорится о сказуемом, применимо и к подлежащему (А. В. Кубицкий).

Коли одне присуджується іншому як підмету, все, що мовиться про присудок, буде сказано і про цей підмет.

3

Синонімія та транзитивність («Категорії», 5, 3a 33-39, 3b 2-9)

(1) 3a 33-39

Ἦπαρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ ταῖς διαφοραῖς τὸ πάντα συνωνύμως ἀπ' αὐτῶν λέγεσθαι· πᾶσαι γὰρ αἱ ἀπὸ τούτων κατηγορεῖται ἢτοι κατὰ τῶν ἀτόμων κατηγοροῦνται ἢ κατὰ τῶν εἰδῶν. ἀπὸ μὲν γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας οὐδεμία ἐστὶ κατηγορία, κατ' οὐδενὸς γὰρ ὑποκειμένου 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...

Усіма же та [видовим] відмінностям притаманне те, що все з них [складене] мовиться співвісно. Адже всі з них [складені] категорії присуджуються або неподільним, або видам. Бо хоча з першої усії немає жодної категорії – адже вона не мовиться про жоден підмет, – але з других усії вид присуджують неподільному, а рід – і виду, і неподільному. Так само і [видові] відмінності...

Le caractère des substances secondes aussi bien que des différences (...), c'est que toutes leurs prédications ont pour sujets soit des individus, soit des espèces. Il est vrai que de la substance première ne découle aucune catégorie, puisqu'elle n'est elle-même affirmée d'aucun sujet. Mais, parmi les substances secondes, l'espèce est affirmée de l'individu, et le genre, à la fois de l'espèce et de l'individu. Il en est de même pour les différences (J. Tricot, p. 14).

Особливістю других субстанцій, як і відмінностей (...), є те, що всі їхні предикації мають своїми суб'єктами або індивідів, або види. Істинним є те, що з першої субстанції не походять жодні категорії, оскільки сама вона не стверджується про жоден суб'єкт. А серед других субстанцій вид стверджується про індивід, а рід – водночас про вид та індивід. І так само воно є для відмінностей...

«Сущностям и видовым отличиям свойственно то, что все <составленное> из них говорится соименно. Все <составленные> из них сказуемые сказываются или о единичном, или о видах. Первая сущность не составляет никакого сказуемого; ведь она не сказывается ни о каком подлежащем. Что же касается вторых сущностей, то вид сказывается о единичном, а род – и о виде, и о единичном. Точно так же и видовые отличия...» (А. В. Кубицкий).

(2) 3b 2-7

καὶ τὸν λόγον δὲ ἐπιδέχονται αἱ πρῶται οὐσίαι τὸν τῶν εἰδῶν καὶ τὸν τῶν γένων, καὶ τὸ εἶδος δὲ τὸν τοῦ γένους. ὅσα γὰρ κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται· ὡσαύτως δὲ καὶ τὸν τῶν διαφορῶν λόγον ἐπιδέχεται τὰ τε εἶδη καὶ τὰ άτομα.

Також перші усї приймають визначення (логос) і видів, і родів, а вид – [визначення] роду, оскільки те, що говориться про присудок, буде сказано і про підмет. Так само і види та неподільні приймають визначення [видових] відмінностей.

De plus, la définition des espèces et celle des genres s'appliquent aux substances premières, et celle du genre à l'espèce, car tout ce qui est dit du prédicat sera dit aussi du sujet. De la même façon, la définition des différences s'applique aux espèces et aux individus (J. Tricot, p. 14).

На додачу, визначення видів та родів застосовується до перших субстанцій, а визначення родів – до видів, адже все, що сказано про предикат, буде також сказано про суб'єкт. Так само визначення відмінностей застосовується до видів та індивідів.

«Далее, первые сущности принимают понятие вида и рода, а вид – понятие рода. Ибо все, что говорится о сказуемом, может быть применено и к подлежащему. Таким же образом и виды и единичное принимают понятие видового отличия» (А. В. Кубицкий).

(3) 3b 7-9

συνώνυμα δὲ γὰρ ἦν ὦν καὶ τοῦνομα κοινὸν καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός. ὥστε πάντα τὰ ἀπὸ τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν διαφορῶν συνωνύμως λέγεται.

Співіменними ж [у нас] були ті [речі], в яких і ім'я спільне, і визначення (логос) те саме. Отже, все, що [складене] з усїй і [видових] відмінностей, мовиться співіменно.

Mais sont synonymes les choses dont le nom est commun et la notion identique. Il en résulte que dans tous les cas où, soit les substances, soit les différences sont prédicats, l'attribution se fait dans un sens synonyme (J. Tricot, p. 14).

Синонімами ж є речі, які мають спільне ім'я і тотожне поняття. Внаслідок цього, в будь-якому разі, коли предикатами є або субстанції, або відмінності, приписування відбувається в синонімічному сенсі.

«Соименными же были у нас названы те предметы, у которых и имя общее, и понятие одно и то же. Поэтому все <составленное> из сущностей и из видовых отличий говорится соименно» (А. В. Кубицкий).

Здається, що першим філософом, який досягнув різниці між PS та P*S, був Порфирій. У своєму Коментарі до «Категорій» у формі запитань та відповідей він, по суті, чітко пояснює зміст P*S: Καθ' ὑποκειμένου φησὶν ἐκεῖνο κατηγορεῖσθαι τινος, ὅταν ἐν τῷ τί ἐστὶ κατηγορεῖται ἐκεῖνο ὃ ἀποδίδεται «[Аристотель] каже, що дещо стверджується про щось як про підмет, коли воно стверджується як пояснення, чим це є» [фр. пер. être prédiqué d'une chose "comme d'un sujet" signifie "être énoncé d'une chose comme faisant partie de son essence" ou comme "constituant son essence" «бути предикованим речі

«як суб'єкту» означає «бути висловленим про річ так, ніби складаючи частину її суті», або ж так, ніби «складаючи її суті»] (A. Busse, p. 80, 5 sq.; On Aristotle Categories, English transl. S. K. Strange, p. 63). Послідовник Порфирія Боецій передав це тлумачення середньовічним латиномовним авторам. Саме це, на його думку, пояснює, чому сутнісну, інтракатегоріальну предикацію зазвичай називають *praedicatio ut de subjecto* «предикація "про суб'єкт"», на протязі акцидентальній, транскатегоріальній предикації, позначеній як *praedicatio ut in subjecto* «предикація "у суб'єкті"». Здається,

походження цього вислову є більш Порфирієвим, ніж Аристотелевим. У будь-якому разі, це саме ті два різновиди предикації, які за часів середньовіччя передавали парами *predicatio співіменна/відіменна* (Авіценна) та *сутнісна/акцидентальна*:

Існують два види предикації: одна співіменна, коли ми кажемо, що «Сократ є людина», оскільки людина предикається до Сократа істинно та співіменно (*vere et inivocse*); інша – відіменна, коли білизна предикається до людини, тож людина називається білою і має білизна, але не називається такою, що є білизнаю (*dicitur enim homo albus et habens albedinem nec dicitur esse albedo*). Так само, якщо сказати *біле тіло* та *білий колір*, то визначення предиката не буде предикованим рівною мірою до обох суб'єктів.

Авіценна, *Logica*, Venise, 1508, f° 3vb. [з фр. пер.]

IV. «ПРЕДИКАЦІЯ СПІВІМЕННА» / «ПРЕДИКАЦІЯ ВІДІМЕННА»

Переформулювання предикації «про суб'єкт» у предикацію «співіменну» підтримує тенденція тлумачити Порфирієву предикацію *каθ' ὑποκειμένου* як предикацію «сутнісну». Поняття ж відіменної предикації, навпаки, підкреслює ідею акцидентального приписування, що походить від Аристотеля. Джерело термінології Авіценни є очевидним: йдеться про уривок з *Топіки* (II, 2, 109b 4-8), де, розглядаючи приписування родів видам, сам Аристотель розрізняє предикацію «через співіменне» та предикацію у «відіменній» формі [у сенсі грецького *παρωνύμωσ* – «через словотвір», «вживаючи похідні слова». – О.П.] – розрізнення, яке Ж. Браншвіг перекладає парюю *univoque/dérivée* «унівокальна / похідна», а Ж. Трико – *d'une façon synonyme/dans sa forme dérivée* «в синонімічний спосіб/у похідній формі»:

ἀπ' οὐδενός γὰρ γένους παρωνύμωσ ἡ κατηγορία κατὰ τοῦ εἶδους λέγεται, ἀλλὰ πάντα συνωνύμωσ τὰ γένη τῶν εἰδῶν κατηγορεῖται· καὶ γὰρ τοῦνομα καὶ τὸν λόγον ἐπιδέχεται τὸν τῶν γενῶν τὰ εἶδη.

Адже категорія не мовиться про вид від роду відіменно [= словами, похідними від роду], але всі роди стверджуються про [свої] види співіменно; бо види приймають і ім'я, і визначення (логос) їхнього роду.

Аристотель, *Топіка*, II, 2, 109b 4-8.

(...) *L'attribution d'un genre à son espèce ne se fait jamais sous une forme dérivée: les genres se prédisent toujours de manière univoque à leurs espèces, puisque les espèces admettent à la fois le nom et la définition de leur genre.*

(...) Приписування роду його виду ніколи не відбувається через похідну форму: роди завжди предикуються своїм видам в унівокальний спосіб, оскільки види приймають водночас і ім'я і визначення свого роду.

Фр. пер. J. Brunschwig, p. 36, *ibid.*

(...) *Le prédicat tiré du genre n'est jamais, dans sa forme dérivée, affirmé de l'espèce, mais c'est toujours d'une façon synonyme que les genres sont affirmés de leurs espèces.*

(...) Предикат, взятий з роду, ніколи не говорить щось про вид у похідній формі, але завжди в синонімічний спосіб, в який роди вказують на їхні види.

Фр. пер. J. Tricot, p. 55, *ibid.*

Розрізнення між цими двома типами предикації, яке розвиває основну інтуїцію *Категорій*, 5, 3b 7-9, дає змогу Аристотелю визначити приписування акцидентії як «паронімічне» (або ж, як це перекладає Ж. Браншвіг, базоване на *utilisation d'une expression dérivée* «використанні похідного вислову»):

ὁ οὖν κέχρωσμένον εἶπας τὸ λευκὸν οὔτε ὡς γένους ἀποδέδωκεν, ἐπειδὴ παρωνύμωσ εἶρηκεν, οὐθ' ὡς ἴδιον ἢ ὡς ὀρισμὸν· ὁ γὰρ ὀρισμὸς καὶ τὸ ἴδιον οὐδενὶ ἄλλῳ ὑπάρχει, κέχρωσται δὲ πολλὰ καὶ τῶν ἄλλων, οἷον ξύλον λίθος ἄνθρωπος ἵππος, δῆλον οὖν ὅτι ὡς συμβεβηκὸς ἀποδέδωκεν.

Отже, той, хто сказав: «біле – це забарвлене», пояснив [це] не як рід, оскільки сказав відіменно [= ужив похідне слово (від слова χρώμα «барва»)], і не як властиве чи як визначення. Бо визначення і властиве не притаманні нічому іншому, а забарвлюється і багато що інше, як-от дерево, камінь, людина, кінь. Тож очевидно, що воно пояснене тут як приєднане.

(...) *En disant que le blanc est coloré, on ne présente pas l'attribut comme un genre, puisqu'on utilise une expression dérivée; on ne le présente pas non plus comme un propre ou comme une définition, puisque définition et propre n'appartiennent à aucun autre sujet, alors qu'il existe bien d'autres choses colorées que le blanc, par exemple un morceau de bois, une pierre, un homme, un cheval; il est donc clair qu'on le présente comme un accident.*

(...) Кажучи, що біле є кольором, ми не подаємо атрибут як рід, оскільки тут використовується похідний вислів; ми його також не подаємо як властиве чи як визначення, оскільки визначення та властиве не належать жодному іншому суб'єкту, тоді як окрім білого кольору існують й інші кольорові речі, наприклад, шматок дерева, камінь, людина, кінь; отже, ясно, що ми подаємо його як акцидентію.

Аристотель, *Топіка*, II, 2, 109b 8-12; фр. пер. J. Brunschwig, *ibid.*

Вислів *παρωνύμωσ λέγεται* «відіменно мовиться» з'являється в *Категоріях*, 8, 10a 27-31 у зв'язку з розрізненням між *ποιότητες* «якостями» і *ποιά, qualia* «якими», де Аристотель пояснює, що *ποιόν, quale* «яке» є тим, про що «мовиться відіменно», тобто «за допомогою пароніма» (коли якість, про яку йдеться, має своє ім'я), або «якось інакше» (коли якість, про яку йдеться, не має імені). Важ-

ливим аспектом Аристотелевого словника є те, що паронімічне приписування, характерне для акцидентальної предикації, та позначення через похідні слова, характерне для утворення конкретного імені, охоплюються тим самим висловом *παρωνύμωσ* λέγεται. Цей збіг не відчувається в перекладі Ж. Трико (Aristote, *Catégories*, 8, 10a 27-31, p. 49):

Ποιότητες μὲν οὖν εἰσὶν αἱ εἰρημέναι, ποῖα δὲ τὰ κατὰ ταύτας παρωνύμωσ λεγόμενα ἢ ὁπωσοῦν ἄλλωσ ἀπ' αὐτῶν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πλείστων καὶ σχεδὸν ἐπὶ πάντων παρωνύμωσ λέγεται, οἷον ἀπὸ τῆσ λευκότητοσ ὁ λευκὸσ καὶ ἀπὸ τῆσ γραμματικῆσ ὁ γραμματικὸσ καὶ ἀπὸ τῆσ δικαιοσύνησ ὁ δίκαιοσ.

Отож якості є тим, що ми сказали, а «які» – це ті, котрі згідно з ними говоряться відіменно або якомсь інакше від них [називаються]. Отже, у багатьох і навіть майже всіх [випадках] мовиться відіменно, як-от від білизни білий, від письменності письменний і від справедливості справедливий.

Sont donc des qualités les déterminations que nous avons énoncées; quant aux choses qualifiées, ce sont celles qui sont dénommées d'après ces qualités, ou qui en dépendent de quelque autre façon. – Ainsi dans la plupart des cas, et même presque toujours, le nom de la chose qualifiée est dérivé < de la qualité >: par exemple, blancheur a donné son nom à blanc, grammaire à grammairien, et justice à juste.

Отже, якості є тим, що ми сказали; що ж до речей, котрі описані цими якостями, то вони поіменовані відповідно до цих якостей, або залежно від них у якийсь інший спосіб. – Тож у більшості випадків, і навіть майже завжди, ім'я описаної речі є похідним <від якості>: наприклад, білизна дає своє ім'я білому, грамати́ка – грамотному, а справедливість – справедливому.

У восьмому розділі *Категорій* прикладами морфологічного походження є білизна/білий, письменність/письменний, справедливість/справедливий. Перший приклад вже фігурував у п'ятому розділі *Категорій*, другий – у першому, у визначенні *παρωνύμωσ* «паронімів», а третій замінив уведений також у першому розділі пару *μужність/мужний*. У п'ятому розділі *Категорій* приклад білого вживався для розрізнення першої субстанції, другої субстанції та акцидентії «з точки зору позначення (signification)». Перша субстанція позначає то́де ти «ось це». Друга субстанція, чи радше друга сутність⁵, здається, мала б також позначати то́де ти через «форму його називання», але насправді позначає ποῖόν τι «яке це», оскільки суб'єкт, якому вона приписана, є множинним, а не єдиним, як у разі першої субстанції. У цьому плані її можна порівняти з акцидентією, яка також позначає ποῖόν τι. Водночас між ними є й різниця: акцидентія позначає ποῖόν просто й загалом (ἀπλῶσ), тоді як вид (εἶδοσ) та рід (γένεσ) визначають ποῖόν лише «сто-

совно οὐσία» (*Категорії* 3b 20), тобто позначають οὐσία того чи іншого типу. Гра Аристотеля щодо ποῖόν знов-таки не передається Трико, який розуміє текст на основі латинського перекладу Боеція, і використовує абстракцію «якість» та термін «qualification [встановлення якості]» (*Категорії*, 5, 3b 13-21; фр. пер. J. Tricot, p. 15):

ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίωσ τῷ σχήματι τῆσ προσηγορίασ τόδε τι σημαίνει, ὅταν εἴπη ἄνθρωπον ἢ ζῶον· οὐ μὴν ἀληθέσ γε, ἀλλὰ μάλλον ποῖόν τι σημαίνει, οὐ γάρ ἐν ἐστί τὸ ὑποκειμενον ὡσπερ ἢ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωποσ λέγεται καὶ τὸ ζῶον· οὐχ ἀπλῶσ δὲ ποῖόν τι σημαίνει, ὡσπερ τὸ λευκόν· οὐδὲν γάρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκόν ἀλλ' ἢ ποῖόν, τὸ δὲ εἶδοσ καὶ τὸ γένεσ περὶ οὐσιῶν τὸ ποῖόν ἀφορίζει, ποῖαν γάρ τινα οὐσίαν σημαίνει.

А що ж до других усіх, то хоча й видається, що вони позначають деяке «оце» через подібність способу називання, коли кажуть «людина» чи «жива істота», але це не істинно; радше [друга усія] позначає деяке «яке». Адже [тут] підметом є не одне, як перша усія, але «людина» і «жива істота» мовляться про багато [речей]. [Друга усія] ж не позначає просто деяке «яке», як-от «біле», бо «біле» не позначає нічого іншого, ніж «яке», а вид і рід визначають «яке» стосовно усіх, бо позначають, «якоюю» є деяка усія⁶.

Pour les substances secondes, aussi, on pourrait croire, en raison de la forme même de leur appellation, qu'elles signifient un être déterminé, quand nous disons, par exemple, homme ou animal. Et pourtant ce n'est pas exact: de telles expressions signifient plutôt une qualification, car le sujet n'est pas un comme dans le cas de la substance première; en réalité, homme est attribué à une multiplicité, et animal également. – Cependant ce n'est pas d'une façon absolue que l'espèce et le genre signifient la qualité, comme le ferait, par exemple, le blanc (car le blanc ne signifie rien d'autre que la qualité), mais ils déterminent la qualité par rapport à la substance: ce qu'ils signifient, c'est une substance de telle qualité.

Для других субстанцій також можна подумати, зважаючи на саму форму їхнього називання, що вони позначають визначені суші, коли ми кажемо, наприклад, *людина* чи *тварина*. А втім, це не точно: такі вислови позначають переважно встановлення якості, оскільки їхній суб'єкт не є одним, як у разі першої субстанції; насправді *людина* приписується множині [речей], і *тварина* так само. – І все ж вид та рід позначають якість не абсолютно, як це робить, наприклад, «біле» (оскільки біле не позначає нічого крім якості), але визначають якість стосовно субстанції: тим, що вони позначають, є субстанція цієї якості.

Збіг в одній термінологічній мережі аспектів приписування, походження [похідних імен] та позначення у п'ятому та восьмому розділах *Категорій* є вартим уваги. Водночас зауважимо й те, що похідні імена та пароніми не мають бути просто і

беззастережно отождєнені. Усі пароніми є похідними, але не всі похідні імена є паронімами. До того ж, починаючи з Боеція, лагіна розрізняє їх термінологічно як *sumpta* [букв. «прийняті»] та *denominativa* (див. ПАРОНІМ).

V. ПРОБЛЕМА ЗВ'ЯЗКИ

Переважання «Аристотелевого» аналізу логічної форми схиляє до думки, що природно інтерпретувати структуру твердження, відштовхуючись від дієслова «бути». Така псевдоприродність була суворо викрита новітніми авторами в термінах, які сьогодні стали вже майже класичними: плутанина між екзистенційним та предикативним смислом; вербальна ілюзія, що дієслово «бути», відокремлене від залежних від нього термінів, має таку саму функцію в судженнях відношення, що й у предикативних судженнях, що призводить до фатальної редукції перших до других. Окремі автори покладають відповідальність за таке суттєве «псування» логіки (пор. Р. Т. Geach, *History of the Corruptions of Logic*, in *Logic Matters*, UCLA, University of California Press, 1972, p. 44-61) на «аристотелізацію менталітету берегових країн Середземномор'я» (L. Rougier, *La Métaphysique et le Langage*, Denoël, 1973, p. 105). Але до моменту, коли Фреге відкинув формулу «S est P», в традиції все ж протистояли дві моделі: Аристотелева, базована на атрибутивному реченні [що будеється за моделлю «X є Y»], та інша модель, чи радше інші моделі, спільною рисою яких є надавання переваги безпідметовому реченню. Загалом найбільш радикальне спростування атрибутивної моделі предикації приписується стоїкам. Навіть у рамках термінологічної системи «суб'єкт/предикат» стоїчна теорія насправді виглядає повним перегортанням так званої «природної» схеми. Для стоїків суб'єкт має значення лише як додаток, який водночас є флексією [дієвідмінювання] дієслова та відмінком іменника; він прислужується для «завершення» катηγόρημα «присудка», ἐλλίψις

λέκτων [неповного сказаного], що очікує на таке завершення (Р. Aubenque, *Herméneutique et ontologie*, p. 103: «він [підмет у стоїків] – це πτωσς [відмінок, флексія], певним чином флексія дієслова, тоді як у Аристотеля формою-суб'єктом є саме ὄνομα [ім'я], а не відмінок іменника»). Таке знецінення атрибутивного речення пов'язане з онтологічним вибором: «Стоїчна онтологія є «онтологією» без буття, вона сприймає світ як послідовність подій у пошуках суб'єкта [носія], а не як розташування стабільних суцщ в очікуванні атрибутів» (пор. Р. Aubenque, *ibid.*, і Р. Hadot, «La notion de cas dans la logique stoïcienne», *Actes du XIe Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Neuchaâtel, La Baconnière, 1966, p. 109-112; див. вставку 2, «πτωσς» в ПАРОНІМ та SIGNIFIANT).

Вибір на користь Аристотелевого аналізу, який здійснили середньовічні автори і який забезпечив триумф атрибутивного твердження, спричинив певні наслідки:

Вводячи дієслово *бути* як зв'язку, тобто як експліцитний оператор синтезу (при тому що, як вказує сам Аристотель, будь-яке дієслово має силу виконувати цю синтетичну функцію), Аристотель змістив акцент [логічного аналізу] твердження у бік суб'єкта. Дієслово *бути*, маючи доволі слабе значення, не може нести на собі вагу речення, яка, таким чином, переміщується на ὑποκειμενον [підмет-суб'єкт], проголошений ὄντια, тобто власне суцщ (étantité), чия ідентифікація з *sub-jectum*, субстратом, буде перекладена латиною як *sub-stantia*, тобто ґрунт, самосуцщ (*subsistant*) і постійно тривкий попри мінливість своїх атрибутів. Паралельно предикат, який у безпідметовому реченні є дією чи подією, вираженою дієсловом, знижується до рівня атрибута, тобто до акциденції суб'єкта, яка є «сутнісною, лише коли вона є субстанційною.

Р. Aubenque, *Herméneutique et ontologie*, p. 102-103.

♦ Див. вставку 4.

4

Зв'язка («*copula*») в середньовічній логіці

► ПРЕДИКАБІЛІЯ (вставка 1, «*Inhaerere*»/«*inesse*»)

В період Середньовіччя поняття зв'язки було ґрунтовно розвиненим у рамках концептуальної мережі, що складається з декількох проблематично взаємопов'язаних аспектів: розрізнення між екзистенційним та предикативним смислом дієслова *бути*, що має вигляд розрізнення між *secundum* та *tertium adiacens* [другим та третім присданним <до суб'єкта>, себто присданням до «першого» (суб'єкта) лише «другого» (дієслова «бути», як у вислові «X є»), або ж, крім цього «другого», ще й третього» (іменника/прикметника/дієприкметника, як у вислові «X є Y»). – О.П.]; конфлікт між предикативним та безпідметовим реченням; розрізнення між двома типами предикації: ідентичністю та належністю. Щоб досягнути всі елементи цієї мережі та спосіб, в якій вона утворюється, потрібно звернутися до короткого уривку з Пері ἐπιφρησας «Про тлумачення» Аристотеля, в тлумаченні якого Боецій, а слідом за ним і граматики та логіки ХІ століття, порушили вищезгадані проблеми, вводячи нову термінологію.

Якщо у Боеція дієслово *copulare* використане звичним чином як синонім *conjungere* чи *componere*, в сенсі «з'єднання», «пов'язування» з термінами чи речами як об'єктом, то з кінця ХІ століття ми бачимо в логічних та граматичних текстах його доволі специфічне застосування в аналізі предикації. Граматики, які

коментували *Institutiones grammaticae* Присціана і яких за кілька десятиліть наслідуватиме Абеляр, вводять ідею того, що дієслово наділене «значенням з'єднання» (*vis copulandi*): властивістю, яка дає йому змогу пов'язувати суб'єкт із предикатом. Ця властивість походить з визначення дієслова, яке дає Аристотель в *Пері ермунейас* і яке приводить до введення в обіг термінів *copula* [зв'язка] та *verbum copulativum* [дієслово-зв'язка]. Наприклад, у анонімного коментатора початку XII століття читаємо:

Praedicativa propositio est illa quae alia praedicatum et subjectum, ut «homo est animal», subjectum ut «homo», praedicatum ut «animal», et «est» copula quae copulat ista duo.

Предикативним твердженням є те, в якому є предикат і суб'єкт, як-от «людина є твариною», де суб'єктом є «людина», предикатом «тварина», а «є» зв'язкою, що з'єднує ці два [елементи].

Introductiones dialecticae artis secundum magistrum G. Paganellum, ed. Iwakuma, Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin, 63, 1993, p. 90.

Про те саме йдеться й у Абеяра:

Haec est autem proprietas, quod verbum semper est nota, id est copula praedicatorum de altero, id est copulativum est praedicatorum, quae praedicata de altero quam de ipsis verbis copulantibus necesse est praedicari. Nunquam enim verbum copulativum praedicati subici potest, ut «lego» vel «legis» vel «legit» nunquam alicui potest in propositione subici, sed praedicari, quando scilicet gemina vi fungitur <copulantis> scilicet et praedicati.

Це ж бо властивість, якою дієслово завжди є позначеним, а саме зв'язка, що предикуює стосовно іншого. Це означає, що властивістю предикатів є бути приєднаними, і ці предикати з необхідністю є предикованими до інших (речей), крім як до самих дієслів, які їх приєднують. Адже ніколи дієслово, яке вже є приєднаним, не може бути суб'єктом для предиката, як-от «читаю», або «читаєш», або «читає» вже ніколи ні для кого не зможуть бути суб'єктами в твердженні, а тільки предикатами, адже [таке дієслово] має подвійне значення, а саме вже відоме [значення зв'язки] і [значення] предиката.

Petrus Abaelardus, Super Peri hermeneias, éd. Geyer, 1927, p. 351.

Абеляр запозичив цей уривок у своїх попередників-граматиків. Вони вводять ідею, що будь-яке дієслово має подвійне значення: значення з'єднання (*vis copulandi*) і значення предиката, або ж дієслівне значення (*vis praedicati, vis verbi*), яке відповідає його конкретному смислу. Таке значення має навіть дієслово *бути*, яке має значення з'єднання, або ж субстантивоване значення (звідки і походить його назва *verbum substantivum* «субстантивоване дієслово»), та власне значення, яке, на думку цих авторів, є значенням екзистенційним, або ж власне семантичним (*Glosulae in Priscianum, ed. R. W. Hunt, in G. L. Bursill-Hall (ed.), Collected Papers on the History of Grammar in the Middle Ages, Amsterdam, Benjamins, p. 32-35*).

Таке подвійне значення увійде до аналізу предикації. Коли дієслово *бути* вживається у *secundum adiacens* [в другому приєданому], обидва його значення, зв'язки та предиката, є активними (воно приєднує ту саму річ [існування], яку і позначає). Але коли воно вживається у *tertium adiacens* [як пов'язане із «третьім приєднаним»], себто коли відбувається предикація акциденції за зразком речення *Socrates est albus* «Сократ є білим», ситуація є складнішою: адже тут питання полягає в тому, чи може це дієслово мати виключно функцію зв'язки, без екзистенційного значення. Це питання викликало різні тлумачення. Граматики та Абеляр вважали, що такий тип твердження можна аналізувати двома способами, але розійшлися у визначенні їхньої пріоритетності, тож сам Абеляр змінив власну позицію щодо цього питання. Першим тлумаченням є «з'єднання сутностей» (*copulatio essentiae*), позначених термінами *суб'єкт* і *предикат*; дієслово *бути*, «позначаючи всі сутності як сутності, має властивість з'єднувати всі сутності»; воно «з'єднує» таку сутність, або «річ», як *Сократ*, з «цією білою річчю», із загальним значенням «ця річ „Сократ“ є цією білою річчю». Цей перший спосіб аналізу виходить із «субстантивного значення» дієслова *бути* (*ex vi substantivi*). Другим тлумаченням є те, що якість, позначена предикатом *albus*, а саме білизна, *albedo*, позначена як така, що притаманна суб'єкту «Сократ». Цей другий спосіб аналізу бере за основу природу предиката (*ex vi praedicationis*). Ці два способи, які поставлені тут поряд, стануть підставою для двох ширших та відокремлених один від одного способів тлумачення предикації за часів середньовіччя: теорія ідентичності, згідно з якою предикат трактується широко (*en extension*), а предикація зводиться до покладання ідентичності між тим, що позначено суб'єктом, і тим, що позначено предикатом, і теорія належності, згідно з якою предикат трактується інтенційно, а предикація зводиться до встановлення того, що ця якість належить суб'єкту.

Варто зауважити, що таке конкретне використання терміна *copulare* для позначення зв'язки між «речами», позначеними суб'єктом та предикатом, було створено на основі інтерпретації надзвичайно проблематичного уривку з третьої глави *Пері ермунейас*, який Боецій перекладає таким чином:

Ipsa quidem secundum se dicta verba nomina sunt, et significant aliquid – constituit enim qui dicit intellectum, et qui audit quiescit – sed si est vel non est, nondum significat. Neque enim «esse» signum est rei vel «non esse», nec si hoc ipsum «est» purum dixeris. Ipsum quidem nihil est, consignificat autem quandam compositionem, quam sine compositis non est intelligere.

Самі ж дієслова по суті є іменами і означають щось – адже той, хто говорить, позначає розуміння, а той, хто слухає, – спокій; але не позначає, є це, чи не є. Ані «бути», ані «не бути» не є знаком речі, ані якби було сказане саме лише «є». Бо воно саме є нічим, але співозначає якесь сполучення, яке не можна зрозуміти без його складових.

Περὶ ἔριμνεϊας 3, 16b 20-25, ed. Minio-Paluello, p. 7, 14-19.

Цей уривок є головним для розвитку вчення про субстантивоване дієслово (позначає воно щось, чи ні) і про поняття «співозначання» (див. КОНОТАЦІЯ, SYNCATÉGORÈME). Боецій, всупереч Порфірію, вважає, що Аристотель хоче тут сказати не те, що дієслово *бути* не має означення, а те, що воно ще не означає істини чи хибі. Щоб пояснити, чому воно реалізує своє значення лише в поєднанні з термінами, які воно з'єднує, Боецій пропонує розрізнення між двома способами вжитку, відповідно до яких це дієслово використовується або саме по собі, або в сполученні з предикатом. Саме в цьому контексті в першому коментарі на Περὶ ἔριμνεϊας Боецій використовує термін *copulare*, щоб вирізнити зв'язок речей, означених суб'єктом та предикатом (*duas res copulat atque componit* «дві речі з'єднує і сполучає»). У другому коментарі ми знаходимо аналіз того, що згодом буде назване «з'єднанням сутностей» одразу для предикацій *de secundo adjacente*, на зразок *Socrates est* «Сократ є», що може тлумачитись як «Сократ є серед тих, хто існує» (*Socrates aliquid eorum est quae sunt*), та предикацій *de tertio adjacente*, таких як *Socrates philosophus est* «Сократ є філософом», що тлумачиться як твердження, що дозволяє поєднати Сократа і філософію, і також означає, що Сократ причетний до філософії, – і це друге значення згодом перетвориться на значення належності якості суб'єкту. Саме в силу цієї цінності «поєднання» чи «з'єднання», – пояснює Боецій, – ствердження Аристотеля обґрунтоване, навіть якщо йдеться про *secundum adjacens*: дієслово *бути* «має значення поєднання, а не речі» [*vim conjunctionis cujusdam obtinet, non rei*] Тут Боецій підхоплює формулювання Порфірія: «воно не вказує на жодну субстанцію» [*nullam substantia monstrat*] (пор. Boetius, *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias*, ed. C. Meiser, *prima editio*, p. 65-66, *et secunda editio*, p. 77-78).

На основі цього уривку та коментарів граматиків Абельяра чітко розділять *copulare* та *praedicare*, що узгоджується з його позицією стосовно універсалій: оскільки не існує білості як сутності, а лише окрема білість білих речей, коли ми кажемо «*Socrates est albus*», ми можемо лише «предикувати білість у зв'язку, а також біле, або, іншими словами, те, що зазнало впливу білості в сутнісний спосіб» [з фр. пер.]. Білість, таким чином, є *предикованою* в тому сенсі, в якому можна сказати, що білість є притаманною суб'єкту, а Сократ є *приєднаним* до цієї білої речі, або ж до речі, яка зазнала впливу білості. Кожен термін використаний тут у точному сенсі: прикметник *albus* [білий] є «з'єднаним» із дієсловом, він «предикуює» приєднану форму і «поєднує» «основу білості, яку він називає» (*fundamentum quod nominat*); акцидентальна форма є *предикованою*, але «приєднаним» є саме субстрат, в якому вона перебуває і який позначає або ж «називає» термін акцидентії (звідси походить і така інтерпретація: Сократ є тим, що зазнало впливу білості). Саме через недосконалу природу дієслова *бути* і через те, що воно ніколи не може бути «чистою зв'язкою», воно завжди доносить і це сутнісне, або ж екзистенційне, значення, і цей «зв'язок сутностей», приводячи до встановлення тотожності чи ототожнення між двома окремими існуючими речами, позначеними суб'єктом та предикатом (Petrus Abelardus, *Super Peri hermeneias*, ed. Geyer, p. 360-361).

Ірен РОЗЬБЕ-КАТАШ

Слід згадати ще арабомовні міркування щодо логічної схеми Аристотеля, хоча такі міркування не існували в європейських мовах (на що були свої причини). Наприклад, Аверроес наголошує на тому, що «арабською мовою можна сформулювати апофантичне висловлювання на основі двох імен без дієслова-зв'язки, тож іменникове висловлювання буде не менш предикативним, ніж висловлювання, що містить дієслово». Щоб віддати належне Аристотелевому аналізу, він звертається до поняття «можливість» (*puissance*), яка тлумачиться як «імплицитна», і показує потрібну передачу іменникового речення як експлікації/здійснення (*explicitation/actuation*). З трьох основних понять предикації (*haml*) – суб'єкта (*mawdū'*), предиката

(*maḥmūl*) і відношення (*nisba*), що пов'язує суб'єкт і предикат, – два є експліцитними (суб'єкт і предикат), а третє – імплицитним (відношення). Щоб експлікувати відношення, можна звернутися до слів або *huwa* (він), або *mawḡūd* (існуючий). У цьому сенсі кажуть: «Зайд він справедливий», чи «Зайд існуючий справедливий», замість: «Зайд є справедливим». Зв'язка, отже, не є «необхідною частиною» засновку (який ми отримуємо шляхом аналізу): вона є там лише в можливості і служить тільки для експлікації/лексикалізації зв'язку між суб'єктом та предикатом, «доповнюючи лінгвістичний недолік» (оскільки «в арабській мові не існує слова, яке позначало б такий тип зв'язку, тоді як

в інших мовах воно існує», *Commentaire moyen sur le «De interpretatione»*, § 19, р. 94). Таким чином, третій елемент є всього лише «доповненням».

У сучасній логіці, головним чином починаючи від Фреге, зв'язка розглядається не просто як непотрібне, а як некорисне та оманливе доповнення. Аналіз твердження в двох термінах, суб'єкт та предикат, з'єднаних (чи роз'єднаних) зв'язкою, був відкинутий багатьма модерними авторами внаслідок проєкції лінгвістичної асиметрії підмета і присудка в онтологію чи логіку загалом (я можу сказати по-аристотелівськи «Сократ є людиною», але не «людина є Сократом»). Загалом вважається, що цей недолік виправлений, починаючи від Фреге (пор. М. Dummett, *Frege's Philosophy of Language*, р. 63-64). Для Фреге твердження «два є простим числом» залямоване «неточністю свого лінгвістичного вислову», адже використання зв'язки «створює враження, що щось додається до об'єкта і до концепту так, ніби відношення підпорядкування [одиночного поняття видовому] є третім елементом». Не повертаючись знову до стоїчної схеми неповноти й доповнення (коли дієслово-предикат «доповнюється» через πτῶσις), спираючись на поняття «ненасиченості» та «наситченості», Фреге оперує тією самою редукцією непотрібного «третього»: «ненасиченість поняття спричиняє те, що об'єкт, який спричиняє насичення, негайно приєднується до поняття, не потребуючи якоїсь особливої зв'язки» (G. Frege, *Über Schoenlies: Die logischen Paradoxien der Mengenlehre*, in Н. Hermes, F. Kambartel, F. Kaulbauch [Hrsg.], *Kleine Schriften*, Hambourg, Meiner, 1969, р. 193).

АЛЕН ДЕ ЛІБЕРА

Переклад Ірини Листопад та Олексія Панича
За редакції Олексія Панича та Андрія Васильченка

БІБЛІОГРАФІЯ

- ARISTOTE, *Catégories*, prés., trad. fr. et comm. F. Ildefonse et J. Lallot, Seuil, «Points Essais», 2002.
- *Aristotes. Kayorien*, übers. und erl. von Klaus Oehler, Berlin, Akad. Verlag, 1984.
- *Categories and De interpretatione*, translated with notes and glossary by J.L. Ackrill, Oxford, Clarendon-Press, 1963.
- *Categories and De interpretatone*, ed. and transl. by E.M. Edghill, in the Works of Aristotle Translated into English, Londres, Oxford U.P., 1928, t. 1.
- *Topiques, transl. Boethii*, in *Aristoteles Latinus*, V, 1-3, *Topica*, éd. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, 1969.
- *Topiques*, livres I-IV, texte établi et traduit par Jacques Brunschwig, Les Belles Lettres, CUF, 1967.
- *Organon*, nouvelle traduction et notes par J. Tricot, Vrin, 1946-1950.

Аристотель. Соч.: в 4 т. – Т.2. – М., 1978.

AUBENQUE Pierre, «Herméneutique et ontologie. Remarques sur le *Peri herméneias* d'Aristote», in A. Sinaceur (éd.), *Penser avec Aristote*, Toulouse, Erès, 1991, p. 93-105.

AVERROES, *Commentaire moyen sur le «De interpretatione»*, intr., trad. fr. et notes A. Benmakhlouf et S. Diebler, Vrin, «Sic et non», 2000.

DUMMETT Michael, *Frege Philosophy of Language*, Londres, Duckworth, 1973.

DE RIJK Lambertus Maria, *Logica Modernorum II 1: The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Assen, Van Gorcum, 1967.

EBBESSEN Sten, «Boethius as an Aristotelian Scholar», in J. WIESNER (éd.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1987, t. 2, p. 286-311.

GOCHET Paul, *Esquisse d'une théorie nominaliste de la proposition*, Armand Colin, «Philosophies pour l'âge de la science», 1972.

GUILLAUME D'OCKHAM, *Somme de logique, Première partie*, trad. fr. J. Biard, Mauvezin, TER, 1988, 2e éd., 1993.

NUCHELMANS Gabriel, *Theories of the Proposition. Ancient and Mediaeval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam-Londres, North-Holland, 1973.

PETRUS HISPANUS, *Tractatus called afterwards «Summulae logicales»*, éd. L.M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972.

POHLENZ Max, *Die Stoa*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1948.

– *Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa*, in *Kleine Schriften*, t. 1, Hildesheim, Olms, 1965.

PORPHYRE, *Isagoge*, trad. fr. A. de Libera et A.-P. Segonds, intr. et notes A. de Libera, Vrin, «Sic et non», 1998.

– *Isagoges Fragmenta M. Victorino interprete*, éd. L. Minio-Paluello, ad. B.G. Dod (*Aristoteles Latinus*, I, 6-7), Desclée de Brouwer, 1966.

– *Isagoge, Translatio Boethii*, éd. L. Minio-Paluello, ad. B.G. Dod (*Aristoteles Latinus*, I, 6-7), Desclée de Brouwer, 1966.

– *Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*, éd., intr. et notes A. Busse, Berlin, 1887, rééd. 1995.

– *Isagoge*, trad. it. B. Maioli, Padoue, 1969 (avec intr. et comm.).

– *Isagoge*, trad. angl. E.W. Warren, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, «Mediaeval Sources in Translation», 16, 1975.

– *Isagoge*, trad. it. G. Girgenti, Milan, Rusconi, «Testi a Fronte», 1995 (éd. trilingue, avec intr., comm. et bibl.).

– *Einleitung in die Kategorien*, trad. all. E. Rolfes, Hambourg, Meiner, «Philosophische Bibliothek», 8/9, 1958 [repr. de l'éd. de 1925].

– *On Aristotle Categories (Ancient Commentators on Aristotle)*, trad. S.K. Strange, Londres, Duckworth, 1992.

STRAWSON Peter, *Subject and Predicate in Logic and Grammar*, Londres, Methuen, 1973.

ПРИМІТКИ ПЕРЕКЛАДАЧА

¹ *Стара логіка (Logica vetus)* – латинська назва корпусу античних текстів з логіки, до якого входили *Категорії* та *Про тлумачення* Аристотеля, *Ісагоге* Порфірія, а також логічні розвідки самого Боеція. *Старій логіці* традиційно протиставлялася «нова» (*Logica nova*), під якою розуміли інший корпус текстів Аристотеля (*Аналітики*, *Топіка*, *Про софістичні спростування*), які, на відміну від вищеназваних, поширилися у середньовічній Європі в латинських перекладах лише з тринадцятого століття (О.П.).

² Це саме той щасливий випадок, коли українська мова має ширші можливості, ніж укорінена у схоластичній традиції французька, бо дає змогу легко унаочнити неповний смисловий збіг латинського *quidditas* «щосність» та Аристотелевого τὸ τί ἦν εἶναι «чимбутність» – тоді як французькій для відображення цієї різниці (якщо вона взагалі усвідомлюється французьким перекладачем) бракує термінологічних ресурсів (О.П.).

³ Грецьке συνωνύμιος, як і латинське *inivocis*, тут, попри очевидність, не можна перекладати українським «синонімічне», оскільки останнє в сучасній мові позначає лише слова, близькі чи тотожні за значенням, але різні за звучанням. У цьому ж контексті йдеться абсолютно про інше: два різні види (далі в тексті наводиться приклад: «людина» і «бик») є «співіменними», бо їх можна назвати єдиним для них ім'ям «жива істота», оскільки «жива істота» є родом для «людини» і «бика» як видів. Назвати терміни «людина» і «бик», у цьому сенсі, «синонімічними» було б контрінтуїтивно і провокувало б хибне розуміння всього тексту цієї статті (О.П.).

⁴ До цього переліку, крім варіантів, наведених у французькій статті, додано перекладацькі рішення з російського перекладу *Категорій* А. В. Кубицького (О.П.).

⁵ Ці вагання автора французького тексту між термінами «субстанція» та «сутність» відображають той факт, що і «субстанція» і «сутність» є схоластичними версіями інтерпретативного перекладу грецького οὐσία, яке в термінології Аристотеля насправді не є ані тим, ані тим, а радше позначає ту єдину першооснову буття (первинне значення οὐσία – «майно», «власність»), яка потім, у різних її аспектах, буде тлумачитися або як «субстанція», або як «сутність» – залежно від того, як розуміється відповідь на умовне питання, «з якого типу сущих складається „майно всесвіту“» (див. СУТНІСТЬ, ΤΟ ΤΙ ΕΝ ΕΙΝΑΙ) (О.П.).

⁶ Умотивування того, чому οὐσία тут і надалі в перекладі цитат з Аристотеля відтворюється простою транслітерацією «усія», див. у попередній примітці: адже справжнє філософське значення цього терміна у Аристотеля не передається жодним існуючим українським (утім, як і латинським чи французьким) терміном (О.П.).

СЕМІОТИКА/СЕМІОЛОГІЯ

гр.	σημειωσις
англ.	semiotics, semeiotics, semeiotic, semiotic
нім.	Semiotik

► ACTE DE LANGAGE, CHOSE, МОВА, СЕНС, ЗНАК, SIGNIFIANT

Співіснування термінів семіотика/семіологія пояснюється тим, що вони мають різні витоки. Джерелом терміна «семіотика» (semiotic, Semiotik, пор. J. H. Lambert, «Semiotik») є стоїчна та середньовічна традиція, на яку спирався Ч. С. Пірс (1839–1914), який, своєю чергою, вплинув на всю традицію прагматизму (Пірс називав себе «прагматистицом», щоб відрізнити своє вчення від Джеймсового прагматизму), до якої зараховує себе Ч. Морріс. Термін «семіологія» ж походить із «Курсу загальної лінгвістики» (1916) Ф. де Соссюра. Не існує загальної згоди про те, як вживати ці терміни; їхнє значення змінюється від однієї наукової школи до іншої. Приміром, послідовники Ельмслева вживають термін «семіологія», говорячи про мову, а «семіотика» – стосовно загальної науки про знаки. Послідовники Соссюра, як-от Л.-Х. Пріето, використовують термін «семіологія» в найширшому значенні. З іншого боку, Міжнародна асоціація семіотики 1969 року рекомендувала вживати в ширшому значенні термін «семіотика».

Говорячи про семіологію, Соссюр уявляє собі «науку, що вивчає життя знаків у житті суспільства; ця наука становила б частину соціальної психології, а отже, й загальної психології (...). Вона має відкрити нам, чим саме є знаки та які закони керують ними (...). Мовознавство – лише частина цієї загальної науки» (Saussure, *Cours de linguistique générale*, р. 33; укр. пер. А. Корнійчука, К. Тищенко, с. 29).

Термін *Semiotics* вперше вживає Лок, який розділив науку на «фізику», «практику» та «вчення про знаки» (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 21, §1–4). Він частково ототожнює семіотику та логіку: «[σημειωτική] також

доречно називають *λογική*, логікою; вона здійснює розгляд природи тих знаків, що з них ум користається для розуміння речей або для передачі свого знання іншим» (*An Essay...*, IV, 21, §4; переклад Н. Бордукової зі змінами – кн. 4, с. 386–387). Й. Г. Ламберт у своїй праці «*Semiotik*» (1764) підхоплює термін Лока, але надає семіотиці ширшого значення: вона описує всі типи знаків, хоча її спрямування загалом лишається пізнавальним. Пірс вживає три терміни: *semeiotics*, *semeiotic* та *semiotic*. Семіотика – це розширення логіки; «чимало мислителів ототожнюють її з логікою» (*The Essential Peirce Selected Philosophical Writings*, р. 327, написано 1904 року); водночас «логіка – це вивчення сутнісної природи знаків» (*ibid.*, р. 311, написано 1904 року). Пірс дає найширше визначення семіотики: «Те, що я називаю семіотикою, тобто вчення про сутнісну природу та фундаментальні різновиди можливого семіозису» (*Peirce, Collected Papers*, vol. 5, § 488, р. 335, написано 1907 року). За Пірсом, семіозис (він стверджує, що запозичив цей термін «із грецької мови римського періоду») – це «дія майже будь-якого різновиду знаку» (*The Essential Peirce...*, р. 411, написано 1907 р.). Згідно з Пірсом, логіка складається з трьох підрозділів: спекулятивна граматики (термін, запозичений у модистів), критична логіка та «методевтика» (*methodetic*: цього терміну Пірс віддає перевагу замість «методології»). Загальна теорія знаків входить саме до спекулятивної граматики. Ч. Морріс («*Foundations of the Theory of Signs*»; *Signs, Language and Behavior*) визначає семіотику (*semiotic*) як загальну теорію знаків, що включає синтаксис (відношення знак/знак, вивчення формальних умов значення комбінації знаків), семантику (відношення знак/об'єкт, вивчення умов інтерпретації) та прагматику (відношення знаки/інтерпретатори). Р. Карнап (*Carnap, Meaning and Necessity*) теж використовує цей потрібний поділ. Пірс схиляється до ототожнення семіотики із загальною граматикою знаків, натомість Моріс виокремлює всередині семіотики різні складові, в тому числі граматичну.

Е. Бенвеніст («*Séméiologie de la langue*») роздумав опозицію між Соссюровою семіологією та Пірсовою семіотикою як парадигму, що відбиває поділ на «семіотичний модус» та «семантичний модус» всередині самої мови. Тому термін «семіотика» він визначає так: «Семіотика позначає спосіб значущості, притаманний лінгвістичному ЗНАКУ і такий, що встановлює його як одиницю» (р. 64).

Фредерік НЕФ

Переклад Володимира Артюха
За редакції Олексія Панича

БІБЛІОГРАФІЯ

BENVENISTE Émile, «*Séméiologie de la langue*», in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1974, t. 2,

р. 43–66.

CARNAP Rudolph, *Meaning and Necessity*, Chicago, University of Chicago Press, 1947; *Signification et Nécessité*, trad. fr. F. Rivenc, Gallimard, 1997.

LAMBERT Johann Heinrich, «*Semiotik*», III частина *Neues Organon*, Leipzig, 1764.

LOCKE John, *An Essay Concerning Human Understanding* [1694], trad. fr. P. Coste [1715], Vrin, 1972; укр. пер. Локк, Джон. Розвідка про людське розуміння: у 4 кн. / пер. Наталки Бордукової. – Харків: Акта, 2002..

MORRIS Charles, «Foundations of the Theory of Signs», in *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 1, no 2, The University Press of Chicago, 1938.

– *Signs, Language and Behavior*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 1946.

PEIRCE Charles Sander, *Collected Papers*, C. Hartshorne et P. Weiss (ed.), Cambridge, Harvard UP, 1931-1958, 8 vol.

PRIETO Luis-Jorge, *Pertinence et Pratique. Essais de sémiologie*, Minuit, 1975.

SAUSSURE Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, éd. crit. T. de Mauro, Payot, 1978; укр. пер. Соссюр Ф. де. Курс загальної лінгвістики. – К.: Основи, 1998.

ТЕРМІН

гр.	ὄρος
лат.	<i>terminus, nomen</i>
нім.	<i>Begriff</i>
фр.	<i>terme</i>

► **CONCEPT [BEGRIFF, CONCEPTUS], ÊTRE, INTENTION, ЛОГОС, MERKMAŁ, СЛОВО, ПРЕДИКАБІЛІЯ, ПРЕДИКАЦІЯ, PROPOSITION, ЗНАК, SUJET, SYNCATÉGORÈME, VÉRITÉ**

Латинське слово *terminus* «термін» позначає в словнику схоластичного «*Органону*» складову *propositio* «твердження»: це те, що обмежує (*dé-limite*) твердження, як крапка обмежує лінію. Переклад латинським *terminus* грецького *ὄρος* не становить нездоланої проблеми для перекладача середньовічних текстів з логіки: класичні/модерні перетворення елементарних складових твердження в оригінальному Аристотелевому сенсі цього терміна позначають зміни в системі знань, що відповідають змінам у розумінні самого об'єкта логіки. «Аристотелеву» форму висловлювання/твердження характеризує структура, яку інколи називають «бінарною»: два терміни, позначені відповідно як «суб'єкт» (гр. ὑποκειμενον) і «предикат»

(гр. κατηγορία) з'єднуються/роз'єднуються ствердною/заперечною зв'язкою, висловленою дієсловом «бути» (тобто тут наявні три терміни, тож цю форму доречніше називати тернарною – суб'єкт, зв'язка, предикат – всупереч твердженням Канта чи Гегеля). Проте у ранньомодерну добу в терміна «термін» з'явилися різноманітні конкуренти – в аналізі того, що дедалі більше розцінювалося не як висловлювання/твердження, а як судження: зокрема, пот «ім'я» і concept (Begriff) «поняття». Отже, становлення terminus/δρος розкриває певне хитання, що підсилювалося в ранньомодерну добу, між двома розуміннями об'єкта логіки, які розвивалися за доби середньовіччя. Перше з них, семіотичне, де терміни тлумачилися як знаки, представляло логіку як scientia sermocinalis «науку про мову/мовлення»; друге ж, радше інтенціоналістське, ніж томістське (хоча, як ми побачимо, в Німеччині часів Frühaufklärung «раннього просвітництва», як і в сучасній Німеччині, Тома Аквінського залишається «великим провідником» схоластичної мови), де терміни тлумачилися як поняття, перетворювало логіку на «науку, що стосується вторинних інтенцій, доданих до первинних інтенцій» (див. INTENTION), а відтак і на науку про різноманітні «дії інтелекту»: схоплення простих щосностей (quiddités simples), складання/розділення «термінів», схоплення у судженні (пропозиційному), а також «висловування» (лат. ratiocinatio remota, букв. «відалене міркування»), зрозуміле як силлогістичний ланцюжок суджень, складених «другою дією інтелекту». Отож, на перший погляд, доля Аристотелевого терміна видається відбитком природного коливання між знаком і поняттям, «номіналізмом» та «концептуалізмом». Але цим вона не обмежується. Вона стає ще й невід'ємною складовою того зсуву, що спричинили «переклади в перекладах»: викриття Гегелем – слідом за Кантом – формально тернарної структури «Аристотелевого» твердження, а також модерна та сучасна критика «зв'язки». Вважається, що «зв'язка» в заплутаний спосіб позначає «то судження існування, то належність предиката суб'єкту, то належність індивіда до класу, то входження класу в інший клас вищого порядку, то еквіваленцію між іменем та його описом або між терміном та його визначенням» (L. Rougier, La Métaphysique et le Langage, Denoël, 1973, p. 38). Історія терміна «термін» є також історією зв'язки і, таким чином, історією опозицій, що їх створювало Аристотелеве λόγος ἀποφατικός «ствердне висловлювання».

I. «TERMINUS» У СЕРЕДНЬОВІЧНІЙ ЛОГІЦІ

Автори, що долучалися до цієї теми, загалом дотримувалися настанови, яка міститься в «Першій Аналітиці» 24b 16-18: «Ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὅν

διὰ λέγειται ἢ πρότασις, οἷον τὸ τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' ὃ κατηγορεῖται, προσημειούμενον [ἢ διαοριζόμενον] τοῦ εἶναι ἢ μὴ εἶναι «Терміном я називаю те, на що розкладається засновок, тобто те, що говорить-ся, і те, про що воно говорить-ся, приєднуючи (або від'єднуючи) «бути» чи «не бути»». Боецій (Aristoteles latinus, III, 1-4, p. 6) переклав цей уривок таким чином: *Terminus vero voco in quem resolvitur propositio, ut praedicatum et de quo praedicatur, vel appositio vel divisio esse et non esse* «Терміном же називаю те, на що розкладається твердження: що предикається [говориться], і те, про що предикається [говориться], додаючи чи віднімаючи «бути» та «не бути» [у французькому перекладі, наведеному автором статті, відбувається значне граматичне і смислове перетворення: *J'appelle terme ce en quoi se résout la prémisses, savoir le prédicat et le sujet dont il est affirmé; soit que l'être s'y ajoute, soit que le non-être en soit séparé* «Я називаю терміном те, на що розкладається засновок, себто предикат і той суб'єкт, про який він /предикат/ стверджується, чи то до цього додається буття, чи то від цього від'єдується небуття»]. Сенс терміна δρος очевидний: це межа, яка об-межує засновок (πρότασις чи διάσθημα «промійжжя, тривалість, засновок»), як крапка обмежує лінію.

Поряд із очевидним значенням «прикінцевий термін», «завершення», «межа» (*finis*), яке пояснює існування таких висловів, як *extra terminum* «за межею», для позначення нескінченності, слово *terminus* у середньовічній логіці має ще три значення. Два з них є узвичаєними:

(1) мінімальна синтактико-семантична одиниця, на які розкладається твердження: *terminus est in quem resolvitur propositio ut subjectum et praedicatum* «терміном є те, на що розкладається твердження, себто суб'єкт і предикат» (Petrus Hispanus, *Tractatus*, 5–6, ed. L.M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972, p. 43);

(2) базова семантична одиниця логіки, що відрізняється від імені чи дієслова як граматичних одиниць і є носієм різноманітних опозицій, залежно від обізнаності логіка: універсальне/часткове, абстрактне/конкретне, категорематичне/синкатегорематичне тощо.

Нарешті, третє значення, менш узвичаєне, робить *terminus* синонімом *definitio* «визначення»: *quorum termini sive definitiones sunt differentes, ipsa quoque sunt differentia* «... чий [речей] терміни чи визначення є відмінностями, які самі є відмінностями» (*ibid.*, 19–20, p. 24). Крім *terminus*, словник середньовічної логіки знає ще *extremum* «край, межа». Це останнє містить таку ж неоднозначність, як і *subjectum*: здебільшого це елемент, на який аналітично розкладається твердження і який позначено словом, але подеколи, хоча й нечасто, це також позначений ним об'єкт, про який ідеться. Зокрема, це значення з'являється в різноманітних формулюваннях правил щодо встановлення умов істинності твердження, які передбачають, що «в природній матерії» «існування термінів не ви-

мається». Відтак вислів *existentia extremorum* «існування термінів» є частковим еквівалентом вислову *constantia subjecti* «незмінність суб'єкта» (див. SUJET, II). Єдина різниця між цими двома висловами полягає в тому, що перший поширює на означене/референт суб'єкта і предиката те, що другий приписує лише означеному/референту суб'єкта. Добрий приклад такого розуміння знаходимо в коментарі до софізму, котрий приписують Роберту Кільвардбі (*Omnis homo de necessitate est animal* «Кожна людина необхідно є твариною», ms. Erfurt, Amplon. Q 328, f. 8rb–10rb): «Я кажу, що твердження “кожна людина необхідно є твариною” і “людина є твариною” (*homo est animal*) є істинними, але в природній матерії істинність тверджень не вимагає дійсного існування цих термінів (*quoniam ad veritatem propositionis in naturali materia non exigitur existentia extremorum actu*). Насправді поняття людини та тварини є природно пов'язаними (*naturaliter coherentes*); отже, є людина чи її немає, але допоки слово “людина” означатиме просто людину, під цим також буде розумітися “тварина” (*dummodo hec vox “homo” hominem significet simpliciter in ipso intelligitur animal*)».

Terminus входить до багатьох тематичних мереж. Перша з них полягає у розрізненні «написаний/сказаний/помислений термін», яке з різних боків звертається до Августинового поняття «помисленого слова». Ідею «ментального терміна» деякі середньовічні логіки розвинули відповідно до розрізнення між трьома видами тверджень – написаних, сказаних, помислених – в Пері ερμηνείας [Про тлумачення] Аристотеля: 16a 2–3 «Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ λαβημάτων σύμβολα «Те, що у звуках, є знаками станів душі» та 24b 1–2 αἱ ἐν τῇ φωνῇ καταφάσεις καὶ ἀποφάσεις σύμβολα τῶν ἐν τῇ ψυχῇ «ствердження та заперечення у звуках є знаками тих [стверджень і заперечень], що є в душі». Взірцевим прикладом тут є Боецій, який, здається, успадкував цю ідею від Порфирія. У своєму першому коментарі до Аристотелевого «Про тлумачення» він описує цей момент як доктрину перипатетиків, наголошуючи на існуванні «дієслів та імен», які обробляються розумом «мовчки» (Boetius, *In Aristotelis De interpretatione* [PL, t. LXIV, col. 407B]):

Dictum est tres esse apud Peripateticos orationes, unam quae litteris scriberetur, aliam quae proferretur in voce, tertiam quae conjungeretur in animo. Quod si tres orationes sunt, partes quoque orationis esse triplices nulla dubitatio est. Quare quoniam verbum et nomen principaliter orationis partes sunt, erunt alia verba et nomina quae scribantur, alia quae dicantur, alia quae tacita mente tractentur.

Кажуть, що згідно з перипатетиками є три види висловлювань: одне пишеться літерами, друге проголошується голосом, третє складається в душі. Якщо є три види висловлювань, безсумнівно, частини висловлювань є [також] трьох видів. Отож, позаяк

головними частинами висловлювання є дієслово та ім'я, одними будуть записані ім'я та дієслово, іншими сказані, іншими розглянуті розумом мовчки.

Boetius, *Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, ed. K. Meiser, p. 30.

Поняття «ментальних імен» і «ментальних дієслів» є першим кроком убік ідеї «ментальної мови», хоча ця теза Порфирія–Боеція не відповідає всім вимогам теорії «ментальностей», які, здається, першим сформулював Вільям Оккам (див. Claude Panaccio, *Le Discours intérieur*, Seuil, 1999, p. 134–137).

Другою тематичною мережею, в яку входить *terminus*, є розрізнення категорема і синкатегорема, розвинуте на підставі окремих зауважень Присциана та Боеція, узвичаєне в Парижі, а можливо, і в Оксфорді (де також трапляються слово *dictio* та його похідні, наприклад *dictiones officiales* «офіційні вислови»), як розрізнення між категорематичними та синкатегорематичними термінами (див. SYNCATÉGOREME). У цьому підході, що називався «терміністським», ідея категорематичних та синкатегорематичних термінів передбачала різні типи синтактико-семантичного аналізу: створення моделей смислу речень відповідно до співвідношення *inclusio* («обсягів», фр. *champ*, *portée*, англ. *scope*) категорем та синкатегорем або між синкатегоремами, а також теорії «зародження мовлення» (*generatio sermonis*), що прагнуть дослідити не лише перехід від думки до усного чи письмового вислову, а й формування самої думки, структурованої як мова. Цій мережі притаманно те, що деякі автори застосовують термін *signa* «знаки» для позначення лише кількісних синкатегорем (див. ЗНАК), середньовічної форми кванторів, а інші автори, у менш обмежувальному сенсі, розуміють під *signa* всі синкатегорема. Згодом ці слововжитки та труднощі відновляться у Ляйбніца.

Нарешті третьою тематичною мережею, де застосовується *terminus*, природно є дослідження синтактико-семантичних властивостей категорематичних термінів, розглянутих у пропозиційному контексті: йдеться про *proprietas terminorum* «властивості термінів», аналіз яких є найпомітнішим внеском логіки середньовіччя в історію логіки загалом. Коли терміни, що вже мають значення, висловлюються в певному контексті, вони набувають нових семантичних властивостей: *suppositio* «супозиція, підстановка» (референція: див. SUPPOSITION) відрізняється від *appellatio* «звернення, іменування» (денотація чи референція лише щодо існуючих об'єктів), а також від *copulatio* «з'єднання» (синтактико-семантична властивість дієслів та прикметників) та *relatio* «повторення» (анафора). У слововжитку середньовічних логіків *terminus* принципово відокремлюється від *nomen* та *verbum*, які замишаються граматами; автентично бінарна Платонова теорія «первинного сполучення імен та дієслів» витискається з логіки на користь оманливо бінарної теорії Аристотеля,

основою якої є сполучення «суб'єкт/предикат + зв'язка». Хоча сприйняте онтологічно розрізнення між іменником та прикметником з'являється в аналізі різних типів *suppositiones*, *terminus* здебільшого пов'язують зі знаком, а не з іменем (*nomen*). Крім того, у цей час (до оккамистського перевизначення поняття як природного знаку, терміна ментальної мови та референційного акту) *terminus* не ототожнюється з поняттям. Цей пріоритет *terminus/signum* [терміна як знаку] перед *terminus/intentio/conceptus* [терміном як інтенцією та поняттям] пояснюється тим, що автори, переважно теологи чи інтенціоністи, які запропонували концепцію понять як елементарних одиниць смислу в рамках теорії судження, не змогли вповні скористатися новациями *Logica moderna* «модерної логіки». Надання ваги «поняттю» на протигагу терміну/знаку та імені (*nomen*) ознаменувало початок великих дискусій ранньомодерної доби. Між тим, з обох сторін давалася ознака оманна лексична неоднозначність: від доби середньовіччя логіка призначалася до обмеженого вжитку терміна «знак» (= синкатегорема, функтор, [логічний] оператор), через що для прибічників бінарного тлумачення твердження «термінами» були лише суб'єкт і предикат, а зв'язка була не більше ніж «знаком».

II. «SIGNUM», «TERMINUS», «NOMEN» У РАНЬМОДЕРНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Близькість знаку, терміна та імені у філософванні ранньомодерної доби спостерігається повсюдно. Приміром, у наступному абзаці Ляйбніц розтлумачує значення як відношення *nomen* та *terminus*, що, своєю чергою, ототожнюється з *notio*:

Per Terminum non intelligo nomen sed conceptus seu id quod nomine significatur, possis et dicere notionem, ideam.

Я розумію «термін» не як ім'я, а як поняття, або те, що позначене іменем, що можна назвати поняттям або ідеєю.

Leibniz, *TLM*, p. 92 [С 243].

Ця вельми концептуальна версія термінізму належить власне Ляйбніцу. Ідеться, безумовно, про новий спосіб синтезу численних філософських інструментів, які успадковані від істотно різних філософських традицій, але при цьому становлять спільний ґрунт для подеколи антагоністичних лінійних та філософських позицій. Маючи різні середньовічні критерії розрізнення категорем та синкатегорем, Ляйбніц зупиняється на функціональному критерії – є це чи не є суб'єктом чи предикатом, – звідки виходить наступне друге визначення терміна:

J'appelle TERME tout ce qui est par soi, c'est-à-dire tout ce qui peut être sujet ou prédicat d'une proposition; par exemple: homme, chimère (...). Un terme est possible ou impossible. Est POSSIBLE ce qui peut être pensé distinctement sans contradiction.

Я називаю «терміном» усе, що є саме по собі, себто все, що може бути суб'єктом чи предикатом твердження: наприклад, «людина», «химера» (...). Термін є можливим чи неможливим. Можливим є те, що можна виразно помислити без суперечності.

Leibniz, *TLM*, p. 100.

Ляйбніц далі не говорить про «синкатегорематичний термін»; натомість він позначає синкатегорем середньовічним терміном *signum* (див. ЗНАК). Отже, *signum* розглядається як додаток до *terminus*, або ж для *propositio* загалом. Водночас *signum* з'являється у словнику математики. Французькі математики зі школи Франсуа Вієта говорили про плюс або мінус як «знак призначення» (*signe d'affectation*; див. J.-L. Vaulézard, *La Nouvelle Algèbre de M. Viète* [1630], rééd. Fayard, 1986, II, рг. 1). Коли цей слововжиток унеможливився через його близькість до логічного значення, ці автори почали вживати в цьому самому сенсі латинське *nota* чи французьке *marque* (див. MERKMAL). Ці численні перехреснення й нашарування до певної міри були зумовлені проблемами перекладу. Французьке *terme* інколи видається необхідним, у квадратних дужках, у перекладі окремих фрагментів «Ісагоге» Порфирія, аби уникнути звернення до слів «річ», «ім'я» та «поняття», відсутніх у грецькому оригіналі, які відразу ж потягнули б за собою розуміння Порфирієвих визначень роду та виду як «реалістичних», «номіналістичних» чи «концептуалістських». Водночас у ранньомодерну добу *terme* часто вживається у французьких перекладах, аби хоч якось відтворити загальність і невизначеність чи то займенника середнього роду, чи то субстантивованого прикметника. Коли, наприклад, Декарт пише в *Regulae: Item quaedam interdum sunt vere magis absoluta quam alia, sed nondum tamen omnium maxime* «Також деякі з них є більш абсолютними, ніж інші, але все ж не найбільше за всі» (Descartes, *Œuvres complètes*, éd. C. Adam et P. Tannery, Vrin, 1996, X, 382.25), найретельніший французький перекладач не може уникнути відповідної вставки: *Et aussi certains termes sont véritablement plus absolus que d'autres, mais pas encore les plus absolus de tous* «І також певні терміни є справді більш абсолютними, ніж інші, але ще не найбільш абсолютними серед усіх» (trad. fr. J.-L. Marion, *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, La Haye, Nijhoff, 1977, p. 18). Є побоювання, що ця звичка могла неявно влутати у розгляд деяких питань (наприклад, цього разу картезіанський розгляд абсолютного та відносного) те логічне підґрунтя, якого ніколи не волів надавати їм сам автор. Проте ця-таки звичка мала й позитивний бік, бо давала змогу якнайбільше нейтралізувати французьке *terme* на тлі його когнітивних тлумачень.

Нічого подібного не відбулося в німецьких логічних розвідках, розпочатих Христіаном Томазісом та Христіаном Вольфом. В їхніх перекладах з латини на німецьку *terminus* інколи передається як

Begriff, що було виправдано з історичного погляду (адаптація латинського словника логіки словником *Frühaufklärung* [раннє Просвітництво]), але потягнуло за собою певні проблеми з порозумінням. У цитованому вище висловлюванні Ляйбніца лексичне ототожнення *Begriff* та *terminus* є неможливим, хоча його начебто уможливає зміст висловлювання. Як наслідок, з урахуванням цього ототожнення і водночас еквівалентності *notio/Begriff*, отримуємо: *Per Terminum (Begriff) non intelligo nomen sed conceptum (Begriff), seu id quod nomine significatur, possis et dicere notionem (Begriff), ideam* «Я розумію “термін” (*Begriff*) не як ім'я, а як поняття (*Begriff*), або те, що позначене іменем, що можна назвати поняттям (*Begriff*) або ідеєю» [український переклад цього вислову зіштовхується з іншою проблемою: як (і чи можна взагалі) перекласти латинське *notio* (а також французьке та англійське *notion*), аби відрізнити його від *conceptus*; на жаль, видається, що в подібних випадках немає іншого вибору, ніж те ж таки «поняття», бо найближчі альтернативи – «уявлення» та «розуміння» – є надто далекими за смыслом, і до того ж надто заангажованими у багатьох інших, наразі недоречних, словесних контекстах].

Умови формування німецького словника логіки важко зрозуміти, не взявши до уваги дуже загальний зсув від термінізму вбік концептуалізму. У німецьких логіків, які також писали латиною, зокрема, у Йоахіма Юнгіуса, схоластичне потроєння *terminus* на терміни ментальні, написані та вимовлені поступається місцем дуальному розрізненню, згідно з яким *oratio* [мову] розглядають як внутрішню чи зовнішню реальність стосовно розуму. Поза сумнівом, саме через успадкування цього розрізнення Юнгіус схиляється до відмови від *terminus* на користь *notio*. Він присвячує аналізу поняття (*De notionibus*) перший розділ своєї «Логіки», перетлумачуючи той традиційний план, який став панівним, коли не єдино можливим, від часів коментарю Томи Аквінського, що виокремлює три операції розуму:

- 1) «*intelligentia indivisibilium sive incomplexorum*»,
- 2) «*compositio vel divisio intellectus*»,
- 3) «*discurrere ab uno in aliud*».

- 1) розуміння нероздільного чи нескладеного;
- 2) інтелектуальне складання чи розділення;
- 3) висування від одного до іншого.

Jungius, *In Aristotelis libros posteriorum analyticorum expositio*, Proemium, 4.

У *Logica Hamburgensis* (1638) ці три операції перетворилися на *notio, enuntiatio et dianoia sive discursus* «розуміння, висловлювання та міркування чи дискурс» (Prol., § 1-7), що засвідчує – особливо у автора, який настільки переймався історичною точністю, – що розуміння нескладеного (*termini*, фр. *incomplexes*) віднині буде тлумачитися як наука про поняття. Водночас *notiones* ста-

ли предметом окремої студії Юнгіуса, названої *Disputationes poematicae*, бо давні автори, зокрема, й сам Аристотель, не настільки переймалися цією частиною «Органону», щоб присвятити їй цілковито вивченню логічних складнощів. При цьому одна з найпоширеніших похибок стосовно *notiones/voemata* (текст Юнгіуса постійно нагадує читачеві про цю тожність) полягає у нехтуванні когнітивним виміром засад логіки, як це роблять ті, хто вважає, що слова, вживані логіком, безпосередньо посилаються на речі. Гамбурзький вчений [Юнгіус] вважає, що це була найбільша помилка логіків (у якій розпізнається звичай школи Оккама) – оскільки імена, що вживаються у математичних висловах, є іменами понять, і вважати інакше означало б плутати первинний та вторинний об'єкти логіки.

Латинське *terminus* також наявне в німецькій мові, зокрема, у Томазіуса (див., наприклад, Thomasius, *Einleitung zu der Vernunft-Lehre*, s. 134), хоча й у значно скромнішому обсязі, ніж у Ляйбніца. Воно безумовно зберігається в технічному словнику силогістики у «Філософському лексиконі» (*Philosophisches Lexicon*) Йогана Георга Вальха (Walch): вислів *Ideen oder Termini* «ідеї чи терміни» з'являється в статті «Силогізм», яка має ще короткий додаток під назвою *Termini Syllogismi* [Терміни силогізму]. У «Німецькій логіці» Вольфа *terminus* зникає зовсім, поступаючись місцем «речам» (*von den Begriffen der Dinge* «про поняття речей») і «слововжитку» (*von dem Gebrauche der Worten* «про вживання слів»), неначе відсутність *terminus* розколола на два різні розділи (один більш когнітивний, другий більш семантичний) той перший ярус логіки, який традиційно подавали як єдиний.

Аналогічні трансформації відбувалися у французьких та англійських перекладах з латини. Проте коли ми звертаємося до трактату Гобса про *computatio* або до «Логіки» Пор-Рояля, не обходиться без кількох відмінностей. Якщо термінологічна система Юнгіуса виявилася спотвореною *notiones*, система професорів Пор-Рояля присвячується якщо не цілковито доктрині «ідеї», то принаймні висвітленню способу існування ідеї в мові. Як наслідок, ідея входить у значення слів, оскільки «інакше можна було б суперечливо стверджувати, що я знаю, що я говорю, вимовляючи слово, і водночас, що попри це я нічого не знаю, вимовляючи сам звук цього слова» («Логіка» Пор-Рояля – *Logique*, I, I, p. 41). Аристотелівсько-томістське *constituit intellectum* «встановлює/зупиняє розуміння [чогось]» [цим висловом Боецій свого часу переклав Аристотелів вираз ἵστησι (...) τὴν διάνοιαν «встановлює/визначає/зупиняє ... думку/міркування» з *Περὶ ἔρμηνείας* 16b 20, пов'язаний з аристотелівським тлумаченням пізнання як руху думки, з погляду якого означення є певним результатом цього руху і в цьому сенсі вимагає його призупинення] як загальна когнітивна подія тепер висвітається

через відношення слова та ідеї. Детальний аналіз цього відношення дає змогу добре пояснити неоднозначність значення, коли одне означає одне,

або одне означає багато, або багато означають одне.

♦ Див. вставку 1.

1

Означати / встановлювати розуміння: Аристотель, Тома Аквінський, Пор-Рояль

► SENS

У *Пері ἐρμηνείας* 16b 19–20 Аристотель пише:

αὐτὰ μὲν οὖν καθ' αὐτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματα ἔστι καὶ σημαίνει τι.

Самі ж дієслова, висловлені самі по собі, є іменами і щось означають.

Ці рядки стали одним із засадничих відправних пунктів формування філософії означання. Головним предметом цього зауваження є дієслова, *ῥήματα*: вони мусять розглядатися як різновид імені, *ὄνομα*, тією мірою, якою вони також щось означають. До цього Аристотель додає неначе в дужках, що тут створюється означення, коли мовець може «встановити своє розуміння» (16b 20–21):

ἴσθησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἤρεμψεν

бо мовець встановлює/визначає/зупиняє думку/міркування, а той, хто почув, заспокоївся.

Латинський переклад Боеція виглядає таким чином:

Ipsa quidem secundum se dicta verba nomina sunt et significant aliquid – constituit enim qui dicit intellectum, et qui audit quiescit.

Самі ж по собі дієслова є іменами і означають щось – адже мовець встановлює/зупиняє розуміння і слухач заспокоюється.

Aristoteles latinus, II, 1-2, p. 7.

Попри ті думки, на які наводить переклад, коментар (PL, t. 64, col. 309-310) стверджує, що Боецій дуже серйозно сприймав динамічну метафору руху та зупинки, і що вжите ним у перекладі *constituere* слід розуміти як «фіксувати» чи «зупиняти», що добре передає Екріа в ангаїйському перекладі:

When uttered just by itself a verb is a name and signifies something – the speaker arrests his thought and the hearer pauses – but it does not yet signify whether it is or not.

Коли дієслово вимовляється просто саме по собі, воно є іменем і означає щось – мовець зупиняє свою думку і слухач затримується – але це ще не означає, є воно чи ні.

Aristotle, De Interpretatione, transl. J. L. Ackrill.

Коли ми вживаємо ім'я, перифразує Боецій у своєму коментарі, розуміння того, хто слухає, розпочинається (*inchoat*) разом із нашим вимовлянням (*prolatio*). Коли я, наприклад, кажу «гіпокентавр», розуміння слухача розпочинається разом із першим складом і триває, допоки слово не буде цілком вимовлене. Отже, спільною для дієслів та імен є ця здатність збуджувати певний неспокій, який припиняється лише в момент схоплення смислу сказаного. Більше того: означення є не чим іншим, як цим спадом, можливістю заспокоїтися на чомусь завершеному, після того, як у слухача послідовно викликано неспокій та заспокоєння. Згідно з Боецієм, це *constituit enim qui dicit intellectum* у *Пері ἐρμηνείας* означає процес аналізу смислу, який однаково важить і тоді, коли вимовляється дієслово, і також у випадку твердження, оскільки лише вислухавши ціле твердження «Сократ іде», слухач може у певний спосіб цілковито заспокоїтися на завершеному значенні.

Тим самим коментар Боеція також надає підстави для широкого розуміння *constituit intellectum*, яке не позбавлене певної проблемності. Усе відбувається так, ніби розташування частин промови уможливує подвійний аналіз, висхідний та спадний, залежно від чого можна наголошувати або на відповідності слів значенню, або на відповідності висловлювання істині. У першому випадку все *oratio* [висловлювання] або частина *oratio* є значущою, коли вона відповідає *constituit intellectum*. Тоді елементарною чи атомарною частиною є *nomēn* «ім'я», оскільки частини імен не є значущими. Горизонт значення при цьому є широко відкритим завдяки численним можливостям, що надаються нескінченними варіантами сполучення імен. В

остаточному рахунку можна сказати, що розуміння породжує ціле висловлювання, щойно воно завершене. Натомість, у другому випадку можна сказати, що значущим є те, що можна сказати про речі, як вони є, себто те, що є істинним чи хибним. Тоді атомарним елементом є *propositio* [твердження], визначене як найменша частина *oratio*, яка може бути носієм предиката істинності. Докладніший аналіз також встановлює *terminus* [термін] як частину *propositio*. Однак, за винятком особливої позиції Ляйбніца, *terminus* загалом не визначає істинного чи хибного, через що аналітичний розклад міркування на категоремах та синкатегоремах залишається протоаналізом, або ж, за висловом Карнапа, квазіаналізом.

Суперництво цих двох осей аналізу (*vox significativa, oratio / terminus, propositio vera* «значущий звук, висловлювання / термін, істинне твердження») визначило хід великої дискусії щодо значення, якого слід надати вислову *constituit intellectum*. Наприклад, Тома Аквінський зазначив, що в строгому сенсі, відповідно до критерію руху та заспокоєння душі, саме по собі *nomen* [ім'я] не може вважатися значущим. Якщо, наприклад, мовець каже *homo* [людина], душа слухача, сказати б, залишається у стані невизначеності, допоки він не знатиме, що саме говориться *de homine* [про людину]. Те саме стається й тоді, коли він чує ізольоване дієслово *currit* «біжить», і тут уже заспокоєння залежить від відповіді на запитання: «Про кого йдеться?» (Aquinas, *In Peri hermeneias*, L I, l. V, 68). Відтак традиційно обстоюваний критерій значення, здається, парадоксальним чином заперечує всю філософію знаку на користь гіпотетичної *oratio perfecta* «досконалого висловлювання» – хіба що цей критерій буде врівноважено додатковим розрізненням, яке розширює різні рівні висловлювання. Саме цим шляхом і пішов Тома. Згадуючи розподіл *intellectio* відповідно до трьох операцій розуму, він стверджував, що вислів *constituit intellectum* доречний лише у межах схоплення *intellectio* через *conspicere* «зметикувати, збагнути» [перша операція розуму – «розуміння нероздільного чи нескладеного», збагання], але його треба відкинути на вищому рівні *divisio* та *compositio* [друга операція розуму], себто на рівні того, що ранньомодерна доба називатиме «судженням». Подібно до того, як аналітичний розклад тверджень на терміни є необхідним для прояснення поняття істини, *хоча самі по собі терміни не є істинними чи хибними*, так само схоплення сенсу речення не передбачає жодного узагальнення в ужитку критерію *constituit intellectum*, який застосовується лише до його складових. Можна сказати, що *nomen* набуває значення на рівні схоплення чи збагання [лат. *conceptio*] (і це справедливо для всіх значущих слів), оскільки на цьому рівні воно ефективно спричиняє заспокоєння, і водночас воно ж пробуджує рух неспокою в подальшій послідовності композиції [речення] (Aquinas, *In Peri hermeneias*, L I, l. V, 69). Отже, значення і збагання мають глибокий історичний зв'язок, який, здається, надихнув Альберто Коффа, коли він пропонував скоригувати афоризм Квайна, зауважуючи, що «значення є тим, чим стають поняття, коли одружуються зі словом» (Meanings are what concepts became when wedded to the word; Coffa, *The Semantic Tradition*, p. 8).

Викладені тут зауваження також висвітлюють таумачення значення в логіці Пор-Рояля. Відомо, що Арно і Ніколь цілковито сприйняли класичний томістський розподіл на три операції розуму, але спробували додати до нього ще четвертий розділ у картезіанському дусі, присвячений методу. Дуже мало ймовірно, що цей додаток навіть теоретично можливо було ввести, зовсім не зашкодивши іншим частинам твору. З погляду традиції, це по суті призводить до позбавлення сукупності трьох операцій їхнього статусу загальної структури людської раціональності. З погляду ж модерності, це виглядає, як знехтування тим, що сам автор методу [Декарт] вводив свій метод замість логіки, аби скоригувати надлишок її приписів та розрізень. Проте з цієї подвійної зради мав народитися новий філософський та схоластичний предмет роздумів, який спричинив регулярний вжиток *terme* [терміна] та *nom* [імені] у франкомовній філософії.

Жан-Батист РОЗІ

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTELE, *Organon I, Catégories et sur l'Interprétation*, trad. fr. et notes J. Tricot, Vrin, 1989; *Aristotle's «Categories» and «De interpretatione»*, trad. angl. et notes J. L. Ackrill, Oxford, Clarendon Press, 1963.

– *Aristoteles latinus*, II, 1–2, *De interpretatione vel Periermenias*, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, 1995.

ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La Logique ou l'Art de penser [1662–1683]*, éd. P. Clair et F. Girbal, PUF, 1965.

COFFA J. Alberto, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*, Cambridge UP, 1991.

THOMAS AQUINAS, *In Aristotelis libros Peri hermeneias et posteriorum analyticorum expositio, cum textu et recensione leonina*, Turin, Marietti, 1964.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

PL: MIGNE Jacques-Paul (ed.), *Patrologiae cursus completus, series latina [Patrologie latine]*, 1844.

Якщо *terminus* таким чином вилучається з першої частини логіки, поступившись місцем знакові, він усе ж не поступається знакові як елемент висловлювання/твердження, бо останнє аналізується в граматичних категоріях: іменники, займенники та дієслова (здаймо, що Гобс визначив *propositio* як *oratio constans ex duobus nominibus copulatis* «стійкий вислів, [що складається] з двох з'єднаних імен» – Hobbes, *Logica*, ed. Molesworth, London, 1839, chap. 3, §2). Тому марно було б дошукуватися відповідника *terminus* як завершального моменту аналізу речень. Тут залишається суперництво двох традиційних осей аналізу (*vox significativa, oratio / terminus, propositio vera* «значущий звук, мова / термін, істинне твердження»), але віднині вони розділяються на дві окремі й великою мірою асиметричні функції: з одного боку, семантика, чия завершеність метафізично забезпечується ідеєю, а з іншого – широко відкритий синтаксис, якому належить виявляти глибинну структуру висловлювань. Таким чином, слово «термін» у словнику французької філософії мови перетворюється на такий собі вільний електрон: воно застосовується там і тут, у різноманітних випадках, що принаймні негативно засвідчують те розмаїття шляхів, які філософія в ранньомодерну добу успадкувала від деконструкції термінізму.

III. ФОРМА БІНАРНА / ФОРМА ТЕРНАРНА: КАНТ, ГЕГЕЛЬ, ГАЙДЕГТЕР

Не знаючи нічого про середньовіччя, Кант не був обізнаний і в термінізмі. Він спрямував свої критичні зусилля проти «модерного» визначення судження/твердження як *die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen* «подання якогось співвідношення між двома поняттями» («Я ніколи не міг задовольнитися тим поясненням, яке логіки дають судженню загалом: як вони говорять, воно є поданням якогось співвідношення між двома поняттями» – «Критика чистого розуму», § 19; тут і далі переклад І. Бурковського зі змінами). Кант щиро вважав, що він винайшов теорію судження, яку вперше хочеться назвати тернарною. Тим, що він знайшов, насправді виявився *medium*, проігнорований його попередниками – інакше кажучи, оцінка відношення понять у «первинній синтетичній єдності аперцепції». Сам термін *medium* має тривалу історію: насамперед, це «середній термін» Аристотелевого силогізму. Натомість *medium* судження у Канта не є середнім терміном силогізму: це не є, в точному сенсі, термін, який дає змогу перейти від (двох) засновків до висновку. Це «третє» (нім. *Drittes*)

вже не є «поняттям» чи «додатком» (див. ПРЕДИКАЦІЯ): це усвідомлення суб'єктом самого себе як «принципу єдності» суб'єкта та предиката в судженні.

Очевидно, що це ж прагнення розірвати стосунки з класичною логікою, тепер уже доведене до крайнього ступеня, ми знаходимо й у тернарній схемі Гегеля. Різниця між Кантом та Гегелем полягає в тому, що для другого форма завершеності твердження, яку називають «універсальною формою розуму», міститься не просто в судженні, але в самому силогізмі. Це, безумовно, спричинює переосмислення силогізму, під яким Гегель насправді розуміє не ланцюжок з трьох предикативних висловлювань, а «судження, що узгоджується зі своєю основою» – а відтак силогізм є єдиним висловлюванням, у якому «одичине притаманне особливому, а особливе – загальному; отже, це останнє притаманне одичинному» (*dem Einzelnen inhäriert das Besondere, dem Besonderen aber das Allgemeine; daher inhäriert dieses auch dem Einzelnen* – *Wissenschaft der Logik*, Berlin, 1834, Bd. 2, s. 124). Стосовно категоричного силогізму, тут можна говорити про життя «потрійності», яку належить розкрити в пошуках «руху» середнього терміна, який з'єднує два крайні. «Є» Гегелевого твердження таким чином є не простою зв'язкою судження та бездушним «є» класичної логіки (див. вставку 4, «Зв'язка (*copula*) в середньовічній логіці», в статті ПРЕДИКАЦІЯ), але «діалектичним рухом самого речення» (*die dialektische Bewegung des Satzes selbst* – Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Berlin, 1832, s. 51) [у французькому перекладі на місці німецького *Satz* «речення» стоїть *proposition* «твердження» (*le mouvement dialectique même de la proposition*), що добре відображає розбіжність німецької та французької логіко-лінгвістичної термінології (див. PROPOSITION)]. Одне слово, йдеться про *Aufhebung* «скасання/збереження» (див. AUFHEBEN). Можна лише дивуватися, що Кант і Гегель критикували, або ж претендували різною мірою подолати, первинну Аристотелеву бінарність аналізу твердження. Ідея *inventio medii* «знаходження середнього терміна», як її розвивають Авіценна чи Альберт Великий у контексті розмірковувань над природним пророцтвом [природною здатністю до пророцтва], видається доволі співзвучною з ідеєю силогізму, розтлумаченого як «судження, що узгоджується зі своєю основою». Проте головним є те, що аристотелівське тлумачення *propositio* є цілком тернарним – і саме цим дорікають йому сучасні логіки ще від Фреге.

◆ Див. вставку 2.

2 Наука, природне пророцтво і «винайдення середнього терміна» за Авіценною

► ІНГЕНІУМ (вставка 1, «Інтуїція, араб. *hads*»)

На думку Авіценни, силогістична практика передбачає спроможність виявляти середні терміни, необхідні для дедукції. Ця спроможність є здатністю з'єднуватися із діяльним Інтелектом (*l'Intelligence agente*), яка має кілька ступенів. Деякі люди мають її достатньою мірою, щоб сприйняти (дешо) від діяльного Інтелекту без особливих вправ і зусиль, оскільки мають у собі другу схильність, яка в латинському тексті Авіценни (*Avicenna Latinus*) іменується спершу *subtilitas* «кмітливність, витонченість» (р. 151, 179), а потім *intellectus sanctus* «святий інтелект», схильність (*dispositio*) матеріального інтелекту (р. 151, 184), що є також найвищим ступенем *intellectus in habitu* «габітусового інтелекту» (р. 151, 184-186; див. INTELLECT). Арабською *subtilitas* передається як *hads* (Бакос перекладає *intuition intellectuelle* «інтелектуальна інтуїція»/«інтуїція інтелекту», Ван Ріт – *éclair d'intuition intellectuelle* «осяяння інтуїції інтелекту»). Це саме слово, *subtilitas*, з'являється далі в тексті (р. 152, 196) для перекладу арабського *dakā'*. Арабський текст стверджує: інтуїція інтелекту (*hads*) є дією, в якій розум відкриває в собі самому середній термін, а проникливість (*dakā'*, фр. *sagacité*) є здатністю (*quwwa*, лат. *virtus*) інтуїції інтелекту. Латинська версія ускладнює ситуацію: *ingenium autem est actus rationis, cuius propria vi invenitur medius terminus; subtilitas autem est supra ingenium* «інтуїція інтелекту є дією розуму, завдяки притаманній спроможності якої віднаходиться середній термін; кмітливність же є вищою за інтуїцію інтелекту», тоді як в арабському тексті знаходимо щось на зразок *subtilitas est virtus ingenii* «кмітливність є здатністю інтуїції інтелекту» [переклад *subtilitas* як «кмітливність» та *ingenium* як «інтуїція інтелекту» є великою мірою умовним, оскільки обидва ці українські вислови в повсякденній мові не мають значення, достатньо близького до значення відповідних латинських термінів; але кращого вибору все одно немає через відсутність в українській мові власної чи системно успадкованої схоластичної традиції]. Ужите на початку цього вислову *hads* передається як *ingenium* «інтуїція інтелекту». Етьєн Жильсон, розмірковуючи над латинським текстом, зауважив, що *subtilitas* є вищою за *ingenium*, і насправді саме так це розуміли латинські автори (як доводить зроблена Жильсоном таблиця – див. «*Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*», р. 62). Зваживши на те, що Авіценнове поняття природного пророцтва (*prophétie naturelle*; можливо, сьогодні це називається «наукою») стосується спроможності швидко виявляти велику кількість середніх термінів, можна констатувати, що люди поділяються залежно від [наявного в них] кількісного (*étendue de l'invention* «обсяг винайдення») та якісного (*vitesse d'invention* «швидкість винайдення») рівня цієї спроможності. Ця природна нерівність між людьми обмежена двома крайнощами: з одного боку, ті, хто не має жодного *ingenium*, а з іншого – ті, хто має *ingenium* для всіх питань (або більшості з них) і застосовують його дуже швидко. *Avicenna Latinus* так описує розгортання цієї найвищої здатності: людина, чия душа достатньою мірою очищена і поєднана з принципами розуміння, є наче натхненною (*inspirata*); її розум (*ingenium*) так запалюється (*accendatur*), що отримує від діяльного Інтелекту відповіді на всі запитання; вона пізнає все раптово (*subito*) чи майже раптово (*pene subito*); ці відповіді на запитання (латинська каже просто *quaestiones* «запитання») закарбовуються в ній міцно (*firmiter impressas*), а не як проста ймовірність; вона схоплює всі середні терміни, необхідні для потрібного їй порядку не як сліпо прийняті вірування (*probata*), а як раціональні певності (*certitudes rationnelles*, лат. *intelligibilia* – тут латина погано передає арабську) – адже «віра, коли вона стосується речей, відомих, лише якщо відомі їхні причини, не має раціональної певності». Цей стан є одним з модусів (умов) пророцтва: це *virtus sancta* «свята спроможність», найпіднесеніша серед усіх людських здатностей. Теорію Авіценни підхопить і розвиватиме Альберт Великий, який зробить Авіценнового природного «пророка» прототипом науковця, здатного до «передбачень» у піднебесному світі.

БІБЛІОГРАФІЯ

- AVICENNE, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, 2 vol., éd. crit. de la trad. lat. méd. S. Van Riet: Livres I-III, avec une «Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne» de G. Verbeke, Louvain-Leyde, E. Peeters-E.J. Brill, 1972.
- BAKOS Jan, *Psychologie d'Ibn Sina (Avicenne) d'après son oeuvre «Aš Šifā'»*, Prague, Académie tchécoslovaque des sciences, 1956.
- DAVIDSON Herbert Alan, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York-Oxford, Oxford UP, 1992, p. 116-123.
- ELAMRANI-JAMAL Abdelali, «De la multiplicité des modes de la prophétie chez Ibn-Sina», in J. Jolivet, R. Rashed (éd.), *Études sur Avicenne*, Les Belles Lettres, 1984, p. 137-138.
- GILSON Étienne, «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 4, 1929-1930, p. 74-92.
- TORELL Jean-Pierre, «La question disputée. De prophetia de saint Albert le Grand. Édition critique et commentaire», in *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Âge, XII e -XIV e siècle* (Dokimion, no 13), Fribourg (Suisse), 1992, p. 119-204.

Гайдеггер (Heidegger, *Sein und Zeit*, § 44) зробив більш позитивне зауваження: аристотелівське твердження не обмежується з'єднанням двох понять, бо аристотелівські твердження є не категоричними, а «апофантичними» [від гр. ἀποφαίνω «показувати, проголошувати, доводити, виявляти, звідси ἀποφαντικός «ствердний», ἀποφανσις «заява, ствердження»], адже «середнім терміном апофантичних тверджень є не просто ἀλήθεια [істина], але саме буття як ἀληθές ἢ ψεύδος [істинне чи хибне], на підставі чого ці твердження також є істинними чи хибними» (J. Beaufret, «Hegel et la proposition spéculative», in *Dialogue avec Heidegger*, t. 2, *Philosophie moderne*, Minuit, 1973, p. 113).

Ален де ЛИБЕРА

Переклад Олексія Панича
За редакції Віктора Котусенка

БІБЛІОГРАФІЯ

Aristoteles latinus, II, 1-2, *De interpretatione vel Periermenias*, ed. L. Minio-Paluello, Desclée de Brouwer, 1995.

ARNAULD Antoine et LANCELOT Claude, *La Grammaire générale et raisonnée* [1660], éd. H.E. Brekle, Stuttgart, Frommann, 1966.

ARNAULD Antoine et NICOLE Pierre, *La Logique ou l'Art de penser* [1662–1683], éd. P. Clair et F. Girbal, PUF, 1965.

BOETIUS, *Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, ed. K. Meiser, Leipzig, Teubner, 1880.

HOBBS Thomas, *Elementorum philosophiae sectio*

prima de corpore, London, 1655.

JUNGIUS Joachim, *Logica Hamburgensis*, Hamburg, 1638; Hrsg. R.W. Meyer, Hamburg, 1957.

– *Logicae Hamburgensis Additamenta*, Hrsg. W. Risse, Göttingen, 1977.

NUCHELMANS Gabriel, *Theories of the Propositions. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam, North-Holland, 1973.

– *Late-Scholastic and Humanist Theories of the Proposition*, Amsterdam, North-Holland, 1980.

– *Judgment and Proposition from Descartes to Kant*, Amsterdam, North-Holland, 1983.

THOMAS AQUINAS, *In Aristotelis libros Peri hermeneias et posteriorum analyticorum expositio, cum textu et recensione leonina*, Turin, Marietti, 1964.

THOMASIIUS Christian, *Einleitung zu der Vernunft-Lehre*, Halle, 16911, 16992; Repr. Hildesheim, Olms, 1968.

TLM: LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 textes logiques et autres textes logiques et métaphysiques*, éd. J.-B. Rauzy, PUF, 1998.

WALCH Johann Georg, *Philosophisches Lexicon*, Leipzig, 1726.

WILLE Dagmar von, *Lessico filosofico della Frühaufklärung*, Rome, Ed. dell'Ateneo, «Lessico Intelletuale Europeo», no 54, 1991.

WOLFF Christian, *Vernünfftige Gedanken (Deutsche Logik)* [1713], in *Gesammelte Werke*, I, I, Hildesheim, Olms, 1965.

Кант Іммануїл, *Критика чистого розуму* / Переклад І. Бурковського. – Київ: Юніверс, 2000.

IV. ПРАВО І ПОЛІТИКА

HERRSCHAFT НІМ. – укр. панування

► **AUTORITÉ, DOMINATION, LIBERTÉ, POUVOIR, та ÉCONOMIE, ÉTAT, MACHT, ІКОНОМІЯ, ПРАКСИС, ВЛАСТИВІСТЬ, СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ**

Цей термін повсюдно поширений у німецькій середньовічній традиції, проте юридична та водночас політична рефлексія фактично не визначають його як поняття. Від початку він слугує для позначення гідності того, хто, через свій старший вік, має бути шанованим та мудрим, а також влади, здійснюваної батьком родини, котрого вважають ватажком клану, та стосунку власності ватажка клану щодо певної території. Але він навіть не затвердився як німецький відповідник для перекладу таких латинських понять, як *dominium, dominatio, potestas* та ін. У Канта, а пізніше у Маркса вживання цього терміна не приводить до його концептуалізації. У сучасну епоху цей термін дуже поширений, проте передусім завдяки нечіткості його визначення; саме таким чином його вживає Франкфуртська школа, і лише Макс Вебер зважився уточнити його, та й то не так у тематичній, як у функціональній перспективі.

I. СЕМАНТИЧНА ЕВОЛЮЦІЯ

Слово *herrschaft* або *hertuom* у давньоверхньонімецькій мові, безсумнівно, походить від прикметника *her*, який означає «сивоголовий», «шанований». Порівняльний ступінь цього прикметника *heriro*, яким перекладають латинське *senior* та грецьке *πρεσβύτερος*, у VII столітті послугував утворенню іменника *herre*, який майже збігається за значенням із латинським *dominus* (пор. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 4, T. 2, s. 1124 sq.; G. Ehrismann, «Die Wörter für "Herr" im" Althochdeutschen»). Якщо розрізнення термінів *potestas* (королівська влада) та *auctoritas* (папська влада) протягом середніх віків безперервно уваріювалося, що призвело до їх протиставлення (пор. W. Ensslin, «Auctoritas und Potestas»; Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, розд. I, пар. 2), крайнім виразом якого стало встановлен-

ня незалежного права у Франції (реформа Кюжа за Філіпа-Августа) та англійської схизми за Ламаншем, – то термін *Herrschaft* у германську добу залишається відносно невизначеним та позначає владу батька родини над домашніми та слугами, а також стосунок власності щодо землі та рабів; але його значенням є також гідність, вищість (моральна), а починаючи з XIII століття – і офіційна функція. У формі розрізнення статусу власника землі та користувача ленної ділянки вже з'являється опозиція *Herr/Knecht*, але ця опозиція, з термінологічного погляду, залишається недиференційованою стосовно до сюзерена та васала, а також стосовно влади короля над королівським доменом; обидва значення спираються на розуміння слова *dominus*, яке криється також у способі виразу особливої влади імператора: *dominus mundi*. Влада папи, короля та князів відображається у словах *Gewalt* або *Macht*, якими перекладаються *potestas, imperium, regnum* або *regimen*, тоді як *Herrschaft* видається, як і раніше, пов'язаним із стосунком, невідемним від реєстру власності (як над членами родини, так і над майном та землею). Але на межі XIII та XIV століть, тоді коли Людвіг IV Баварський чинить відкритий опір папі Йоганнові XXII, Марсиль Падуанський у своєму трактаті *Defensor pacis* (близько 1324), а Вільям Оккам у своєму *Breviloquium de potestate papae* (близько 1341) розрізняють власність та владу, щоб заперечити папські претензії як на здійснення земної влади, так і на володіння земною власністю. Ці автори не визнають за поняттям *Herrschaft* здатності містити або поєднувати обидва аспекти. Документ *Constitutio in favorem principum*, ухвалений 1232 року, затвердив поняття *dominus terrae*, що перекладали як *lantherr*, але лише в XIV столітті влада *Herr im Land* почала асоціюватися зі словом *Herrschaft*, хоча сенс цього слова може вказувати як на функцію влади, так і на власність (Grimm, ст. «Landesherrschaft»), на яку найчастіше й спирається здійснення цієї влади.

Між власністю та владою (*Gewalt*, тобто владою, що здійснюється над людьми) *Herrschaft* залишається поняттям водночас багатозначним та важко абстрагованим: нелегко точно визначити, в чому його особливість стосовно інших понять, як його французьких відповідників – таких як *autorité, domination, pouvoir, seigneurie*, – так і німецьких:

Herrsung, Regiment, Obrigkeit, Oberherrschaft, – або англійських: *command, dominion, lordship, reign, rule*. Словник Аделунга (*Adelung, Bd. 2, 1775, s. 1133 sq.*) визначає *Herrschaft* як конкретний – на відміну від *Gewalt* «влади» – термін, який позначає хоч людей, що здійснюють владу на певній території, в певному місці або в сім'ї, хоч сферу (абстрактну або конкретну), в якій здійснюється ця влада.

Одним з перших, хто протиставив на основі природного права суверенітет народу пануванню, якому не належить здійснювана влада, був Миколай Кузанський (*Nicolaus Cusanus, De concordantia catholica [1433], p. 162 sq.*). Він наводить висловлювання Плінія (*Панегірик Траянові, SS, 7*): *Principis sedem obtines, non sit domino locus* «Для того маєш володаря, аби не мати пана». Тільки тепер панування означає зловживання владою, яку треба розуміти як діяльність у межах права і яка в той чи інший спосіб підлягає відносно незалежному контролю. Так само й Еразм приходить до того, що відмовляє терміну *Herrschaft* (як перекладу *dominium*) у праві зватися «християнським терміном» та протиставляє цьому язичницькому пануванню *administratio* (*Erasmus Roterodamus, Institutio principis christiani [1517] in Ein nützliche underweisung eines Christlichen fürstur wol zu regieren, Zurich, 1521, s. XXIII*). Таким чином, ці два мислителі встановлюють підвалини семантичної лінії, наслідки якої знаходимо протягом XVIII століття, коли деякі енциклопедії та словники (*Scheidemantel, Repertorium, Bd. 2, 1793; Deutsche Encyclopädie, 1790, Bd. 15, s. 285 sq.*) відзначають еволюцію терміна: антоніми, що в них, як бачимо, фігурують, – *Freiheit, Knechtschaft* – є нагодою для критики панування з їх погляду. За Лютером, питання не є таким однозначним, бо він балансує між радше критичною концепцією панування: «Хто хоче бути християнським володарем, воістину має покинути думку правити через панування та насильство» (*Luther, Von weltlicher Obrigkeit [1523], in WA, Bd. II, 1900, s. 271 sq.*), – протиставляючи *Herrschaft* таким поняттям, як *Obrigkeit* та *Regiment*, – та спокусою виправдати владу взагалі:

Оскільки Бог дав язичникам та нашому розумінню земну владу, Він, звичайно, мав створити людей, які б з мудрістю та сміливістю побажали присвятити себе їй, які були б покликані до неї та вміли б її тримати.

Лютер, Таумачення на псалом 101
(*WA, Bd. 51, s. 271*).

З одного боку, він радикалізує Августинове вчення про два царства, коли розглядає часом владу як щось суто профанне (пор. *Wochenpredigten über Matthias [Великопосні проповіді на Мт. 5 – 7; 1530 – 1532], in WA, Bd. 32, s. 140*), – але, з іншого боку, шукає способу виправдати зайняту ним позицію за допомогою всіх теологічних засобів, що згодом йому й закинув Томас Мюнцер під час се-

лянського повстання, оскільки Лютер став тоді на бік шляхти. До того ж йому невідомі усі юридичні побудови його часу, що тяжіють до обмеження влади взагалі або до контролю над нею. Саме це відрізняє його від Кальвіна, який не лише враховує ці юридичні та конституційні інновації, а й незмінно остерегається від надання пануванню якогось божественного походження.

II. HERRSCHAFT»/«KNECHTSCHAFT»

Гегель спочатку ввів цю опозицію в рамки теології пауліністського штибу: йдеться про розкол, що виключає всякий вільний союз між індивідами, але долається у християнській перспективі (*Hegel, Der Geist des christentums und sein Schicksal [Дух християнства та його доля], 1907, s. 374*). У «Феноменології духу» ця опозиція ілюструє етап самопізнання, але її не можна ні визначити в строгий спосіб з погляду точно датованої історичної еволюції, ні звести до певної психологічної інтерпретації. Надати псевдоісторичного датування цьому процесові, пов'язуючи його з «пануванням циклопів», намагався Віко (*Vico, La Scienza nuova, 1928, p. 324*). Ще однією причиною складності є невизначеність, якою позначене можливе наповнення обох понять: зрештою, пан визначається лише тим фактом, що він готовий пожертвувати своїм життям, тоді як раб воліє підкоритися смерті. Ставкою цієї опозиції є радше визначення праці, від якої відмовляється пан і яку приймає раб, а також введення заперечення як ферменту історичного процесу. Вочевидь, вельми важко погодитися з тим, що перетворення цієї опозиції на свідомість свободи є вірогідним фактом, чи утопією, – радше виникає спокуса сприймати її як антиципацію Гегелем того, чим буде всесвітня історія після Французької революції, а загальніше – як твердження, що модерна доба просякнута критикою встановленого порядку, критикою, виправдання якої полягає в тому факті, що заперечення не може бути вилучене з будь-якої суспільної позиції, за будь-якого статусу влади.

У строго лексикографічному плані опозиція *Herrschaft-Knechtschaft* відсилає до виключно юридичного семантичного поля; в другій половині XVIII століття аристотелівсько-християнська традиція, що виправдовувала стосунок панування однієї людини над іншою, поступово ставиться під сумнів, і семантична тенденція, яка відчутно посилюється в XIX столітті, поступово відбирає в цього поняття його юридичний зміст, наділяючи його ширшим значенням філософсько-політичного порядку, в якому саме юридична обґрунтованість неприродного стосунку панування є дедалі більш дискусійною: вплив Французької революції дав себе відчутти й по той бік Рейну, хоча й не посприяв тому, щоб термін *Herrschaft* набув чіткішого, власне концептуального визначення.

III. ПРОГАЛИНА В КАНТА: ПОНЯТТЯ «HAUSHERRSCHAFT»

Покажемо є те, що Кант у своєму трактаті «Про вічний мир», де він розглядає та зіставляє різні форми правління, не вживає терміна *Herrschaft* навіть тоді, коли йдеться про позначення деспотизму, який, як відомо, він протиставляє республіканізму, єдиному режимові, який дає змогу спостерігати еволюцію в напрямку до устрою, заснованого на праві. Натомість термін з'являється у нього в приватному юридичному порядку, і означає він – в «Основах метафізики звичаїв» (Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in AK, Bd. 6, s. 283, § 30) – владу господаря дому (*Hausherrschaft*), що нагадує стародавнє поняття οἰκοδεσποτης. І, безперечно, тут йдеться про владу, пов'язану з особою (*ibid.*, s. 276, § 22) в лоні «суспільства нерівності (яке складається з того, хто наказує, або господаря [*Herrschaft*], і тих, хто підкоряється, тобто слуг, *imperantis et subjecti domestici*)». Кант виявляє себе справжнім сучасником розпаду, якого у XVIII столітті зазнала ця домашня влада, підірвана новітніми поняттям договору, яке водночас виправдовує залежність та визнає статус особи за тим або тією, хто підкоряється; тому описаний стосунок нерівності має свої межі (*ibid.*, s. 283, § 30). Від цього не стає легшим узгодити з духом та літерою категоричного імперативу можливість «безпосередньо користатися особою як річчю, як засобом досягнення мети», навіть якщо це використання обмежується лише «узуфруктом» [правом послуговуватися чужим майном] щодо особи іншого та не зачіпає його статусу як особи (*ibid.*, s. 359, §§ 2 і 3). «Критика практичного розуму» не залишає жодного сумніву щодо цього:

In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst.

В цілому творінні все, чого ми бажаємо і над чим маємо якусь владу, може бути використане просто як засіб; лише людина, і з нею всяке розумне створіння, є метою в собі.

Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in AK, Bd. 5, s. 87.

Ця прогалина є засадничою для критики панування, яка набуває подальшого розвитку, зокрема, у Маркса: з одного боку, засуджується перетворення людини на знаряддя, – і суто моральна аргументація цього осуду спирається на абсолютну цінність людської особи; з іншого боку, звільнення людського роду відповідно до духу категоричного імперативу ще не було здійснене в історії (отож єдиним рішенням видається революція, «радикальна революція, яка може бути лише революцією радикальних потреб»; Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in Marx-

Engels Werke, s. 387). Сучасна критика панування, хоч би яким воно було за природою (расовим, статевим тощо), черпає з того самого джерела: це неможливість знищити панування, навіть шляхом примноження правил та юридичних рамок, у сфері як приватного, так і суспільного життя.

IV. АНОНІМНЕ ПАНУВАННЯ

Саме Маркс значно зміщує сенс поняття, знеособлюючи його зміст, однак так і не надавши йому власне концептуального визначення:

Das Proletariat wird seine politische Herrschaft dazu benutzen, der Bourgeoisie nach und nach alles Kapital zu entreißen, alle Produktionsinstrumente in den Händen des Staats, d.h. des als herrschende Klasse organisierten Proletariats, zu zentralisieren und die Masse der Produktionskräfte möglichst rasch zu vermehren.

Пролетаріат використовує своє політичне панування для того, щоб вивратити у буржуазії крок за кроком весь капітал, централізувати всі знаряддя виробництва в руках держави, тобто пролетаріату, організованого як панівний клас, та якнайшвидше збільшити обсяг продуктивних сил.

Marx, Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in *Marx-Engels Werke*, Bd. 4, s. 481.

Але це знеособлення мало місце, головним чином, у царині, що визначає всі інші політичні та соціальні конфлікти, а саме в царині економіки: «Капітал не є (...) особистою владою (*Macht*), він є владою соціальною» (*ibid.*, s. 476). Велика різниця між архаїчними «натуральними» формами виробництва і такими, що розвиваються в рамках певної цивілізації, виявляє себе в особистій або анонімній формі стосунку між власником та виробником:

Im ersten Falle kann die Herrschaft des Eigentümers über die Nichteigentümer auf persönlichen Verhältnissen (...) beruhen, im zweiten Falle muß sie in einem Dritten, dem Geld, eine dingliche Gestalt angenommen haben.

У першому випадку панування власника над не-власником спирається на особисті стосунки (...), в другому випадку воно мусить набути речового виразу в чомусь третьому, в грошах.

Marx, Engels, *Die deutsche Ideologie*, in *Marx-Engels Werke*, Bd. 3, s. 65.

Однак і навіть у розвинутих суспільствах, де царює найбільш передова форма сучасного капіталізму, а значить, найбільш анонімна форма панування, «приховану підвалину всякої суспільної споруди, а отже, (...) особливої на кожній стадії форми, якої набуває держава» ще можна тлумачити як відносини «господар-раб»: «безпосередні відносини власника засобів виробництва та безпосередніх виробників» (Marx, *Das Kapital*, Bd. 3, in *Marx-Engels Werke*, Bd. 25, s. 799), є не чим іншим, як присвоєн-

ням неоплачуваної додаткової праці (передумова додаткової вартості). Бодай і знеособлений, стосунком між тим, хто панує, і тим, над ким він панує, зберігає особистий вимір, вимір безпосереднього та конкретного досвіду панування, яке, принаймні в цьому вимірі – але ж Маркс упевнено твердить, що він є головним, а решта в суспільній споруді з нього випливає, – від того не стає більш експліцитним. Марксів роздум про поступове знеособлення виробничих відносин аж до уречевлення мовчить, однак, про те, в чому од початку та протягом історії полягає «успіх» панування. Ця анонімність панування знайде в 1960 – 1970-х рр. карикатурний відгук, що радо та радикально розширить поняття заради викриття таємничої «системи»:

Людина їсть, п'є, відтворює себе через те, що система потрібно, щоб вона відтворювала себе, аби знову відтворювати: система потребує людей. Якби вона могла функціонувати з рабами, в неї не було б «вільних» працівників. Якби вона могла функціонувати з механічними безстатевими рабами, не існувало б статевого відтворення (...). Система може лише виробляти та відтворювати індивідів як елементи системи. Тут немає винятку.

Jean Baudrillard, *Pour un critique de l'économie du signe* [До критики політичної економії знаку], 1972, р. 93.

Чим для Гегеля була держава, «дієва реальність моральної ідеї» й водночас «дієва реальність конкретної свободи» (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [Філософія права], §§ 257, 260), тим для Маркса є безкласове суспільство, здійснене звільнення, заперечення ліберального розрізнення між державою та суспільством, тотожність економічного змісту та політичної форми, тобто тотожність принципу матеріального та принципу формального: конкретна рівність перед законом, історія по той бік усього, що досі визнавалося єдиним рушієм, поза боротьбою класів, людство, звільнене від панування в будь-якій його формі. «Пролетаріат скасує панування всіх класів і самі класи, а отже, і власне панування як класу» (Marx, *Deutsche Ideologie* [Німецька ідеологія]). Однак Маркс був стриманий як щодо цього світлого майбуття, так і щодо «диктатури пролетаріату», відмовляючись пророкувати; при цьому він не бачив того, що передумовою всякої критики цього порядку є саме кантівська критика; того факту, що ідея та реальність ніколи не збігаються, навіть у моральній, політичній та соціальній сферах; того факту, що критика матеріального стану речей не може провадитися без постійного звертання до нього, навіть імпліцитного, у формальному плані. І не є випадковим те, що зведення політики до економіки, ця невиліковна тенденція в марксизмі (більше ніж у самого Маркса), йде в парі з невід'ємним від нього нехтуванням права.

Неважко констатувати, що в «Критиці гегелівської філософії права», так само як у «Німецькій

ідеології», Маркс для опису в суспільстві, звільненому від усякої форми панування, тих функцій, які виникли ще в суспільствах, що передували цьому пануванню, вдається до лексики, який є лише способом обійти ганебний термін *Herrschaft*, не виявляючи концептуального розв'язання проблеми: *Oberaufsicht* «вищий контроль», *Leitung* «керівництво», *kommmandierender Wille* «воля, що наказує» і т. ін.

Небезвідносно до цієї ситуації, менш ніж через сорок років після смерті Маркса Георг Зиммель у своїй «Соціології» теж намагається обійти це поняття: «Людина хоче підпорядковуватись (*beherrscht*), більшість людей не може існувати без провідництва (*Führung*)» (Simmel, *Soziologie*, 1922, s. 109). Відомо, до чого дуже скоро привела заміна слова *Herrschaft* на *Führung* або *Führerschaft* у соціологічному та політологічному лексиконі...

V. СПРОБА РОЗ'ЯСНЕННЯ: МАКС ВЕБЕР

Макс Вебер розрізняє три типи панування: панування раціональне (найчистішою реалізацією якого є панування, здійснюване через адміністрацію, що підкоряється чітким, як таблиця множення, критеріям), традиційне та харизматичне (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922, розд. 3, s. 122 sq.). Панування, таким чином, є феноменом, спільним для всіх історичних форм, яких воно набуває – хай воно буде близьким до одного з описаних типів або віддаленим від них, набуваючи градацій, уможливлених сумішами та компромісами, – і ніщо не заважає вбачати в ньому щось на зразок антропологічного психосоціального інваріанта. Попри зусилля Маріанни Вебер приглушити важливість ніцшеанських джерел для думки її чоловіка, в цьому випадку доводиться визнати ледь приховане повернення поняття волі до влади. Якщо влада (*Macht*) значить «всяку можливість нав'язати, навіть ламаючи можливий спротив, власну волю в межах соціальних відносин», то панування (*Herrschaft*) означає «змогу наказу, наділеного певним змістом, викликати покору тієї чи іншої особи, до якої він звернений» (*ibid.*, s. 28, sq.). Нав'язати свою волю та підкоритись наказові – це ніби дві взаємно потрібні сторони, що описують співвідношення сил у рамках відносин влади. Але ми негайно констатуємо, що це визначення не охоплює всієї сукупності причин, які приводять до виконання наказу: «Ситуація панування пов'язана лише з існуванням іншого, що віддає наказ, якому підкоряються» (*ibid.*, s. 122). Навіть згадуючи в цьому контексті про дисципліну, Вебер не вказує на те, що змушує погодитися з цією дисципліною. Однак, оскільки він визнає, що покора може існувати на основі лояльності або вірності і що вона в такому разі не виникає згідно з формальним стосунком між тим, хто наказує, і тим, хто виконує наказ (*ibid.*, s. 123), то вже не можна розглядати поняття панування як нейтральне з погляду аксіології, тому що логіка змушує залучити до його визначення відповідну ціннісну спонуку. А це

викликає технічну складність, притаманну всякій критиці панування, яку бажано провадити шляхом узагальнюючої індукції. Для Вебера вимога аксіологічної нейтральності може лише нейтралізувати саме поняття панування і, таким чином, зробити від початку хиткою можливість його ефективної критики. Він не приєднується до жодної зі сторін у суперечці між апологетикою панування (А. Gehlen, 1993) та загальною критикою панування, яку розвинула Франкфуртська школа (Т. W. Adorno et al., 1950, а особливо Т. W. Adorno und М. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* [Діалектика Просвітництва] [1944]), бо вона призводить зрештою до безнадійної констатації, яка не скидає з панування того покривала, що вже, здається, стало його ореолом: «Тасмнича схильність має зачаровуватися будь-яким деспотизмом, їх саморуйнівна симпатія до расистської параної, вся ця незрозуміла абсурдність виявляє недолугість нинішнього теоретичного розуму» (за фр. пер.: *La Dialectique de la raison: fragments philosophiques*, trad. É. Kaufholz, Gallimard, 1974, р. 16). Це ті ж самі ноти, що бринять у славетному памфлеті Ла Боесі:

Така є слабкість між нами, людьми: часто нам потрібно підкорятися силі (...). То є крайнє лихо бути поневоленим від пана, щодо якого ніколи не можна бути певним, що він добрий, бо ж він завжди в змозі стати злим, як тільки схоче...

La Boétie, *De la servitude volontaire ou Contr'un* [Про добровільне рабство] [1574], Gallimard, «Tel», 1993, р. 79 sq.

Марк де ЛОНЕ

Переклад Дмитра Каратєєва
За редакції Сергія Йосипенка

БІБЛІОГРАФІЯ

ADORNO Theodor W. et al., *The Authoritarian Personality*, New York-Londres, Evanston-Harper & Row, 1950.

EHRISMANN Gustav, «Die Wörter für «Herr» im Althochdeutschen», *Zeitschrift für neuenglische Wortforschung*, no 1, 1905-1906, S. 173 sq.

ENSSLIN Wilhelm, «Auctoritas und Potestas», *Historisches Jahrbuch*, no 74, 1955, S. 661 sq. GEHLEN Arnold, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* [1940], in *Gesamtausgabe*, Bd. 3, Frankfurt/M., Klostermann, 1993.

GEHLEN Arnold, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* [1940], in *Gesamtausgabe*, t. 3, Frankfurt, Klostermann, 1993.

HABERMAS Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* [1962], trad. fr. M. de Lanay, Payot, 1978.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Der Geist des christentums und sein Schicksal* [1798-1799], in *Hegels theologische Jugendschriften*, Hrsg. H. Nohl, Tübingen, Mohr, 1907.

KANT Immanuel, *Gesammelte Schriften* [Abk. AK], Berlin, Reimer, 1902-1913.

NICOLAUS CUSANUS, *De concordantia catholica* [1433], in *Opera omnia*, vol. 14, t. 1, ed. G. Kallen, Hambourg, 1968.

LUTHER Martin, *Von weltlicher Obrigkeit* [1523], in *Werke, kritische Gesamtausgabe*, [Abk. WA], Weimar, Böhlau Nachf., 1906-1961.

MARX Karl, *Marx-Engels Werke*, Berlin, Dietz, 1964.

SIMMEL Georg, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, 2e Aufl., Munich-Leipzig, 1922.

VICO Giambattista, *La Scienza nuova* [1744] in *Opere*, ed. F. Nicolini, t. 4/1, Bari, Laterza e figli, 1928.

WEBER Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Siebeck, 1922.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

ADELUNG Johann Christoph, *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart*, 5 Bde, Leipzig, Breitkopf, 1774-1786.

Deutsche Encyclopädie oder allgemeines Real Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften von einer Gesellschaft Gelehrten, 25 vol., Frankfurt, Varrentrapp Sohn und Wenner, 1778-1807.

GRIMM, Jacob et Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1854, Repr. Munich, Deutscher Taschenbuch, 1984.

SCHEIDEMANTEL, Heinrich Gottfried, *Repertorium reale pragmaticum juris publici et feudalis imperii Romano-Germanici*, 4 vol., Leipzig, Weidmanns Erben & Reich, 1782-1795.

MACHT, GEWALT [НІМ.] – укр. *могутність, влада, насильство*

фр. *puissance, pouvoir, violence*

► **POUVOIR**, та **DROIT, FORCE, HERRSCHAFT, JETZTZEIT, VALEUR**

Коментуючи Рим. 13:1 (Нехай кожна людина кориться вищій владі...), Лютер пише: «Не слід опиратися владі (Obrigkeit) силою (Gewalt), а лише сповідуючи істину» (*Weimarer Ausgabe*, Bd. 11, s. 277). Це тлумачення підкреслює одну з конотацій, – а саме бунтівної сили, – якою збагатився, особливо наприкінці середньовіччя, традиційний сенс слова Gewalt, що означає насамперед сукупність дій, пов'язаних зі здійсненням земної влади: управління, владарювання, організацію (корінь слова відсилає до латинського valere). Зрозуміло, що з цим здійсненням виявляються прямо пов'язаними поняття, споріднені з potestas та vis

(силою), і оскільки *Gewalt* передбачає використання сили, значення цього слова сягає ідеї насильства, тобто бунтівного, ба навіть революційного використання сили проти влади (*Macht*). *Gewalt* та *Macht*, таким чином, розділяють ідею *potestas*, причому *Gewalt* спрямовує її до *vis* та *violentia*, тоді як *Macht* тяжіє радше до *potentia*.

I. НЕПЕВНИЙ ПОДІЛ: ДОВІЛЬНЕ ТА ВІЛЬНЕ ВИЯВЛЕННЯ СИЛИ

Семантичну цінність цих термінів у філософських роздумах окреслюють та визначають не так їх етимологія та традиція вживання, як радше термінологічне розрізнення, що розділяє їх конотативні терени, межі яких є досить розпливчастими. Коли Кант називає *Macht* «здатністю перемагати великі перешкоди», а *Gewalt* тією самою силою «яка перемагає навіть опір того, що наділено *Macht*», ми зазначаємо, з одного боку, що *Gewalt* розуміють як модальність *Macht*, а з іншого – що ці визначення переносять лінгвістичний ужиток, який зазвичай є політичним та юридичним, у царину природи; з цієї відомої цитати починається 28-й параграф «Аналітики величного» (AK, Bd. 5, s. 260), де Кант говорить про природну силу (що її б краще позначити терміном *Kraft*, який означає фізичну силу взагалі, див. FORCE). Він просто прагне підкреслити, що силу природи можна розуміти як могутність, що за деяких обставин звільняється і стає насильницькою. Насильство ж Кант розуміє як перетворення могутності, яка сама собою (тобто як *potentia*) має бути синонімом можливості *lato sensu*.

У сучасному вжитку слово *Macht* може відповідати визначенню, яке дає йому Макс Вебер: «Усяка можливість, усередині соціальних відносин, нав'язувати свою волю навіть усупереч опорів та незалежно від того, на яку основу спирається ця можливість» (Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 28), а *Gewalt* означає насамперед застосування примусу (законного чи ні). Мінімальне розрізнення між обома поняттями полягає ось у чому: *Gewalt* відсилає передусім до ідеї «вільного» розпорядження чимось або кимось і, як наслідок, до цього семантичного поля логічно належать конотації сваволі, інструменталізації або уречевлення; *Macht* же відсилає головним чином (якщо не винятково) до *vita activa* [діяльного життя], до використання волі, до встановлення цілей, які прагнуть реалізації. Отже, конотації слова *Macht* пов'язані радше з автономією та узгодженістю дії, її відповідністю переслідуваним цілям; а це передбачає, що *Macht* невідворотно вимагає легітимності та визнання.

II. ВІД «POTESTAS» ТА «POTENTIA» ДО «MASCHT» ТА «GEWALT»: ЕТАПИ НА ШЛЯХУ ДО КРИТИКИ ПАНУВАННЯ

Еволюція семантичних полів цих двох понять, як і раніше перехресних, пройшла щонайменше три фази, які досить легко піддаються ідентифікації. Перша з них ще з кінця середньовіччя супроводжує

формування модерних політичних інстанцій, концентрацію здійснення панування в руках державного апарату: завдяки засвоєнню римського права та через конфлікти між володарями, імперською владою та папським авторитетом, що поклали на Божу всемогутність (*Allmacht*), поняття *potestas* та *potentia* стають дедалі абстрактнішими термінами, що перекладаються німецькою мовою як *Gewalt* та *Macht*. Ця фаза завершується, коли «панування» розподіляється між державою, яка зуміла здобути «монополію на легітимне використання примусу» (Weber, *op. cit.*, s. 29), громадянським суспільством, економікою та залишками духовної влади. Друга фаза стосується широкої царини легітимності та застосування сили. У статті словника Грім, присвяченій слову *Gewalt*, знаходимо зауваження, що значення «зловживання могутністю» майже не поширилося упродовж середньовіччя; треба було дочекатися, поки концентрація влади поєднається із секуляризацією та раціоналізацією концепції права, аби терміни на позначення могутності та сили примусу позбулися свого статусу нормативних понять, що виражають легітимну потребу збереження суспільно-політичного ладу, підвалини якого, християнські в своїй основі, не підлягають обговоренню. Тоді *Gewalt* та *Macht* стають або описовими поняттями з відносно «нейтральними» конотаціями, або позначають стани речей, які, не будучи експліцитно виправданими, стають потенційно підозрілими з погляду легітимності. Політична рефлексія з початку XVI ст. безупинно протиставляє право та силу, так само як паралельна моральна рефлексія протиставляє «могутність» розуму «насильству» пристрастей. Термін *Gewalt*, наприклад, у перспективі природного права тлумачиться як такий, що позначає водночас простір особистої свободи, властивої кожному індивіду, нелегітимне втручання індивіда в приватну сферу іншого та легітимну силу, що охороняє цей природний простір свободи. З огляду на це семантичне розширення маємо констатувати, наскільки *Macht* може покривати усі значення, приписувані *Gewalt*, за винятком єдиного нюансу: конотації *Macht* є менш негативними.

У XVIII та XIX ст. настає третя фаза – невдоволення тим, що могутність та силу зосереджено в руках державного апарату та панівного класу. Революційні явища, модерні війни, аналіз структури суспільства у термінах конфліктів та експлуатації, критика права за слугування ідеологічним інтересам та маскуванню «реальності» – усе це викликає зрушення в розумінні обох понять: їх уже не можна зрозуміти в загальних рамках права, вони стають полюсами соціальних та політичних теорій, спрямованих на критику панування з метою його перебудови, контролю над ним, навіть усунення його з історії. Обидва терміни стають як концептами теоретичної рефлексії, так і поняттями, якими прагне заволодіти та чи інша ідеологія, щоб перетворити їх на свої знаряддя (так, революційне «насильство» [*Gewalt*] можна назвати «легітимним» у межах ідеології історії, яка оцінює сучасність з

погляду прийдешності, «науково» гарантованої та забезпеченої «могутністю» [*Macht*] експлуатованих класів).

Коли Фіхте у творі 1796 року *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* [Основи природного права з погляду принципів науковчення] розвиває ідею про те, що «закон має бути могутністю (*Macht*)» (Fichte, *Grundlage des Naturrechts...*, Bd. 3, s. 105), та застанаються над тим, якою має бути природа цієї могутності, що виходить за межі могутності волі кожного індивіда, в контексті суспільної угоди, що безпосередньо пов'язаний з Руссо, він вживає насамперед термін *Obergewalt*: ідеться про «надмогутність» чи вищу силу/могутність закону. «Спільній волі» учасників угоди має бути надано певної «надмогутності, порівняно з якою могутність кожного індивіда є незмірно звуженою, щоб ця воля могла зберегтися поза межами себе самої та забезпечити свою дієвість: державну силу (*Staatsgewalt*)» (*ibid.*, s. 153). Єдине можливе розрізнення у вживанні цих термінів полягає в тому, що *Macht* видається тут абстрактнішим та загальнішим, тоді як *Gewalt* експліцитно відсилає до *potestas executiva* [виконавчої влади], тому що застосування сили стає конкретною вимогою, необхідною для ефективної реалізації примусової сили закону.

Хоча Гегель, так само як і Кант, намагався тематизувати розрізнення цих понять – «Сила (*Gewalt*) є виявом могутності (*Macht*), або зовнішньою характеристикою могутності» (Hegel, *Logik*, II, s. 200; *Enzyklopädie*, 1830, § 541), він говорить про *Staatsgewalt* у тому ж значенні, що й Фіхте, і вдається до слова *Gewalt* на позначення розподілу державної могутності між різними владами, такими як виконавча, законодавча, судова. Говорячи про природний стан, Гегель позначає словом *Gewalt* не так силу, як вільне розпорядження чимось (у першому значенні):

Das Recht der Natur ist darum das Dasein der Stärke und das Geltendmachen der Gewalt, und ein Naturzustand ein Zustand der Gewalttätigkeit und des Unrechts, von welchem nichts Wahres gesagt werden kann, als daß a us ihm herauszugehen ist. Die Gesellschaft ist dagegen

vielmehr der Zustand, in welchem allein das Recht seine Wirklichkeit hat; was zu beschränken und aufzuopfern ist, ist eben die Willkür und Gewalttätigkeit des Naturzustandes.

Природне право є, таким чином, здійсненням та вимогою сили (*Gewalt*) [над речами та людьми], а природним станом є стан насильства (*Gewalttätigkeit*) та несправедливості, щодо якого не можна сказати нічого правильнішого, ніж: *із цього треба вийти*. Суспільство, навпаки, радше є таким станом, в якому дійсність має тільки право; предметом обмеження та поступки тут є саме сваволя та насильство природного стану.

Hegel, *Enzyklopädie*, § 502.

І все ж у своїх «Принципах філософії права» (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 95; див. також § 93 add.) Гегель вживатиме слово *Gewalt* на позначення примусу (*Zwang*), тобто грубої сили, спрямованої проти природного існування, наділеного волею (існування людини або того, що нею вироблено); але *Gewalt* виступає тут також синонімом слова «володіння» (*Besitz*), яке визначається як факт вільного та зовнішнього розпорядження чимось. Цей перший рівень володіння буде подолано із досягненням рівня власності (*Eigentum*), яка визначається вже не просто вільним розпорядженням, а й правом, що з очевидністю гарантує це вільне розпорядження (в певних межах) від сваволі з боку іншої особи.

У Маркса немає засадничих розбіжностей із цим розподілом конотацій, і його славетні формули – «Пролетарі відтак мусять скинути політичну владу (*Gewalt*), бо вона перебуває у руках буржуазії. Вони самі мають стати владою (*Gewalt*), насамперед революційною владою» (Marx, «*Moralisierende Kritik eine kritisierende Moral*», *Deutsche Brüsseler Zeitung*, 28 October 1847, in *Marx-Engels Werke*, Bd. 4, s. 338); «насильство (*Gewalt*) є повивальницею всякого старого суспільства, коли воно народжує нове. Насильство є рушійною силою історії» (Marx, *Das Kapital*, I, 8, Kap. 31) не змінюють суттєво значення двох термінів, різниця між якими полягає переважно в ступені та в модальності, а не в природі поняття.

♦ Див. вставку 1.

1

«ВОЛЯ ДО ВЛАДИ» («Wille zur Macht») у Ніцше

Цей вислів, що належить до періоду, коли Ніцше працював над книгою «Так мовив Заратустра» у 1883 р., а отже, до останньої фази еволюції його думки, передусім розглядається як інший, точніший спосіб позначити те, що зазвичай зовуть життям. Але в «Заратустрі» «воля до влади» безпосередньо пов'язана з еволюцією культур у часі та історії, задля інтелектуального схоплення сукупності феноменальної дійсності. Вислів кілька разів повторюється у 1885 р., особливо в книжці «По той бік добра та зла», де означає крайній рівень, якого може сягнути наша власна рефлексія, коли береться до ламавання дійсності (те, що Ніцше називає «оригінальним текстом»). Таким чином, він є найвищим рівнем, якого сягають наші гіпотези, а отже, отожднюється з філософією як спробою осмислити сукупність того, що є. Отже, «воля до влади» означає загальну динаміку наших інстинктів від найелементарніших до найрафінованих імпульсів, динаміку тіла, ба навіть неорганічного світу. Але ніколи не слід забувати, що найсуттєвішою характеристикою інстинктів є те, що вони постійно здійснюють оцінку відповідно до своєї схильності реалізуватися та за потреби вступають у конфлікт; а отже, існують лише перехідні стани хиткої рівноваги між

цими різними потягами. Власне це ми й називаємо «я», або «причиною», або «знанням», «волею». З одного боку, Ніцше експліцитно говорить, що «воля» (*Wille*) є езотеричним терміном, що її фактично не існує як такої, а існує лише імпульсивна динаміка, цілковито нерозривна з динамікою духу. З іншого боку, він стверджує, що найбільшою його думкою є «вічне повернення» (*ewige Wiederkehr*) (формулювання якого в 1882 р. передувало появі вислову «воля до влади»). Отже, буде законним розглядати «волю до влади» як маску «вічного повернення». У посмертно виданому фрагменті (7 [54], кінець 1886 – весна 1887) Ніцше пояснює, що «вища воля до влади» є фактом, який «надає становленню характеру буття (...)» те, що все повертається, є крайнім наближенням світу становлення до світу буття». У 1887 р. Ніцше планує написати книгу під назвою «Воля до влади». Він працює над цим проектом протягом 1888 р., але уточнює, що 372 фрагменти, призначені в перспективі для цього задуму, фактично лише прояснюють предмет для нього самого, так що він виключає будь-яку їх публікацію (лист до П. Гаста від 26 лютого 1888), а з іншого боку, цей проект відтоді зветься «Переоцінкою цінностей» (лист до Ф. Овербека) від 13 лютого 1888. У вересні того самого року Ніцше відмовляється від вислову «воля до влади» як назви для майбутньої публікації. 30 вересня він завершує передмову до «Сутінок ідолів», визначаючи цю дату як перший рік «переоцінки цінностей». Різні видання «Волі до влади», що були опубліковані після смерті Ніцше, є просто компіляціями посмертних фрагментів, більш-менш послідовно згрупованих за темами, визначеними колективами дослідників, а потім працівниками Ваймарських архівів (під егідою сестри Ніцше).

III. «MACHT» ТА «GEWALT», «POWER» ТА «VIOLENCE»: АРЕНДТ І БЕНЬЯМІН ПРО ПРИЗНАЧЕННЯ НАСИЛЬСТВА

Серед трактувань цих понять своєю оригінальністю вирізняється застосування терміна *Gewalt* у Беньяміна, який розуміє його сенс надзвичайно широко та, всупереч традиції, сміливо наділяє насильство визначенням «божественне» (*göttliche*), а також протиставлення сили (*Macht*, англ. *power*) та насильства (*Gewalt*) у творі Ханни Арендт, який так і зветься *Macht und Gewalt*.

Весе 1920 р. «Критика насильства» (Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, s. 179-204), Беньямін протиставляє міфічне, правотворче та правоохоронне насильство руйнівному та очищувальному божественному насильству: «Треба відкинути всяке міфічне, правотворче (*rechtsetzende*) насильство, яке можна назвати насильством свавільним (*schaltende Gewalt*). Треба відкинути також насильство правоохоронне, кероване насильством (*verwaltete Gewalt*), що слугує правотворчому насильству. Божественне насильство (*göttliche Gewalt*), що є відзнакою і печаткою та ніколи не буває засобом священного звершення вироку, можна назвати панівним (*waltende*) насильством» (*ibid.*, s. 203). Таке насильство, концепція якого відверто насичена ідеями Жоржа Сореля, зветься також революційним. Воно є «чистим насильством, що здійснюється на користь живого проти всього життя», воно «звільняє від усякого права», тоді як міфічне насильство «нав'язує і провину, і спокуту загалом». Вияв божественного насильства належить до «виховної влади», що «не підлягає жодному праву». Суттєво, що за цим божественним насильством стоїть, викладена радше в Сорелевих, ніж у Марксових термінах (хоча ідея чистого насильства дуже близька до марксо-гегелівського розуміння *Gewalt* як негативного явища), юдейська містична концепція: кабалістичне «розбиття посудин» Ісаака Лурії – катастрофа, що спричи-

нила водночас розпорошення в світі іскор зла та «вигнання» Бога всередину Нього Самого, божественне «стиснення», наслідком якого стало саме творіння. Божественне насильство виявляє себе також в ідеї про «тут і тепер» (див. JETZTZEIT), про можливе вторгнення месіанського виміру в міфічну, а отже, облудну, безперервність часу.

Арендт, зі свого боку, протиставляє царину «сили», тобто техніки (виробництво засобів та їх матеріальна адекватність цілям), царині «влади», тобто інституції, підтримуваної більш або менш значним числом індивідуальних воель. «Влада» (*Macht, power*) є, таким чином, водночас умовою всякого соціально-політичного ладу та самоціллю, тоді як «сила» (*Gewalt, violence*) щоразу має іншу мету. Крім того, влада потребує не виправдання, а лише легітимності, тоді як сила ніколи не буває легітимною, а її застосування за певних обставин може бути виправданим тим, що вона дає змогу здійснити (влада легітимується радше традицією). Водночас революції є лише результатами перерозподілу влади, і сила не може запустити їхній механізм (вона покликана радше викликати реформи), а коли «революційне насильство» (*revolutionäre Gewalt, revolutionary violence*) все ж таки провокує перетворення реальності, воно призводить до одного результату: «світ стає більш насильницьким (*gewalttätiger, more violent*), ніж був раніше» (Arendt, *Macht und Gewalt*, s. 80). Влада є нормативом, насильство – зняряддям; владу не можна ототожнювати з пануванням, бо їй бракує примусу, маніпуляції та конфлікту, а здатність до подолання спротиву не є її визначенням (вона не виходить, як у Макса Вебера, із відношення «наказ–послух»): вислів «влада без насильства» є плеоназмом. Насильство може знищити владу; але воно абсолютно нездатне її зсунувати (*ibid.*, s. 57).

Марк де ЛОНЕ

Переклад Дмитра Каратєєва
За редакції Сергія Йосипенка

БІБЛІОГРАФІЯ

ARENDRT Hannah, *Macht und Gewalt*, München, Piper, 1970; *On Violence*, English transl. reviewed by the author, New York, Harcourt, Brace & Co, 1970; *Du mensionge à la violence*, trad. fr. G. Durand, Calmann-Lévy, 1972, repris in Pocket, «Agora», no 37, 1994.

BENJAMIN Walter, *Gesammelte Schriften*, Hrsg. R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1999.

– *Œuvres*, trad. fr. M. de Gandillac, P. Rusch et R. Rochlitz, Gallimard, 2000, 3 t.

FICHTE Johann Gottlieb, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* [1796], Berlin, Gruyter, Bd. 3.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Logik*, II, Aufl. Lasson [1934], Hamburg, Meiner, 1975.

– *Enzyklopädie*, 1830, Hamburg, Meiner, 1969.

– *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, Meiner, 1967.

MARX Karl, «Moralisierende Kritik une kritisierende Moral», *Deutsche Brüsseler Zeitung*, 28 octobre 1847, in *Marx-Engels Werke*, Bd. 4, Berlin, Dietz.

– *Le Capital*, trad. fr. J. Roy, rev. M. Rubel, Gallimard, «La Pléiade», 1965.

WEBER Max, *Wirtschaft und Gesellschaft* [1922], Tübingen, Mohr, Se Aufl., 1972.

творих італійського Ренесансу та його переходу від полісемії до відносної однозначності, а також усіх проблем перекладу, які звідси випливають.

I. «STATO»: ВЛАДА І ТЕРИТОРІЯ

У класичній латині слово *status* означає факт «перебування в певному стані», позицію, і слугує для метафоричного опису ситуації, стану чогось або когось, зокрема, «стану громадських справ» у конкретний момент. Звідси походить вислів *status rei publicae* «стан громадської справи» – слово *res publica* «громадська справа» означало у римлян окремі політичні інституції. Проте Цицерон вживав цей вислів також у більш загальному значенні, а саме «форми урядування». Таким чином, *res publica* може означати як *regnum* «стан Церкві», так і *res publica* «республіку» в її власному значенні.

Середньовічна латина успадкувала більшу частину цих значень. *Status* означає добрий стан, добрий лад, добробут конкретної спільноти. У цьому значенні термін ніколи не використовують окремо, це завжди *status Ecclesiae* «стан Церкві», *status regni* «стан монархії», або *status rei publicae*, навіть у випадку, коли йдеться про *regnum*.

У XV ст. в Італії слова *status* і *stato* перейшли від розмитого значення політичної ситуації до більш конкретного значення виняткового володіння якоюсь територією з владою наказувати її мешканцям. Таким чином, ці слова відсилають до носія або носіїв цього володіння і влади, але починають також вживатися абсолютно: для опису самого володіння і влади без безпосереднього покликання на того, кому вони належать. Це ядро значень передавалось усіма можливими відтінками, про що свідчить політична література, зокрема, у Флоренції XV ст. та початку XVI ст. Така гнучкість значення, варіативність вжитку особливо помітні у Макіавеллі.

Для з'ясування цих нюансів можна сказати, що у Макіавеллі, як і у його сучасників (наприклад, Гвіччардіні), слово *stato* коливається між двома полями значень, переходячи від одного до іншого. З одного боку, воно означає політичну владу, яку здійснює одна людина або група стосовно визначеної спільноти. Тож це слово є синонімом панівної позиції, невіддільним від активного суб'єкта, який керує, і чітко відокремленим від пасивного об'єкта, яким керують. Таким чином, це слово апелює до власного інтересу того аби тих, хто урядує: *stato de' Medici* є владою, яка здійснюється у місті Флоренція членами сім'ї Медичі. Отже, у цьому разі *stato* наближене за значенням до *governo* [уряду]. У такому розумінні *stato* замінює *ars dominandi* [мистецтво панування], мистецтво, про яке йдеться, зокрема, у «Державці» (*Principe*) Макіавеллі. Адже він намагається зрозуміти, як можна захопити не успадковану владу, та як її зберегти надалі. У 2 розділі «Державця» читаємо: (...) *Se tale principe e di ordinaria industria, sempre si manterra nel suo stato, se non e una straordinaria e eccessiva forza che ne lo privi* «Такий Державець, навіть із пересічним

STATO, RAGION DI STATO ^[ІТ.] – укр. держава, державний інтерес, політика

лат.	<i>status</i>
англ.	<i>state</i>
ісп.	<i>estado</i>
нім.	<i>Staat</i>
фр.	<i>État, raison d'État</i>

► ÉTAT, et МАЧТ, НАРОД, ПОЛІС, ПОЛІТИЧНЕ, POUVOIR, STATE, VIRTÙ

Політична лексика засвідчує історію виникнення модерної держави, яку називають також національною державою. Слово, що позначає це нове політичне явище, у найбільших європейських мовах (*stato*, *État*, *estado*, *state*, *Staat*) є загальним і невизначеним терміном, який починаючи з XVI ст. отримує цілком нове значення, витіснивши інші конкурентні терміни. Макіавеллі був першим, хто вжив італійське слово *stato* у політико-юридичному значенні, яке збереглося відтоді. Отож, чи можна вважати його першим теоретиком модерної держави? Це децю дискусійна теза, але не можна заперечити не лише лінгвістичну, а й політичну та філософську значущість дослідження еволюції слова *stato* у політичних

хистом, завжди утримається в своєму *stato*, якщо тільки якого незвичайна, небуденна сила не позбавить його володінь» (пер. А. Перепаді зі змінами, с. 419-420 [тут і далі цитати з Макіавеллі наведено за виданнями: Мак'явеллі, *Флорентійські хроніки. Державець*. – Харків: Фоліо, 2007]). А також у 24 розділі: *E se si considera quelli signori che in Italia hanno perduto lo stato a' nostri tempi...* «І якщо подивитися, чому (...) італійські правителі втратили в наші дні свої *stato* ...» (пер. А. Перепаді зі змінами, с. 481). У цих двох фрагментах *stato* виразно означає «владу».

Stato може мати також значення об'єкта й означати володіння, територію та населення, над якими здійснюється влада: *Ma quando si acquista stati in una provincia (...)* «Але коли придбати *stati* в певній провінції» (*ibid.*, розділ 3). У 4 розділі читаємо про *baroni*, феодалних власників: *hanno stati e sudditi proprii* «мають володіння і власних підданих». Ці володіння (*stati*) становлять території. Про це саме йдеться у 7 розділі, коли Макіавеллі пише про папу Александра VI, який у прагненні задовольнити амбіції свого сина Чезаре Борджія *non vedeva via di poterlo fare signore di alcuno stato che non fossi stato di Chiesa* «... не бачив змоги поставити його на чолі хоч би якої *stato*, яка б не була *stato* Церкви» (пер. А. Перепаді зі змінами, с. 434). У французькому вислові *États de l'Église* [церковні феодалні володіння і державні утворення] слово *État* зберігає це давнє значення.

Однак ці два поля значень сходяться. У наведених прикладах державець *si manterra nel suo stato*: «збереже свою владу», але також «утримається на своїх землях». Правителі, які втратили владу, водночас втратили своє королівство. Одне не було без іншого, але перекладач зобов'язаний вибирати, принаймні тоді, коли не хоче вийти із ситуації шляхом безоглядного вжитку слова «державця». Проте можна наштотхнутися на інші семантичні двозначності, встановлюючи значення слова *stato*, про яке йшлося вище, а саме значення політичної влади, яка здійснюється стосовно людської спільноти. Адже *stato* може означати також «політичний устрій» у значенні «типу організації влади»: таким чином *stato popolare* – це коли народ або частина народу бере участь в урядуванні політичної спільноти за допомогою різних рад, які його представляють. *A stato libero* – це коли влада не узурпується індивідом або ж олігархією, на відміну від *stato stretto*, себто «обмеженого політичного устрою».

II. МАКІАВЕЛЛІ ТА ПОНЯТТЯ «ДЕРЖАВИ»

Найбільш делікатним питанням є з'ясування того, як згідно з Макіавеллі відбувається перехід від значення «політичної влади» або «конкретного володіння, стосовно якого здійснюється влада», до абстрактної та безособової політичної і юридичної структури в сучасному значенні слова «державця». Адже в цьому розумінні різні влади,

що конституують державну структуру, виразно відрізняються від особи того, хто їх здійснює. Іншими словами, держава не ототожнюється з урядом і різними способами урядування; вона продовжує існувати навіть при зміні устрою, який може бути монархічним, аристократичним чи республіканським, має власну основу та власні вимоги, що не залежать від способу їх задоволення. Під цим кутом зору часто цитують перше речення «Державця» як таке, що позначає народження поняття модерної держави:

Tutti li stati, tutti e'dominii che hanno avuto et hanno imperio sopra gli uomini, sono stati e sono o repubbliche o principati.

Всі державні утворення (*stati*), всі володіння (*dominii*), які панували і панують над людьми, були і є або республіки, або монархії.

Макіавеллі, *Державець*, с. 419
(пер. А. Перепаді зі змінами).

Видається, що Макіавеллі добре розрізняє тут поняття «держави» в загальному значенні політичної структури влади та поняття устрою чи режиму (республіканського чи монархічного). Однак чи можна вважати, що у нього *stati*, які ототожнюються з *dominii*, є просто «фактами» – фактами здійснення влади стосовно людей на конкретній території, які не відповідають «ідеї» держави? Знову натрапляємо на двозначність і нові питання в дуже численних випадках вживання слова *stato* у «Державці» і «Промовах на перше Десятикнижжя Тита-Лівія» (*Discorsi sopra prima decia di Tito Livio*). Ось лише два приклади. Коли у 3 розділі Макіавеллі пише, що французи *non si intendevano dello stato* «не розумілись на *stato*», то має на увазі, що вони не мали уявлення про значення держави, або ж простіше, не володіли мистецтвом зберігати завоюване. Це зауваження стосується короля Людовика XII, який «утратив Ломбардію, тому що не зважав ні на одне правило, яких дотримувались інші люди, ті хто завойовував країни і хотів їх утримати» (пер. А. Перепаді, с. 426). Крім того, коли він стверджує в листі до Франческо Ветторі від 10 грудня 1513 року стосовно «Державця» – *quindici anni, che io sono stato a studio all'arte dello stato, non gl'ho dormiti ne'giuocati* «вже п'ятнадцять років, відколи я присвятив себе вичинно мистецтва *stato*, я не сплю і не розважаюсь», – йдеться про мистецтво чи знання держави, або ж про мистецтво здобувати й утримувати персональне володіння?

Усі ці лексичні невизначеності багато коментувались (див. бібліографію), і можна зробити висновок, що Макіавеллі у вжитку слова *stato* насправді не відрізнявся від своїх сучасників, і радше визнати його передцуття, але не виразне бачення того, що стане модерною державою. Він ніяк не визначає її й не аналізує її конститутивні складові,

як це зроблять пізніше Боден і Гобс. Його цікавить феномен чистої політичної влади з огляду на умови її здобуття, виконання та збереження, а не питання її делімітації чи легітимації, релігійної, моральної чи юридичної. Звідси байдужість (принаймні у «Державці») до інституційної структури спільноти, підпорядкованої політичній владі з її повноваженнями та обмеженнями.

Утім, можна проаналізувати, чому Макіавеллі вважають якщо не засновником, то принаймні передвісником концепції національної держави. Адже не випадково на нього покликаються як республіканці, так і прихильники абсолютистської монархії. Народ, який у «Державці», як видається, не має автономного існування і є простим предметом влади, з'являється як нація в останньому розділі, який є патетичним закликком до об'єднання Італії. З іншого боку, коли Макіавеллі наполягає на потребі мати національну армію і викриває опіку Римської Церкви, він виявляє тим самим живе розуміння фундаментальних вимог модерної держави: єдність території, незалежність нації в іноземних відносинах (яку й забезпечує національна армія), відмову підпорядкувати політичну владу зовнішньому чи трансцендентному впливу, в останньому разі релігійного порядку. Однак, маючи безперечно відчуття загального інтересу політичної спільноти, він насправді не відокремлює цей інтерес від особистого інтересу того або тих, хто здійснює владу. Хоча роздуми над тим, що слід зробити, аби державець утримав владу, по суті, стосуються того, що слід зробити, аби збереглась влада як така, себто влада в безособовій, «безсторонній» формі, що ми і називасмо державою. Саме завдяки поняттю *ragion di stato* «державний інтерес» чітко проступає це нове значення *stato*.

III. «RAGION DI STATO»

Хоча в італійських політичних творах XVI ст. *stato* і далі вживали у різних значеннях, на які ми натрапляли в Макіавеллі, в них уже окреслюється чітке розрізнення *stato* як *governo* і *stato* у більш абстрактному значенні, яке стосується відносин індивідів і соціальних груп всередині політично організованої спільноти. Говорять також про *subversione di tutto lo stato* [повалення будь-якої влади], що не зводиться до повалення *governo* [уряду].

Коли 1547 року з-під пера Джованні Делла Каза виходить вислів *ragion di stato* (а вже Франческо Гвічардині у «Діалозі про устрій Флоренції» [Dialogo del reggimento di Firenze] 1526 року говорив про *ragione e uso degli stati* [державний інтерес і державну практику]), можна вагатися, чи не йдеться все ще про інтерес *governo*, урядовців, у цьому політичному «розмірковуванні». Це питання прояснилося завдяки Джованні Ботеро (Botero) та його книзі «Про державний інтерес» (*Della ragion di Stato*, 1589), найбільш показовому твору з численної літератури про «державний інтерес», яка поширювалась в Італії, а потім і в усій

Європі, на зламі XVI-XVII ст. Згідно з Ботеро, *stato* – це *un dominio fermo sopra popoli, e ragion di stato e notizia di mezzi atti a fondare, conservare ed ampliare un dominio così fatto* «стабільна влада над народами, а державний інтерес – знання про засоби, потрібні для заснування, збереження і розширення цієї влади». Він додає, що *ragion di stato* [державний інтерес] *suppone il principe e lo stato (quello quasi come artefice, questo come materia)* «передбачає державця і *stato* (майже як ремісника і матеріал)» (книга I, розділ 1). Тож *stato* як *dominio* [державне утворення як володіння] назагал автономізується стосовно *governo* [уряду] державця, і політичний інтерес урядовців повинен здійснюватися у власне державних інтересах. Об'єктом інтересу стає вже не *stato* того чи іншого державця, а *stato* як таке, себто держава в сучасному розумінні, її умови існування, добре функціонування і спільне благо. Народжується концепт безособової, абстрактної і абсолютної держави, себто вільної від будь-яких законів, окрім тих, що їх вона встановлює собі сама. Парадокс полягає в тому, що такі два автори, як Боден і Гобс, що остаточно заклали політичні, юридичні і філософські основи модерної держави, майже не вживали слів, споріднених *stato*. Праця Бодена називається «Шість книг про республіку» (*Les Six Livres de la Republique*). Гобс у вступі до «Левіафана» (*Leviathan*) пише: *that great LEVIATHAN called a COMMON-WEALTH, or STATE (in Latin CIVITAS)* «цей великий Левіафан називається СПІЛЬНИМ БЛАГОМ чи ДЕРЖАВОЮ (латиною CIVITAS)», і віддає перевагу слову *Common-Wealth*, яке є англійським перекладом латинського *res publica* та яке також використовує Лок. Відтак потрібно ще трохи почекати появи *État* і *State*.

Ален ПОН

Переклад Катерини Новикової
За редакції Сергія Йосипенка

БІБЛІОГРАФІЯ

BOTERO Giovanni, *Della ragion di Stato*, 1589; Turin, UTET, 1948.

CHABOD Federico, «Alcune questioni di terminologia: Stato, nazione, patria nel linguaggio del Cinquecento», in *L'idea dinazione*, Bari, Laterza, 1967.

DELLA CASA Giovanni, *Orazione per esortare la Repubblica Veneta a entrare in lega co' l' Papa e co' l' Re di francia contro l'imperator Carlo Quinto* (1547-1548); *Orazione a Carlo V imperatore per la restituzione della città di Piacenza* (1549-1550), in *Opere volgari di Monsignor della Casa*, Pavie, Pio Andrea Viani, 1592.

GILBERT Félix, *Machiavel et Guichardin. Politique et histoire à Florence au XVIe siècle*, Seuil, 1996.

GUICCIARDINI Francesco, *Dialogo e discorsi del reggimento di Firenze*, Bari, Laterza, 1932; *Dialogue sur la façon de régir Florence*, trad. fr. J.-L. Fournel et

J.-C. Zancarini, in *Écrits politiques*, PUF, 1997.

HEXTER J.H., «Il Principe e "lo stato"», *Studies in the Renaissance*, 4, 1957.

MACHIAVEL Nicolas, *Il Principe*, Rome, Blado, 1532; *Le Prince*, trad. fr. Y. Lévy, Garnier-Flammarion, 1980; trad. fr. T. Ménessier, Hatier, 1999; trad. fr. M. Gaille-Nikodimov, Librairie générale française, Le Livre de Poche, 2000; trad. fr. J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini, avec le texte italien et un commentaire, PUF, 2000.

– *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, Rome, Blado, 1531; Florence, Giunta, 1531; *Discours sur la première décade de Tite-Live*, trad. fr. in *Œuvres complètes*, prés. et annot. E. Barincou, Gallimard, «La Pléiade», 1958; *Œuvres*, trad. fr. C. Bec, Robert Laffont, «Bouquins», 1996.

– *Istorie fiorentine*, Florence, Giunta, 1532; Rome, Blado, 1532; *Histoires florentines*, trad. fr. in *Œuvres complètes*, op. cit., 1958; trad. fr. *Histoire de Florence*, in

Œuvres, op. cit., 1996;

– МАК'ЯВЕЛЛІ Нікколо. Флорентійські хроніки. Державець / Переклад з іт. Анатолія Перепаді. – Харків: Фоліо, 2007.

MANSFIELD Harvey C., «Machiavelli's *Stato* and the Modern State», in *Machiavelli's Virtue*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

PASSERIN D'ENTRÈVES Alexandre, *La Notion de l'État*, Sirey, 1969.

RUBINSTEIN Nicolas, «Notes on the word *stato* in Florence before Machiavelli», in J.G. ROWE et W.H. STOCKDALE (ed.), *Florilegium Historiale*, University of Toronto Press, 1971.

SENELLART Michel, *Machiavélisme et Raison d'État*, PUF, 1987. – *Les Arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Seuil, 1995.

VRIES H. de, *Essai sur la terminologie constitutionnelle chez Machiavel* («Il Principe»), La Haye, 1957.

V. ЧАС ТА ІСТОРІЯ

СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ / ПРОФАНАЦІЯ

іт.	<i>secularizzazione</i>
нім.	<i>Säkularisation, Säkularisierung;</i> <i>Verweltlichung</i>
фр.	<i>sécularisation/profanation</i>

► **BERUF, BILDUNG, BOGOČELOVEČESTVO, DESENGAÑO, DIEU, NEUZEIT, PIETAS, ПРАКСИС, RELIGIO, РОМАНТИЧНИЙ, СОБОРНІСТЬ, STATO, WELT**

Термін «секуляризація» належить до словника канонічного права й походить від прикметника *secularis* (з церковної латини), утвореного від *saeculum*, що означає «світ», «мирське життя». У французькій мові слово *sécularisation* уперше засвідчено 1567 року. Від протиставлення білого («секулярного», що живе серед мирян) та чорного духовенства (підпорядкованого «правилам») слово «секуляризація» було згодом поширене на опозицію між релігійним та профанним світами. Поступово секуляризацію почали розуміти як загальний процес, якого зазнає вся культура в процесі її модернізації. Йдеться про «раціоналізацію», пов'язану з «розчаклуванням світу» (*Entzauberung der Welt*). Цей процес породжує численні реакції, і деякі з цих реакцій, своєю чергою, пропонують такі рішення (лаїчність [фр. *laïcité* «світськість, світський характер [чогось]» – від грецького *λαός* «люди, народ, населення»], секуляризм, «десекуляризація»), що їхнє термінологічне вираження модифікує та збачає сенс початкового протиставлення.

I. СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ У КАНОНІЧНОМУ ПРАВІ ТА «VERWELTLICHUNG»

У Кодексі Юстиніана, датованому приблизно 533 роком, згадується протиставлення між *saeculum* (*a saeculari conversatione recedere* «відхід від мирського способу життя») чи *saeculo renuntiare* «зречення мирського») та *la vita sanctimonialis* «чернецьким життям» (I, 3, 54). До цього загального поділу на тих, хто живе «серед мирян»,

і тих, хто живе «серед кліру», додається ще інше, внутрішнє для церковного світу, розрізнення між статусами звичайного духівництва та ченців. Саме останнє розмежування істотно відображено в канонічному праві, яке розрізняє духівництво «чорне», чи «регулярне» (монахи, що підлягають монастирським «правилам»), та «біле», чи «секулярне». З іншого погляду, всередині церковної сфери, керованої канонічним правом, такі дії, як передання монастирського майна у повну власність «секулярної» церковної інстанції, чи повернення монаха до числа білого духівництва, відрізняються від акту передання церковного майна загалом у суто мирську, лаїчну сферу; останнє позначається словом *profanatio*. «Профанація» священної реальності стосується насамперед проскури, якщо вона стає предметом комерційної операції, котра призводить до «профанації», оскільки є негожою і змішує реєстри сакрального та профанного.

Codex juris canonici [Кодекс канонічного права], у тому вигляді, в якому його було затверджено 1917 року, розуміє під секуляризацією, з одного боку, перехід члена чорного духівництва у стан білого духівництва (в такому разі це просто вихід із затвірництва, який не скасовує даних монахом обітниць) і, з іншого боку, повернення духовної особи зі складу чорного чи білого духівництва до мирського життя (у цьому разі йдеться про повну секуляризацію, яка позбавляє цю особу даних нею обітниць, оскільки вона покидає стан духівництва і повертається до лаїчного життя). У сфері канонічного права секуляризація в жодному разі не передбачає, що статус осіб, привілеї чи майно зазнають трансформації такою мірою, що змінюють свою природу, ставши в строгому сенсі профанними. Така трансформація природи можлива лише за втручання папи, який єдиний має спроможність це зробити як намісник Христа, *sicut Deus in terra* «наче Бог на землі».

Джерелом похідного значення терміна «секуляризація» є Вестфальська угода (1646 року). Наприкінці Тридцятилітньої війни постало питання про передачу майна Католицької Церкви певним протестантським землям. У своїх «Таємних переговорах щодо миру в Мюнстері та Оснабруку» (*Négociations secrètes touchant la paix*

de Münster et d'Osnabrück, t. 1, La Haye, 1725) Жан Леклерк (Jean Le Clerc) так підсумовує ситуацію: «Потрібно скористатися церковним майном, щоб компенсувати збитки тим, хто втратить щось задля любові до миру; не буде більш доречного часу для його відчуження...». Французький посланець герцог де Лонгвіль обрав термін «секуляризація» для опису цієї передачі майна з дипломатичних міркувань: адже у цій справі він мав на меті, з одного боку, не образити католиків, вживаючи вислів з канонічного права, який створював би видимість, що майно, якого вони будуть позбавлені, не змінить своєї природи (а так воно й було – адже не треба було просити втручання папи), а з іншого боку, дати протестантам зрозуміти, що це майно було не лише секуляризованим, а й фактично «профанізованим». При цьому вживання такого терміна, що не передбачав трансформації природи [майна, що відчужувалося], давало зрозуміти лютеранам, що вони також представляють церкву – чого, до речі, герцог аж ніяк не визнавав (на відміну від того, чого потребували євангелістські землі), добре розуміючи, що в цьому разі «секуляризація» означає не що інше, як «профанацію».

Німецькі терміни *Säkularisation* (або *Säkularisierung*) та *Verweltlichung* (буквально «усвітовлення» чи «обмирщення») своїм походженням завдячують саме цій термінологічній неоднозначності переговорів 1646 року, а також численним коментарям, спричиненим цими переговорами. У німецькій мові слово *Säkularisation* стало синонімом антикатолицьких заходів, що передбачали, зокрема, відчуження церковного майна на користь лаїчної сфери. Це значення ще більше утвердилося за часів правління Фридриха II, який побажав «секуляризувати» – тобто «профанувати» – певні монастирі (лист до Вольтера від 24 березня 1767 року та відповідь Вольтера від 5 квітня 1767 року), 1786 року після Люневільського миру та відходу лівого берега Рейну до Франції, а найбільше 1803 року під час великих «секуляризацій», які фактично поклали край Священній Римській Імперії Германської нації. Саме ця подія та реакція на неї перших романтиків знову розширили значення цього терміна, а також певним чином сприяли його внесенню до філософського словника: «секуляризувати» тепер означало боротися проти християнської концепції світу, проти християнських приписів, що панують над земним життям, причому було само собою зрозуміло, що християнство ототожнювалося з католицизмом, тоді як лютеранство сприймалося чи не найпідступнішим чинником цієї секуляризації. Так слово «секуляризація» стало одним із провідних понять романтичної філософії історії.

II. ВІД РОМАНТИЧНОЇ РЕАКЦІЇ ДО ГЕГЕЛЯ ТА МАРКСА: «VERWELTLICHUNG» ТА «SÄKULARISATION»

Праця Айхендорфа «Про наслідки ліквідації територіальної влади єпископів і монастирів у Німеччині», опублікована 1818 року, та есе Новаліса «Європа або християнство» були серед найперших свідчень дуже активної реакції на наслідки того, що їхні автори ставили в провину Просвітництву: розсудлива критика зруйнувала авторитет віри, яка мала спиратися на цьогосвітній ґрунт (земельна власність та політична влада). Тільки за такої умови віра могла відігравати, за посередництвом церковних інституцій, миротворчу та добродійну роль, реалізуючи на землі примирення, що випереджує Спасіння: «секуляризація статків та майна церкви – це лихо, що вразило Німеччину». І все ж романтична реакція не розглядала секуляризацію як процес, що неодмінно завершиться цілковитою дехристиянізацією. Навпаки, ті, хто, як Шлегель та Новаліс, вірили в добродійну роль секретних католицьких товариств, до яких самі належали, розглядали майбутнє Європи в перспективі сходження до нової духовної ери, фінального синтезу історії, розділеної на віки Отця (Одкровення), Сина (Реформація) та Святого Духа (Визволення). Отже, секуляризацію не розглядали як радикальне *Verweltlichung*.

У своїх «Лекціях з історії філософії» (Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Sämtliche Werke*, ed. G. Lasson, Hamburg, Meiner, Bd. 19, 1928, s. 190, 207), Гегель вживає поняття *Verweltlichung* для опису історичного руху від кінця Середніх віків до Французької революції через схоластику та Реформацію: схоластика своєю працею поставила (Католицьку) Церкву в критичну ситуацію, застосувавши раціональні та скінченні поняття до абсолютного змісту, і ця криза набула форми дедалі чіткішого роз'єднання між духовною та поцейбичною (або «мирською») сферою. Далі ж, завдяки критичному ставленню Реформації, що позбавило папство духовного авторитету – після того, як королі утвердили проти нього свою *potestas* «владу» у формі політичної суверенності (особливо в Англії) – модерна доба, що встановлюється водночас із раціональною формою держави, являє собою примирення духовного та цьогосвітнього в понятті свободи. Це поняття реалізує духовний зміст християнства і робить його невід'ємною складовою дійсної реальності. Істина християнства реалізується в модерній державі, яка втілює принцип християнської свободи (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Лекції з філософії історії, 1837], in *Sämtliche Werke*, Bd. 11). Реалізація Духу в історії відбувається разом із з тотальним *Verweltlichung* Церкви.

У своєму листі Гегелю від 22 листопада 1828 року Фюєрбах висловлює намір ще далі продовжувати «реалізацію та *Verweltlichung* ідеалу» аж

до повного розчинення будь-якого теологічного виміру в антропології (Feuerbach *Grundsätze der Philosophie des Zukunft* [Принципи філософії майбутнього], 1843). Одночасно з ним таку ж завищену оцінку Гегелю дає Маркс у «Вступі до критики Гегелевої філософії права» (1843) та славнозвісних «Тезах про Фюєрбаха» (1844, тези IV, VI, VII та VIII). У листі до Руге, написаному у вересні 1843 року, Маркс так описує поточну реформу філософії: «Філософія секуляризувалася (*verweltlicht*), і найразючішим доказом цього є те, що сама філософська свідомість втягнена в муку боротьби не лише зовні, а й усередині» (Marx-Engels Werke, Berlin, Dietz, Bd. 1, 1956, s. 344). Тим часом варто зазначити, що «Вступ до критики Гегелевої філософії права» завершується першим визначенням пролетаріату, яке спирається не на соціологічний чи політекономічний аналіз, а виключно на «месіанську» конструкцію прийдешньої історії, в якій пролетаріат поклонник-ний відіграти роль Христа й спасителя: він є визволителем людства наприкінці історії, якою ми знали її дотепер, тобто пролетаріат є історичним засобом, за допомогою якого людина позбавляється свого відчуження й може повернутися до своєї справжньої природи.

Рихард Роте (Richard Rothe) першим у Німеччині ототожнив *Verweltlichung* Гегеля із терміном *Säkularisation*. У своїй праці *Theologische Ethik* [Теологічна етика] (Wittenberg, Zimmermann, 1845–1848) він успішно розробляє це поняття в рамках загальної історії спасіння та, як і Гегель, вважає, що внесок у «секуляризацію» християнства зробила також Реформація; але, позбавляючись (Католицької) Церкви, християнське життя все ж лишається християнським, вступаючи в політичну та моральну (протестантську) еру, адже рух історії насправді супроводжується постійним відновленням рівноваги: мірою того, як Церква зазнає секуляризації, вона водночас християнізує та «десекуляризує» державу. Церква була тимчасовою формою християнського духу; держава також є нею, оскільки вона зберігає чинність християнської теодицеї, в якій вбачається основа всесвітньої історії (Rothe, *Vorlesung über die Geschichte der Kirche und des christlichen Lebens* [Лекції з історії Церкви та християнського життя], Heidelberg, 1875).

Таким чином, слово *Säkularisation* настільки розширило своє значення, що його можна було – з погляду прогресистського позитивізму кінця XIX ст. – просто ототожнювати з прогресом, як це, наприклад, робить Ж.-М. Гюйо у «Безбожжі майбутнього» (G.-M. Guyau, *L'Irréligion de l'avenir*, Alcan, 1887). Відокремлення Церкви від держави ґрунтується на уявленні, що природною кінцевою метою розвитку історії, що завершується секуляризацією, є лаїцизація суспільного життя, тоді як релігія обмежується приватною сферою, регульованою принципом свободи думки та віросповідання.

Проте саме у XX столітті проблематика секуляризації загострюється найбільше, причому її значний розвиток не можна звести до одних лише реакційних рухів. Не дивно, що якраз у Німеччині – де розділення церкви та держави завершене не повністю, бо залишається загальний обов'язок сплачувати податок на культу – ця проблематика була й залишається предметом постійних дискусій. Хай там як, ця проблематика виходить з того, що однією з очевидних характеристик «модерності» є поступове стирання релігійного обрамлення життя, ролі Церков і релігійної культури загалом.

III. СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ ТА РОЗЧАКЛУВАННЯ СВІТУ ЗА ВЕБЕРОМ

Хоча Макс Вебер й остерігається поширювати свої дослідження на всю всесвітню історію, він характеризує еволюцію західної культури за допомогою поняття раціоналізації (*Rationalisierung*), поєднаного з поняттям генералізації. Раціоналізація, що розпочалася насамперед зі встановлення в монотеїстичній формі релігії, тягне за собою розчаклування (*Entzauberung*) світу, яке насамперед означає відмову від магічних вірувань, що керують поведінкою. Але, з одного боку, Вебер не розглядає раціоналізацію та релігію як завжди антиномічні, навіть навпаки; з іншого ж боку, розчаклування не є синонімом ані раціоналізації, ані секуляризації:

Для оцінки ступеня раціоналізації, що його представляє певна релігія, наявні насамперед два критерії, які, втім, є тісно пов'язаними між собою. Насамперед це ступінь її очищення від *магії*, і далі також ступінь систематичної єдності, що його вона сягнула у стосунках між Богом та світом і, відповідно, також у власних етичних стосунках, в яких вона перебуває зі світом.

Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [1920], I, Tübingen, Siebeck, 1988, s. 512.

Розчаклування та раціоналізація навіть можуть опинитися в опозиції одна до одної:

Для, орієнтована на магічні уявлення, наприклад, часто є суб'єктивно більш цілорациональною, ніж яка-небудь не магічна «релігійна» поведінка, оскільки з розвитком розчаклування світу релігійність просто змушена прийняти більш (суб'єктивно) ірраціональні ставлення до смислів (наприклад, «фанатичні» чи містичні).

Weber M. *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [1913], Tübingen, Siebeck, 1951, s. 433.

Ось чому є помилкою ототожнювати *Entzauberung* та *Rationalization*, як це робить Толкот Парсонс у своєму англійському перекладі «Протестантської етики». Вебер рідко вживає термін «секуляризація» й користується ним завжди дуже

обачно, тож секуляризацію в його розумінні не слід ототожнювати з рушієм всесвітньої історії, витаумаченої під телеологічним кутом зору. Плу-танину тут породжує радше рецепція Веберової думки. Вивчення тенденції модерності провадить його до констатації того, що, попри часткову секуляризацію, попри дедалі більшу раціоналізацію та генералізацію, а також розчаклування, до якого вони часто призводять, релігія (або релігії) не приречена на невідворотну загибель. Щонайбільше ми можемо констатувати глибоку байдужість до істотного змісту релігійної культурної сфери, але не сутінки богів.

IV. УТОЧНЕННЯ ТРЕЛЬЧА ТА СУЧАСНА ТЕОЛОГІЯ

Ернст Трельч твердив, що вирішальним моментом модерної історії є секуляризація держави (яку рухає секуляризація релігійного індивідуалізму й філософськи обґрунтовує англійський утилітаризм та скептицизм), і визнавав, що віра в прогрес, притаманна модерному розумінню історії, є секуляризацією християнської есхатології. Водночас саме він уперше скритикував занадто широку ідентифікацію модерності із секуляризацією. Навпаки, він наголошував на тому, що релігійні змісти опираються будь-якій секуляризації і що релігія не є економічним ідеалом. Не буває секуляризації в широкому сенсі, хіба що такий «секуляризований» зміст сам зазнаватиме власного руху відмови від релігії, подібного до релігійної відмови від світу. Трельч виходить не із соціологічних та статистичних міркувань, які засвідчують, що капіталізм є поширенішим у регіонах, де панував кальвінізм (як це робив Вебер), а зі змісту релігійних доктрин, що визначають інституційні форми (Церква, секта, культ), за посередництвом яких релігія входить у прямий стосунок зі світом. Саме всередині католицької релігії розпочалася своєрідна внутрішня секуляризація, коли схоластика взяла за основу стоїчну теорію природного права, що вилялося у спробу синтезу природної етики та Одрокровення, неначе десять заповідей можна ототожнити із *lex naturale* «природним законом». Утім, Трельч дотримується думки про антагоністичні стосунки між релігією та історією світу, прагнучи зберегти критичний потенціал інституційних форм релігії, котрі найменше пішли на компроміс зі світською сферою.

На ту ж обережність стосовно узагальненої концепції секуляризації нагромаджуємо у Карла Барта («Де ж у світі Божому відкриті вікна в наше соціальне життя?» – Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, in *Gesammelte Vorträge*, München, 1929, s. 36), і надто у Фридриха Гогартена, який у певний спосіб перевертає перспективу: умовою віри для нього є саме те, що світ має стати секулярним. Його турбує очищення віри від її прозелітистського виправдання, що завжди ризикує сповзти в ідеологію. Доведене до краю розчаклування не

бере гору над вірою, яка, за висловом Рудольфа Бульмана, залишається парадоксом, а навпаки, наголошує її чистоту: вона не походить від світу, навіть якщо має заборонити собі бути втечею від світу, і її неможливо звести до антропологічного розуміння опозиції між сакральним та профанним. Секуляризація лишається необхідним елементом віри; але Гогартен запроваджує поняття *секуляризму* (*Säkularismus*) для позначення іманентистського збочення у вигляді надмірної ідеологізації сил цього світу, що нібито можуть забезпечити спасіння на землі (й усе ж це уявлення дуже близьке до того, що прийнято розуміти під «гнозою»).

V. НІМЕЦЬКА ПАРА «VERWELTLICHUNG» — «SÄKULARISATION» І ФРАНЦУЗЬКА «SÉCULARISATION» — «LAÏCITÉ»

Нещодавня дискусія, а саме критика позиції Карла Левіта Гансом Блюменбергом, не додає нічого нового до визначення цього терміна, але говорить дещо про правильність того, що ним позначають. Безумовно, Левіт має рацію, коли показує, наприклад, як Вольтер «секуляризував» поняття Провидіння Боссюе, намагаючись замінити його уявленням про суто іманентний прогрес, і при цьому переносить до секулярної сфери мисленнєві змісти, запозичені цілковито з християнської духовної царини; але з цього не можна зробити безпосередній висновок, що модерна історія є історією секуляризації, чиє теологічне джерело може нарешті очиститися після того, як віра в прогрес розкрила неоднозначність свого походження та своїх ідеологічних застосувань. Блюменберг прагне розкрити іншу, більш емпіричну генеалогію прогресу, шукаючи її в розширенні реальності, яку може опанувати наукова теорія, й у розширенні дієвої наукової методи. Відмова від тлумачення цілісності всесвітньої історії дає змогу уникнути концептуальних утворень, які б залишалися метафоричними.

У німецькій мові пара *Verweltlichung–Säkularisation* збереглася й наразі є стабільною, але її необхідно повсякчас уточнювати залежно від того, чи розглядаємо ми ці терміни в перспективі філософії історії, чи в більш обмежених рамках соціології або конкретного історичного аналізу. Натомість у французькій мові проблема виникає через спроби ототожнення *sécularisation* та *laïcisation*. Справді, лаїчність можна розуміти і як наслідок секуляризації в широкому сенсі, тобто як нормальний результат історичного процесу, що розпочався з добою Просвітництва й реалізується у формуванні сучасної ліберальної держави, і як недосконале розв'язання питання секуляризації, оскільки лаїчність, якщо вона лишається «нейтральною», впливає тільки на соціальний аспект життя, а отже, припускає наявність постійного культурного тертя, бо жодна релігія не терпить обмеження до рангу простої

особистої думки. І навпаки, якщо цю лаїчність розуміти як «інтервенціоністську», тобто якщо держава намагається солідаризуватися з правильною, на її думку, тенденцією історії, вона ризикує зазіхнути на засадничі свободи приватної сфери, змінюючи в такий спосіб природу засадничого конституційного принципу будь-якої республіки. Саме ця дилема й суперечність невпинно підживляють сучасну дискусію.

Марк де ЛОНЕ

Переклав Володимир Артюх
За редакції Олексія Панича

БІБЛІОГРАФІЯ

ALEMBERT Jean d' et DIDEROT Denis, *Encyclopédie*, art. «Sécularisation», 1765, t. 14, p. 883 sq.

BLUMENBERG Hans, *La Légitimité de l'époque moderne* [Die Legitimität der Neuzeit], Frankfurt, Suhrkamp, 1966; trad. fr. M. Sagnol, J.-L. Schlegel et D. Trierweiler, Gallimard, 1999.

GAUCHET Marcel, *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.

GOGARTEN Friedrich, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart, 1953; *Destin et Espoir du monde moderne. La sécularisation comme problème théologique*, trad. fr. J.-M. Hayaux, Casterman, 1970.

LÖWITH Karl, *Meaning in History*, University of Chicago Press, 1949; *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, in Sämtliche Schriften*, vol. 2, Stuttgart, Metzler, 1983.

LÜBBE Hermann, *Säkularisierung. Geschichte eines Ideenpolitischen Begriffs*, Fribourg – München, Alber, 1975.

TROELTSCH Ernst, *L'Historicisme et ses problèmes* [1921], trad. fr. M. de Launay, Paris – Genève, Cerf-Labor et fides, 2005.

– *Protestantisme et Modernité* [Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt], München – Berlin, Oldenburg, 1911, éd. et trad. fr. M. de Launay, Gallimard, 1992.

WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* [Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus], Tübingen, 1905, trad. fr. J. Chavy, Plon, 1964.

ДОДАТКОВА ЛІТЕРАТУРА

BLOCH Oscar et WARTBURG Walther von, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, PUF, 1932, 6e ed. 1975.

Dictionnaire de Trévoux. Dictionnaire universel français et latin, 3 vol. et 1 suppl., Trévoux, Estienne Ganeau, 1704.

FURETIÈRE Antoine, *Dictionnaire universel, contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes, & les termes de toutes les sciences et des arts*, La Haye, Arnout & Renier Leers, 1690, rééd. 1694, 1737, repr. 3 vol., Genève, Slatkine, 1970, et Le Robert, 1978.

Grand Vocabulaire français contenant: 1°. L'explication de chaque mot. 2°. Les lois de l'orthographe et celles de la prosodie. 3°. La Géographie ancienne et moderne. 4°. Des détails raisonnés sur l'économie, le Commerce, la Marine, la Politique, la Jurisprudence civile..., par une Société de gens de lettres, 30 vol., Paris, C. Pankouke, 2e éd., 1767–1774, t. 26, 1773, p. 153 sq. *Nouveau Dictionnaire du voyageur, français-allemand-latin*, 1708, rééd. Genève, Perachon, 1732.

WARTBURG Walther von, *Französisches etymologisches Wörterbuch*, Bâle, Zbinden und Co, 1959.

ТЕПЕРІШНЄ, МИНУЛЕ, МАЙБУТНЄ

гр.	παρόν, παρελθόν, μέλλον
лат.	praesens, praeteritum, futurum
англ.	present, past, future
дан.	praesentisk, nuvaerende, tilkommende
нім.	gegenwärtig, anwesend, Gegenwart/Anwesenheit; vergangen/gewesen; zukünftig
рос.	настоящее, прошлое, будущее
фр.	présent, passé, futur

► TEMPS, та АНГЛІЙСЬКА МОВА, ASPECT, COMBINATOIRE ET CONCEPTUALISATION, СУТНІСТЬ, ESTI, ÊTRE, ІСТОРІЯ, ПАМ'ЯТЬ, МОМЕНТ, TO TI ÈN EINAI

Чи не зумовлений наш спосіб ділити час на минулий, теперішній та майбутній мовними поділами, тобто різницею між декількома системами граматичних часів? Це питання, запозичене у Бенвеніста, може отримати повну відповідь лише через уважний аналіз таких систем, і зокрема, різних способів вираження граматичного виду. Між тим, численні перспективи для дослідження відкривають самі слова, що в різних мовах позначають час та/або граматичні часи. Ретроспективний аналіз грецького потрійного поділу часу, зовсім не самоочевидного на перший погляд, має вивести нас на додаткові внутрішні диференціації в модерних мовах, де минуле і теперішнє подвоюються в німецькій (vergangen/gewesen, Gegenwart/Anwesenheit), а майбутнє – у французькій (futur/avenir).

І. ЧАС І ГРАМАТИЧНИЙ ЧАС

У французькій мові слова *passé, présent, futur* позначають водночас граматичні часи та часові поділи (лат. *tempora*, англ. *tenses*) всередині часу

(лат. *tempus*, англ. *time*), але це не є правилом для всіх мов загалом. Потрійний поділ часу на минулий, теперішній та майбутній, початок якого лише з великими застереженнями можна віднести до Гомера, має місце в дієслівних системах індоєвропейських мов, хоча майбутній час, як похідний від стародавньої форми теперішнього часу зі значенням бажаної дії, є пізнішим утворенням (пор. гр. ὄψομαι – «я хочу побачити», «я збираюся побачити», і звідси «я побачу»; до того ж, у праїндоєвропейській мові це виражалося на-самперед значенням граматичного виду). Будова майбутнього часу в грецькому дієслові позначає розвиток позначень часу, що стали у цій мові важливішими, ніж у праїндоєвропейській (пор. А. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, 1975, р. 38). Лінгвісти часто відзначають з цього приводу «неправильний» приклад німецької мови, де вислів типу «я стану» (*je deviendrai*) набуває вигляду *Ich werde werden* «я стаю ставати». (Щодо неприродної «важкості» висловлювання майбутнього часу в німецькій мові пор. J. Vendryès, *Le Langage*, р. 120, де, зокрема, зазначається: «Це загальна тенденція в мові, яка вживає теперішнє в ролі майбутнього: стародавнє теперішнє служить для передачі майбутнього також у російській, валлійській, гельській у Шотландії та деяких інших мовах»).

Тут ми порушуємо питання, що стосуються природи зв'язку між філософським міркуванням і встановленням граматичних категорій. Чи дозволив Аристотель «категоріям» грецької мови скерувати себе до несвідомого, згідно з настільки ж відомою, наскільки й спірною тезою, обстоюваною Бенвеністом (Benveniste, «*Catégories de pensée et catégories de langue*», в його *Problèmes de linguistique générale*), або ж він, навпаки, встановив їхню наявність у мові як факт, що, по суті, лише підтверджує слушність його аналізу, як раніше стверджували Тределенбург (Tredelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, s. 33) і Brentano (Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, фр. пер. *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, р. 172, 177 та 180)? Цікаво побачити, що ці діаметрально протилежні висновки могли бути виведені з того самого щасливого збігу. Між тим, ця проблема, про яку явно не досить говорити побіжно, виявляється в розмаїтті імен, які даються різним складовим часу – граматичним і фізичним, або ж пережитим на власному досвіді.

Серед проблем, пов'язаних із потрійною граматичною та філософською тематизацією часу, слід вирізнити чинники, що викликають різні способи позначення часу, зокрема, минулого та майбутнього. У чому полягає різниця між німецькими *vergangen* та *gewesen*, *Gegenwart* та *Anwesenheit*? Чому французька мова, говорячи про майбутнє, розрізняє *futur* та *avenir*?

II. ПОТРІЙНИЙ ПОДІЛ ЧАСУ

У § 168 свого «Грецького синтаксису» Жан Умбер описав систему часів у грецькій мові так:

Граматики звикали уявно розділяти тривалість часу на три зони: *минуле*, *теперішнє*, *майбутнє*. Ми уявляємо собі суто *просторовий* образ часу, в якому час постає як нескінченна *лінія*, що простягається праворуч і ліворуч: ліва сторона являє минуле, центральна частина певної довжини є нашим теперішнім, а права сторона продовжується у невизначене майбутнє. Ця абстрактна концепція, що робить час чимось «реалізованим», годиться для греки менше, ніж для будь-якої іншої мови.

Jean Humbert, *Syntaxe grecque*, § 168.

Якщо потрійний поділ часу для греків не є істотно *лінійним* – попри Аристотелеве порівняння часу все ж таки з лінією, – цей поділ з'являється в грецькій античності дуже рано. Про віщуну Калхаса Гомер каже в *Iliadi* (1, 70): ὄς ἦδη τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἔσομενα πρό τ' ἐόντα [у пер. Б. Тена – «Відав усе прозорливий – що є, що було і що буде»; буквально «він бачив суще, і те, що буде існувати, і що раніше існувало»]. Можна зазначити, що порядок перелічення тут не збігається зі звичною послідовністю часів; крім того, йдеться не так про часи, як про те, що вони несуть і що виявляється ними принесеним. Насправді цей вірш розрізняє не власне часи, а сущі (в середині часу), і показово звертається до одного й того ж пасивного дієприкметника у формі середнього роду множини теперішнього часу, ἐόντα, для опису як «теперішнього», так і «минулого». Ці ж вислови у цій самій послідовності зустрічаються й у Гесіода (*Teogonia* 38). У поемі Парменіда *Про природу* (VIII, 5) «є» характеризується як таке, чого οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν «не було й не буде, оскільки є зараз». Достатньо ототожнити буття з буттям зараз, казав Монтень, і при цьому припинити ділити це буття на те, що було, і те, що буде, аби помислити сам час як «необхідно поділений надвоє» – між «тим, чого ще немає» та «тим, чого вже немає»:

Et quant à ces mots: Present, Instant, Maintenant, par lesquels il semble que principalement nous soutenons et fondons l'intelligence du temps, la raison le descouvrant le destruit tout sur le champ: car elle le fend incontinent et le part en futur et en passé, comme le voulant voir necessairement desparty en deux.

Що ж до таких слів, як Теперішність, Хвиля, Нині, на яких, очевидно, головню тримається розуміння часу, то розум, відкриваючи це поняття, одразу нівечить його; бо негайно розколює і ділить час на минувшину і прийдешність, немовби прагнучи бачити його неодмінно розполовиненим.

Монтень, *Проби*, т. 2, с. 296 (пер. А. Перепаді).

♦ Див. вставку 1.

I

Сенс часу

Ось що можна прочитати в «Повному словнику Гомера і Гомеридів» (Hallez-D'Arros Hipp. *Dictionnaire complet d'Homère et des Homérides*, Hachette, 1841):

ὄπισσω: присл. 1) говорячи про місце: «ззаду», «позаду» (...) 2) говорячи про час: «позаду», «після», «потім», «у майбутньому», власне кажучи, це «те, що ще позаду, що неможливо бачити» (...) ἄρα πρόσω καὶ ὄπισσω ὄραν «бачити водночас теперішнє та майбутнє», буквально «речі, які є позаду», себто ті, яких ми ще не можемо сягнути і які прийдуть, себто «майбутнє»; Гомер завжди вживає ὄπισσως «минуле» саме в цьому сенсі; він називає його τὸ ἔμτροθεν «те, що вже проминуло нас»; «тоді як» πρόσω – це речі, які є перед нами, які ми, сказати б, маємо під рукою, τὰ ὑπό χειρά (...)».

πρόσω: присл. 1) говорячи про простір: «спереду», «попереду» (...) 2) говорячи про час: «спереду», «попереду», себто «минуле», а не «майбутнє», відповідно до помилки, яку, як я бачу, поділяють навіть дуже досвідчені люди; це пов'язано з тим, що греки не уявляли собі час як потік, проти течії якого вони плавають [A2]; для них плин часу мав зворотний напрямок; потік, який вони мали перед очима, був тим, який вони проминули (*qui les avaient dépassés*), звідси «минуле» (*le passé*); те, що вони мали позаду себе, було майбутнім; на підтримку цього твердження можна навести численні приклади з Гомера (...).

В архаїчну добу співіснували різні словесні основи, які не становлять «тієї послідовної та повної системи, яку називають дієвідмінами», себто «сукупності тем, кожна з яких виражає певний "час", або спосіб дії, і які виводяться одна з одної за допомоги простих морфологічних засобів» (Chantraine, *Morphologie historique du grec*, § 175). Значення *граматичного виду* грецького дієслова в аористі давало змогу розташувати дію на часовій вісі як минулу, теперішню чи майбутню. Вергілій, здається, добре перегукується з Гомером у своїх *Георгіках* (IV, 393), кажучи про віщуну Протея, який охоплював речі *quae sint, quae fuerint, quae tox ventura trahantur* «які є, які відбулися, які незабаром настануть». Класичний опис того, що *Тимей* Платона називає μέρη χρόνου «частини часу», говорячи про «довічну субстанцію», яка «була, є і буде (ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται)» (37e 3–6), дається у *Фізиці* Аристотеля (книга IV, глава 10), де він звертається до «тепер» τὸ νῦν [субстантивованій прислівник], аби διορίξειν τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον «розрізнити минуле та майбутнє». Нарешті, наприкінці античності, Августин звернув увагу на звичайний потрійний поділ, навіть із ризиком не побачити в ньому нічого, крім прикрої звички, що її часто вживають і нею ж зловживають: *Dicatur etiam: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sicut abutitur consuetudo; dicatur etiam* «Скажемо так: часів є три, минулий, теперішній і майбутній; ця звичка неточна, [але] скажемо так» (в перекладі Ю. Мушака: «Нехай кажуть і далі: "Є три часи: минулий, теперішній і майбутній", – тому що це хибне вже звичайлось» – *Сповідь*, книга XI, частина 20 /фрагмент 26/).

Отож, античність спершу ігнорує, а згодом тематизує й досліджує звичний нам потрійний поділ часу на минуле, теперішнє та майбутнє. Звернутися до генези цього потрійного поділу означає почати все ж з первинної неочевидності, виходячи з якої він був винайдений, і завершити, разом із

Августином, визнанням як прикрого того ефекту очевидності, який, здається, супроводжував цей поділ від пізньоантичної доби й надалі.

III. ДВА МИНУЛИХ: «VERGANGEN» I «GEWESEN»

The past is never dead, it is not even past «Минуле ніколи не вмирає; воно навіть не є минулим» – ця формула Фолкнера, цитована Х. Аренат («Між минулим і майбутнім», с. 14–15; пер. В. Черняка зі змінами) вдало наголошує незвідність минулого до того, що лише «минуло, пройшло, відійшло» (*passé, dépassé, trépassé*) – за висловом Аполлінера. Якщо Декарт міг стверджувати, що той, «хто надто цікавиться справами минулих сторіч, зазвичай сам стає невігласом щодо того, що відбувається за його часу (*lorsqu'on est trop curieux des choses qui se pratiquaient aux siècles passés, on demeure ordinairement fort ignorant de celles qui se pratiquent en celui-ci*)» («Дискурс про метод», частина перша; пер. В. Андрушко, С. Гатальської), історик наполягає, що риси єдності минулого з теперішнім є важливішими за їхнє протиставлення. Приміром, у Марка Блока: «Хоча минуле не визначає теперішнього цілком, без нього теперішнє було б незрозумілим» (Marc Bloch, *L'Étrange Défaite*, p. 187; пор. у нього ж про взаємопроникнення теперішнього й минулого – *Apologie pour l'histoire*, p. 95).

Наскільки минуле є лише минулим, воно позначається німецькою як *vergangen*. Дієприкметник *vergangen* походить від дієслова *vergehen* «проходити, проминати, зникати, припинятися», префікс якого *ver-* позначає зникання чи завершеність дії – саме так, як говорять про час, що він «проминув» (*vergeht*). Однак минуле як таке, що не припинило існувати й зараз, відповідає німецькому *gewesen*. Префікс *ge-*, що вживається для створення пасивного дієприкметника від

деяких дієслів, позначає тут збірність, сукупне з'єднання минулого з теперішнім. Формула Гегеля *Wesen ist, was gewesen ist* [буквально, «сутність є тим, чим є минуле»] не означає, що «сутність» є «тим, що було». Подібний буквальный переклад не має сенсу, враховуючи те, що останні слова «Вчення про буття» в «Науці логіки» визначають сутність як «буття, наскільки воно є тим, що не є тим, чим є, і є тим, чим не є» [ця і наступні цитати з «Науки логіки» подано з французького перекладу першої редакції «Науки логіки» 1812 року, оригінал якої – на відміну від другої редакції 1830–1833 років – є бібліографічною рідкістю]; сутність є тим, у чому збирається буття, але як зосереджене, інтеріоризоване, яке, більше не будучи буттям, все ж не припиняє ним бути; словами самого Гегеля, це «істина буття». Сутність (*Wesen*) не є «буттям [зрозумілим] як чисто-і-просто інтеріоризоване буття (*l'être [entendu] comme cet être purement-et-simplement intériorisé*)», яке є буттям, «з'єднаним із собою у своєму запереченні (*rassemblé avec soi dans sa négation*)», як П.-Ж. Лабар'єр і Г. Ярчик перекладають останню сторінку «Вчення про буття» (Hegel, *Science de la Logique*, t. I, Premier Livre, L'Être, éd. de 1812, trad. fr. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier, 1972, p. 362). Сутнісне розгортається тут через інтерпретацію, подану у квадратних дужках ([*entendu*]), яка блокує самий рух «логічного», що оживлює зсередини предмет Гегелевої думки: йдеться не про буття, «зрозуміле» інакше, ніж воно було раніше, так ніби йшлося лише про різні розуміння того самого терміна, а про буття, яке *перетворює себе* на сутність у своєму власному русі.

На відміну від французької, німецька утворює шляхом дієвідмінювання дієслова «бути» водночас слово «буття» (*sein*) і слово «сутність» (*Wesen*, що входить до складу *ge-wesen*). Гегель не оминає нагоди наголосити на цьому багато разів в «Науці логіки», зокрема, на самому початку «Вчення про сутність»: «[німецька] мова зберегла *Wesen* в дієслові *sein*, у складі дієприкметника минулого часу *gewesen*; адже сутність є минулим буттям, але *минулим позачасово*» (видання 1812 р., курсив авторів фр. статті). У цьому місці Гегель відаляє *gewesen* від *vergangen*, себто від того, що цілком минуло, і наближає його до *Wesen*, яке він розуміє як минуле, відірване від свого часового виміру, тобто розглянуте, сказати б, *sub specie aeternitatis* «з погляду вічності».

Шеллінг, розмірковуючи на свій манер над стосунком *gewesen/Wesen*, шкодує про те, що «в німецькій мові стародавнє дієслово *wesen* вийшло з обігу (воно зустрічається лише в минулому часі – у формі *gewesen*)» (*in der deutschen Sprache das alte Verbum Wesen außer Gebrauch gekommen wäre [es findet sich nur noch in der vergangenen Zeit – in der Form gewesen]*) («Філософія одкровення», лекція 10). До цього ж питання звертався і Гайдеггер:

Я розумію те, що було і не припиняло бути (*das Gewesene*), наступним чином: як гірський масив (*das*

Gebirge) є сукупністю гір, так само і те, що є-бувшим, є тим, що з'єднує буття у його розгортанні.

Уточнення, зроблене Гайдеггером на десятому семінарі по Канту в Серизі у 1955 році [з фр. пер.]. Пор. *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. fr. A. Becker et G. Granel, PUF, 1973, p. 30, та *Être et Temps*, trad. fr. F. Vezin, Gallimard, 1986, p. 574, note à la p. 326.

До цих міркувань щодо властивостей німецької мови додаються численні роздуми щодо спадщини греків. Те, наскільки істиність визначає розуміння греками знання як істотно ретроспективного, й наскільки минуле є далеким від того, аби просто геть зникнути, западаючи в небуття того, що було й більше не є, показує не лише Платонова анамнеза чи, приміром, наголос на міфічному минулому, а й навіть грецьке слово на позначення знання *oïda* (**Ῥοῖδα*) «побачене», «звідане», однокореневе з латинським *video* й німецьким *wissen* – як про це, ще до Гайдеггера (*Chemins...*, trad. fr., p. 178), нагадав Шеллінг (SW XII 454 = *Philosophie de la mythologie*, trad. fr., p. 301): «перфект побаченого є теперішнім часом знання» (пор. також E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v., p. 688). Загадка конституювання знання в часі, яку певним чином відтворює генеалогія філософії починаючи з відчуття, запропонована Аристотелем на початку першої книги *Метафізики*, доходить кульмінації у винайденому Аристотелем вислові *τὸ τί ἦν εἶναι* «чимбутність, те-чим-було-і-є-“бути”», лат. *quod quid erat esse, quidditas*. Коментар до значення цього «дивного» Аристотелевого вислову та його можливої передісторії (Антисфен, Солон) знаходимо у П. Обенка (P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 457–472); так само на с. 469 стверджується: «Саме (...) ця ідея, настільки глибоко грецька, за якою кожен погляд є істотно ретроспективним, може, здається, пояснити *τὸ τί ἦν εἶναι*» [тобто пояснити обрану Аристотелем форму імперфекта, з його специфічним часовим значенням – див. *ΤΟ ΤΙ ἜΝ ΕΙΝΑΙ*]. Словник Аристотелевої онтології, відтак, виявляється проясненим через його зв'язок з трагедією; але крім того, можна згадати про *imparfait de découverte* «імперфект розкриття» граматики (J. Humbert, *Syntaxe grecque*, § 180, Rem.), на який також посилається П. Обенк.

IV. ДВА ТЕПЕРІШНІХ: «GEGENWART» І «ANWESENHEIT»

З погляду граматики, теперішній час у різних європейських мовах не є однозначною категорією. Зокрема, в англійській існує граматична форма «теперішнього тривалого» часу, яка позначає процес, що триває саме тепер. Декартове *cogito, ergo sum* загалом перекладається англійською як *I think, and therefore I am*, але безумовно може бути перекладене і як *I am thinking, and therefore I am* – варіант, в якому краще виявлено, що існування є не дедуктивним висновком думки, а тим, що присутнє в самому акті

cogitatio: cogito = *sum cogitans* «мислю = є тим, що мислити». Це тим доречніше, що форма теперішнього тривалого часу в дійсному способі утворюється в англійській мові саме за допомоги *дієприкметника теперішнього часу* [тобто англійське *thinking* як форма дієслова *think* є граматично тотожним латинсько-мю *cogitans* як формі дієслова *cogito*].

У французькій мові поняття «теперішнього», *présent*, відзначається такою ж багатою й загадковою полісемією, як і німецьке *Gegenwart* «теперішній час; присутність; сучасність». Слово *présent* позначає (а) час, коли щось трапляється; (б) те, в *присутності чого* ми перебуваємо (пор. нім. *Anwesenheit* «перебування, присутність, наявність») (в) те, свідками чого ми є, і навіть те, що дається нам зараз, або ж те, що ми наразі сприймаємо – в тому сенсі, в якому чуттєвість глибоко визначена, як у Канта, як здатність сприймати дане, або в тому, в якому феномен феноменології є тим, що дається нам для сприйняття у своїй даності (*Gegebenheit* Гусерля).

Німецьке *Gegenwart*, на перший погляд, видається таким, що позначає настанову «очікування (-wart) навпроти (*gegen-*)», тобто настанову твердою очікування того, що йде назустріч. «Словник» братів Грім тому й вбачає в ньому «незбагненну суперечність», себто присутність того, що лише очікується, напруження вбік того, що це слово позначає; принаймні тут не слід вбачати іманентного «умайбутнення» (*futurition*) всього теперішнього. З іншого боку, це ж саме *Gegenwart* передбачає такі стосунки минулого та теперішнього, які є радше *протистоянням* (*adversité*), ніж власне *безперервністю* (*continuité*). Теперішнє є не стільки тим, що продовжує минуле у мирному й невинному плінні часу, скільки тим, що намагається протистояти минулому й відірватися від нього у багатонадійній перервності (*discontinuité*), що її утворено подібним розривом. У «генеалогії часу», яку Шеллінг запропонував у своєму творі *Weltalter* [Віки Всесвіту, 1811], він вочевидь розуміє *Gegenwart* в усій його автентичності, виходячи з *Gegensatz, Entgegensetzung* «протилежності, супротивності»: *Der Mensch, der sich seiner Vergangenheit nicht entgegensetzen fähig ist, hat keine, oder vielmehr er kommt nie aus ihr heraus, lebt beständig in ihr* «Людина, що неспроможна протистояти своєму власному минулому, не має чи радше ніколи не дійде життя, яке постійно тривало б у ній» (Schelling, *Weltalter*, s. 11). Отож теперішнє здобувається не інакше як у живому й конфліктному антагонізмі з минулим, за межами всякого пассеїзму [пристрасті до минулого], що не дозволяє минулому ставати власне минулим. І навпаки, майбутнє (фр. *avenir*) для так зрозумілого теперішнього має настати, є таким, що настає (фр. *avenant*).

Проте теперішнє та його присутність позначаються також німецьким *Anwesenheit*, що несе в собі

неявну гармонію буття та часу. Як сформований цей термін? Згідно з Жаном Бофре, Гайдеггер «одного разу» зауважив,

... що Платонова й Аристотелева назва буття, *οὐσία*, яка в повсякденній мові означала також майно селянина, в цьому сенсі прямо співвідноситься з німецьким *Anwesen*, але, з іншого боку, є не ближчою до середнього роду *Anwesen*, ніж до жіночого роду *Anwesenheit*, де флексія = *heit*, сказати б, доводить до сяяння те, що в *Anwesen* все ще залишається неясним. Отож, *Anwesenheit* – це чисте сяяння *Anwesen*. Та з іншого боку, *Anwesenheit* є синонімом *Gegenwart*, і тому говорить також: те, що сяє, як його відбиває грецьке слово на позначення буття (*οὐσία*, як афераза *παρούσία*) [афераза – випадіння в слові початкового звука; тут вжито радше метафорично; *παρούσία* – «присутність, наявність»], істотно перебуває в теперішньому.

Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, IV, p. 90.

Вказане самим словом *Anwesenheit* взаємопроникнення тієї складової теперішнього, що визначається на прогивагу минулому чи майбутньому, і тієї його складової, що є присутністю на прогивагу відсутності, призвело у Гайдеггера до унаочнення узгодження часів усередині теперішнього часу, що обертає традиційне підпорядкування часу та *nunc fluens* («"тепер", що плине») вічності як *nunc stans* («"тепер", що [довічно] триває»). При цьому «минуле й майбутнє з'єднуються чи радше відповідають одне одному, зовсім не так, як це позначає прислівник "послідовно" (*successivement*)». Ж. Бофре продовжує (там само, IV, p. 91): «Теперішнє, минуле та майбутнє, замість формувати послідовність, радше є *ек-статично* сучасними (*sont bien plutôt ek-statiquement contemporains*) всередині світу, чіє теперішнє є не моментом, що минає, а поширюється настільки ж далеко, як поширюється майбутнє, що відповідає минулому (...)».

Німецьке *Gegenwart*, позначаючи теперішнє, показує іманентне теперішньому «умайбутнення» (*futurition*). Таким чином, теперішнє тягнеться вбік майбутнього, яке натомість висвітлює теперішнє. Буття людської істоти може висловити себе в теперішньому часі лише тому, що воно висвітлює себе як буття-смертним того, хто каже «я є». І все ж німецьке *ich bin* «я є» не є перекладом картезіанського *ego sum* (= *ich bin vorhanden* «я є наявним»), я є раніше існуючим, так само як і шматочок воску, що ви його бачите перед собою), а відповідає радше латинському *sum moribundus* «я є смертним» (GA 20, p. 437–438). Так у Гайдеггера час, виходячи з теперішнього, темпоралізує себе – чи радше дозріває до такої темпоралізації.

◆ Див. вставку 2.

◆ Див. вставку А.

2

«Praesentisk» / «nuvaerende»: теперішнє в данській мові К'єркегора

У данській мові *praesentisk* є неологізмом, вочевидь винайденим К'єркегором; звичними термінами є *nuvaerende* «те, що є тепер» чи *naervaerende* «те, що є близько, поряд, що є дійсно». *Praesentisk* стосується присутності «я»: *sig selv praesentisk* («Або-або», том 3, с. 209) на противгу відсутності (*Fravaerelse*). Повна присутність «я» визначається як «буття сьогодні», як виключення нещастя: «Бог милостивий, який довічно каже: сьогодні (*idag*)» (*Дії ланів і птахи повітря*, том 16, с. 325) [всі цитати з К'єркегора даються з фр. пер., всі назви творів – у перекладі з оригіналу]. Тут відсутність минулого та майбутнього означає досконалість, теперішнє (*praesentes dii*) й «сильне опертя» (*kraftige Bistand*) (*Поняття жаху*, том 7, с. 186).

У творі «Найнещасніший» (*Den Ulykkeligste*, 1843, том 3, с. 203–215) автор, що ховається за псевдонімом, пропонує казку (близьку до «Мисливця Гракха» Кафки), яка продовжує з позицій прожитої часовості Гегелів аналіз нещасної свідомості. «Феноменологія духу» описує нещастя роздвоєної (*entzweit*) свідомості, яка є зовні самої себе, бо живе в розділенні поза горизонтом єдності, позначена подвоєнням (*Verdoppelung*) без можливості поєднання. Це свідомість, що живиться палким благоговінням (*Andacht*), ностальгією (*Sehnsucht*), ніколи не задоволеною пристрастю без присутності (*ohne Erfüllung und Gegenwart*). Аби конкретно дослідити форми позбавленості себе самого (*sig selv fravaerende*), К'єркегор аналізує цю свідомість, яка, згідно з Гегелем, має свою сутність, зміст власного життя, зовні себе, в термінах часовості. Це призводить його до протиставлення теперішнього минулому та майбутньому, плюсквамперфекту й попередньому майбутньому (*futurum exactum*, фр. *futur antérieur*), в яких зовсім немає присутності. Звідси опис індивідуальностей, яких зробили нещасними спогади чи сподівання. І все ж позбавленість себе самої у людини сподівання є «більш щасливою оманю» (том 3, с. 210), ніж у людини, яка розчарована спогадами. Для першої існує майбутнє, нескінченність можливого, тоді як друга повертається до минулого, в якому вже немає нічого теперішнього. Проте «найнещаснішим» є той, хто живе двома нещастями водночас. Коли ці дві пристрасті суперечать одна одній, виникає театр неспроможності, який полягає в тому, що «часу немає ні на що (*slet ingen Tid*)» (р. 212).

Цьому протиставляється «повторення, серйозність реальності та існування», повторення, що «становить інтерес для метафізики, й водночас інтерес, щодо якого метафізика зазнає невдачі» («Повторення», том 5, с. 5 та 21).

Привілей теперішнього означає, що справжнє життя є в миті, а не в стані. Хоч би якими були форми життя, екзистенційні етапи, смисл дається щомиті в самій події, яку ми приймаємо (*pådrage*). Тут цінними є і радість, і відчай, і жах, і спокій, «кожна мить» (*ethvert Øjeblik*) є «дійсною» (*virkelig*) лише в теперішньому (*naervaerende Tid*) «ставлення до себе» (*Forholdet til sig selv*) (*Хвороба до смерті*, том 16, с. 175). Як показує текст «Щоденника за 1847–1848 рр.» (3 *наперів* досі живущого, VIII A 305), момент *praesentisk* є вчинком свободи, і тому він не тяжіє до майбутнього (див. EVIGHED).

Жак КОАЕТ

A

«Теперішнє», «нинішнє», «настоящее»

В українській та російській мовах також існує по декілька термінів на позначення трьох загальноєвропейських часових рубрикацій: пор. «минуле/колишнє» – «прошлое/бывшее»; «майбутнє/прийдешнє» – «будущее/грядущее». Проте найбільший світоглядний потенціал, гідний філософської уваги, вміщає, як видається, найбільш узвичаєне російське слово для позначення теперішнього часу: «настоящее». Українська мова не має відповідника, збігаючись із російською мовою в інших визначеннях того ж самого часового проміжку (пор. «теперішнє/нинішнє» – «теперешнее/нынешнее»). А російське «настоящее» видається унікальним і на тлі основних західноєвропейських мов, бо унікальне особливу «справжність теперішнього» у такий неповторний спосіб, яким, здається, мав би добре натішитися К'єркегор (див. вставку 2). Не випадково у низках підказаних словниками можливих перекладів російського слова «настоящее» найпоширенішими західноєвропейськими мовами у значеннях «теперішнє» та «справжнє» немає жодного лексичного збігу: пор. англ. *present* – фр. *présent* – нім. *gegenwärtig, jetztig* – іт. *presente* – ісп. *presente* / англ. *real, genuine, true, authentic* – фр. *véritable, vrai, authentique* – нім. *wahr, wirklich, echt* – іт. *vero, autentico, genuino* – ісп. *verdadero, auténtico, genuino*.

Певну аналогію цій семантичній сполуці – російському слову «настоящее» – можна було б знайти хіба в низці однокореневих слів, утворених від основи зі значенням «дій»: пор. англ. *actual*, фр. *actuel*, іт. *attuale*, ісп. *actual* – які всі поєднують вказування водночас на «фактичне» та «поточне». Однак жодне з цих слів не претендує бути основним позначенням теперішнього часу, причому й у світоглядному, й у граматичному вимірі – як це робить «настоящее» в російській мові.

Таким чином, сама будова російської мови вирізняє теперішній час як, сказати б, «єдино справжній» – тим самим, за контрастом, відмовляючи в цьому статусі минулому та майбутньому. Це водночас не виключає можливості різноманітних мовних обігрувань подібної двозначності: приміром, особливо наголошуючи справжність якогось конкретного виміру теперішнього в позірній тавтології «настоящее настоящее» або ж, навпаки, акцентуючи несправжність якогось іншого виміру теперішнього в позірному оксюмороні «ненастоящее настоящее».

Як видається, російськомовна філософія часу, як радянської, так і пострадянської доби, досі ще жодного разу не зверталася до концептуального осмислення цього рідкісного мовного ресурсу. Чи є і чи з'явиться колись потреба в подібному осмисленні – питання наразі залишається відкритим.

Олексій ПАНИЧ

V. МАЙБУТНЄ І ПРИЙДЕШНЄ («FUTUR» ТА «AVENIR»)

Етимологічно французьке *futur*, що походить від латинського *futurus* «майбутній; той, що буде» [дієприкметник майбутнього часу від *esse* «існувати»], пов'язане з французьким *fus* [форма простого минулого часу від *être* «існувати»] й латинським *fui* [перфект дійсного способу від *esse*]. Від його індоєвропейського кореня **bhū* «рости» походять також грецьке *φύω* «породжувати, народжувати; рости; ростити, вирощувати» (звідси *φύσις*; див. ПРИРОДА; пор. Аристотель, *Метафізика*, 1014b 16–17), німецьке *bin* та англійське *be* (пор. J. Picoche, *Dictionnaire étymologique du français*, р. 314). Загалом, як ми вже згадували, граматична категорія майбутнього формується пізніше за інші. У деяких мовах (німецькій, російській) майбутнє охочіше виражається як близьке майбутнє з відтінком бажаності (замість «я піду» – «я збираюся / я хотів би піти»). У сучасній греці майбутнє формується завжди додаванню перед дійсним способом теперішнього часу *θα* – скорочення від *θέλω* *vá* «хочу, щоб...» (A. Meillet, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, р. 339). В англійській мові, яка не має парадигми майбутнього в своїй дієслівній морфології, висловлювання майбутнього супроводжується різними модальними нюансами, які вирізняють *shall* та *will*. У французькій мові особні морфемі майбутнього часу запозичуються з теперішнього часу дійсного способу дієслова *avoir* «мати»: приміром, *chanter-ai* «співатиму» [де *ai* – перша особа дійсного способу теперішнього часу від *avoir*] походить від *cantaraio* і *cantare habeo* «маю [перспективу] співати» (G. Moignet, *Grammaire de l'ancien français*, р. 67). Згідно з іншим джерелом (D. Maingueneau, *Précis de grammaire*, р. 144), у мові існує «засаднича асиметрія між минулим та майбутнім: майбутнє є проекцією теперішнього, воно докорінно модальне (...), тоді як минуле, що вже завершилося, позначене виміром дійсності. Майбутнє ж завжди підтримується волінням суб'єктів, їхнім сподіванням, страхами тощо». Коли в старофранцузькій мові дієслово *voloir* «воліти» стало подеколи позначати майбутнє замість теперішнього, це також супроводжувалося модальним відтінком через семантику перспективи, як-от у «Тристані в прозі» (*Tristan en prose*), 216, 15: *Et li*

rois (...), quant il entent ceste parole, il descent et s'en vet a la fosse, car il vouldra veoir qui cil est qui dedenz gist «І король (...), коли він почув ці слова, спустився [з коня на землю] і зійшов у рів, бо волів побачити, хто це той, що там лежить» (пор. G. Moignet, *Grammaire de l'ancien français*, р. 260). Додамо до цього, що нині граматики вирізняють у майбутньому часі форму, яка раніше називалася «умовною» [*conditionnel*; пор. граматичний «умовний спосіб»], під назвою *futur II*, що має те саме модальне значення. У своїй основі майбутнє не є первинним граматичним часом.

Французьке *avenir*, німецьке *Zukunft* і данське *tilkommende* сходяться на тому, що майбутнє є *прийдешнім*: *avenir* – це *à venir* «має прийти», а *Zukunft* походить від *kommen* «приходити». Проте французька володіє двома термінами, *futur/avenir*, тоді як у німецькій мові *Futurum* стосується лише граматичної категорії часу дієслів. *Futur* та *avenir* – не синоніми, а, навпаки, у певному сенсі антиподи в плані модальності: *futur* позначає власне те, що буде, а *avenir* – те, що може бути. Отже, у цьому сенсі *futur* – це позбавлення *avenir*, якщо розуміти останнє як таке, що приходить як очікуване від теперішнього, а не як таке, що неочікувано приходить у теперішнє. Таким чином, *avenir* вирізняється від *futur* як можливе від реального.

У принципі можливо, що розуміння дієслівної системи на основі потрійного поділу на минуле, теперішнє та майбутнє буде визнано застарілим, оскільки граматики тяжіють сьогодні до розгляду як *видових* тих значень, які ще нещодавно хибно розцінювалися як *часові*.

Цей короткий огляд показує певну гомогенність дієслівних систем індоєвропейських мов (навіть попри те, що інфінітив майбутнього часу, приміром, майже не поширився за межі античної греки), але також показує примітну гетерогенність різних виразів на позначення часу (нім. *Zeiten* та *Tempora*) у розглянутих нами мовах. Щоразу така система вибудовується як певне розділення реальності, але це розділення (яке, між іншим, етимологічно присутнє в самому французькому *temps*, як і в німецькому *Zeit* [див. TEMPS]) рідко коли буває однаковим.

Видається, що зусилля сучасної феноменології спрямовані на нове осягнення єдиного джерела,

яке ховається за розглянутим нами потрійним поділом, намагаючись його усвідомити й навіть прагнучи його точного обґрунтування: або, разом з Гусерлем, через полюс «я», що випромінює своє «живе теперішнє», його ретенсії та протенсії [Retention, Protention – терміни Гусерля, що позначають, відповідно, утримання у свідомості минулого й очікування майбутнього моменту сприйняття], або, разом із Гайдеггером, через одночасність екстазів. Здається, саме це запровадило автора «Буття і часу» до нового винайдення потрійного поділу на минуле, теперішнє та майбутнє як потрійної повноти чи потрійної втечі – навіть там, де цей поділ не дається як такий, як от у потрійному синтезі «Трансцендентальної дедукції» в «Критиці чистого розуму» (Apprehension, Reproduktion, Rekognition – «схоплення [у І. Бурковського «апрегензія»], відтворення, розпізнавання [«Критика чистого розуму» А 125]), або ж у Ніцшевому потрійному поділі історії на антикварну, монументальну та критичну.

Паскаль ДАВІД

Переклад Олексія Панича
За редакції Сергія Йосипенка

БІБЛІОГРАФІЯ

- ARENDDT Hannah, *Between Past and Future*, New York, Penguin Books, 1961; *La Crise de la culture*, trad. fr. P. Lévy (dir.), Gallimard, 1972.
- AUBENQUE Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1962.
- BEAUFRET Jean, *Dialogue avec Heidegger*, t. 4, Minuit, 1985.
- BENVENISTE Émile, *Problèmes de linguistique générale*, t. 1, Gallimard, 1966.
- BLOCH Marc, *L'Étrange Défaite*, Gallimard, 1990.
– *Apologie pour l'histoire*, 1949, rééd. Armand Colin, 1993.
- BRENTANO Franz, *De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote*, trad. fr. P. David, Vrin, 1992.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Science de la Logique* [édition de 1812], trad. fr. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, 3 tomes, Aubier, respectivement 1972, 1976, 1981.
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, trad. fr. F. Veizin, Gallimard, 1986.
– *Chemins qui ne mènent nulle part*, 1962, rééd. Gallimard, 1980.
- SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von, *Les Âges du monde*, trad. fr. P. David, PUF, 1992.
– *Philosophie de la mythologie*, trad. fr. A. Pernet, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

TREDELENBURG Adolf, *Geschichte der Kategorienlehre*, Berlin, Verlag von Bethke, 1846, rééd. Olms, Hildesheim – New York, 1979.

VENDRYÈS Joseph, *Le Langage*, Renaissance du livre – Albin Michel, 1968.

АРЕНДТ Ханна. *Між минулим і майбутнім*. – К.: Дух і літера, 2002.

ДЕКАРТ Рене. *Міркування про метод, щоб правильно спрямувати свій розум і відшукувувати істину в науках* / пер. В. Андрушко, С. Гатальської, – К.: Тандем, 2001.

КАНТ Іммануїл. *Критика чистого розуму* / пер. І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2000.

МОНТЕНЬ Мішель. *Проби*, книга II / пер. А. Перепаді. – К.: Дух і літера, 2006.

СВЯТИЙ АВГУСТИН. *Сповідь* / пер. Ю. Мушака. – К.: Основи, 2008.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

- BOISACQ Émile, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg-Paris, Winter-Klincksieck, 1938.
- CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.
- GRIMM Jacob et Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1854, Nachdruck, München, Deutscher Taschenbuch, 1984.
- HUMBERT Jean, *Syntaxe grecque*, Klincksieck, 1945.
- MEILLET Antoine, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Klincksieck, 1965, 8 e éd., 1975.
- MAINGUENEAU Dominique, *Précis de grammaire*, Dunod, 1981, 2 e éd., 1994.
- MOIGNET Gérard, *Grammaire de l'ancien français*, Klincksieck, 1979.
- PICOCHE Jacqueline, *Dictionnaire étymologique de l'ancien français*, Le Robert, «Les Usuels du Robert», 1983, rééd. 2002.

BILDUNG, KULTUR, ZIVILISATION

нім. – укр. формування, освіта, виховання; культура, цивілізація

гр.	παιδεία
лат.	cultura
рос.	образование, формирование, воспитание; культура, цивилизация
фр.	culture, position, éducation, formation, libération des préjugés, raffinement des mœurs, civilisation

► **CULTURE, та AUFHEBEN, BEHAVIOUR, BILD, CIVILTÀ, CONCEPTO, IMAGE, IMAGINATION, СВІТАО, МОРАЛЬ, PERFECTIBILITÉ, НАРОД, ПЛАСТИЧНІСТЬ, ПРАКСИС, STRUCTURE**

Термін Bildung, безумовно, належить до тих, чий переклад видається найменш певним. Він може позначати фізичну красу, інтелектуальне формування, проникнення божественного в людську душу, соціалізацію людини; він також невпинно акцентує паралель між грецькою та німецькою культурою. Складність полягає ще й у постійній присутності вторинних сенсів, які не усуваються з вибором первинного сенсу слова, а завжди відчуваються на другому плані. Крім того, можна говорити про напруження між терміном Bildung і терміном Kultur, який розвинувся від доби Просвітництва для позначення прогресу звичаїв (mœurs) завдяки цивілізації, а згодом набув значення органічної цілості певної соціальної групи. Терміни Bildung, Kultur і Zivilisation можуть також визначатися у різні способи один через одного, причому найскладнішим для вираження серед цих трьох залишається саме Bildung. Таким чином, Bildung, розташовуючись між універсальністю нації чи знання та безпосередньою одиничністю (singularité immédiate), позначає в германському контексті момент своєрідності (particularité), який і пояснює принципову вкоріненість цього терміна у двох головних царинах – мові та мистецтві. Проте ця своєрідність Bildung встановлюється лише через визнання його відмінності. Німецьке поняття Bildung містить у собі момент непереданості, з яким стикається кожний, хто намагається підійти до цього терміна ззовні.

I. ПИТАННЯ ХОЛІЗМУ

Під «культурою» залежно від контексту чи доби можна розуміти певну кількість історичних, літературних, художніх, музичних та мовних знань, які відрізняють тих, хто ними володіє, від тих, хто у них не обізнаний, і в такий спосіб слугують ознакою належності особи до певної суспільної групи.

Натомість німецьке визначення Bildung передбачає насамперед актуалізацію людської здатності до вдосконалення. У цьому сенсі Bildung не може звестися до жодного визначеного змісту. Коли Гумбольдт посилається на греків і закликає наслідувати їх, це робиться насамперед задля того, щоб встановити парадигму на основі принципів самовизначення й саморегуляції, які посідали центральне місце в грецькій культурі. У багатьох аспектах це послання на греків можна замінити чимось іншим. У теорії Bildung, як її визначає Гумбольдт, ідеться не про нагромадження об'єктивних знань, а про визнання розриву між примноженням дрібних галузей знання та моральним прогресом людства. Ідеться про перегляд позитивних наук, аби підкорити їх руссоїстському імперативу морального прогресу. Мистецтво, зводячи зовнішню реальність до витворів уяви (*Einbildungskraft*), є способом розвитку Bildung, співзвучним тому самовизначенню, яке й ставить предмет Bildung у центр сприйнятого світу. Воно зводить невизначену множинність явищ до невеликої кількості символічних елементів, що відсилають до нескінченності. Проте це самостворення автономної індивідуальності може сповна реалізуватися лише за посередництва мови, яка краще за мистецтво забезпечує символічний стосунок зі світом і дає змогу привласнення його як предмета. Втім, через мову ми переходимо від окремої людської індивідуальності до суспільної групи, в особливостях якої може проявитися певне ставлення до світу. Виражаючи прагнення індивіда до універсальності, Bildung позначає водночас і відмінність, оскільки способи привласнення й висловлення світу в мові не є тотожними.

Багатою вражають теологічні виміри теорії, що перетворює людину, як її постулює динамізм Bildung, на справжню монаду. Тому слід погодитися, що Bildung є виразом холістського виміру німецької культури, виразниками якого є, зокрема, Макс Вебер, що говорить у своїй «Соціології релігій» про *Einheitskultur* «єдину культуру/культуру єдності», та Ернст Трельч, який у своїй праці «Історизм та його проблеми» (*Der Historismus und seine Probleme*) жадає *Kultursynthese* «культурного синтезу/синтезу культури». Розвивати теорію Bildung означає постулювати збіг одиничного та універсального в тій динаміці, що є історією, побаченою під німецьким кутом зору. Рівень загальності, якого сягає термін, що відтепер буде пов'язуватися з тотальністю всіх моментів інтелектуальної традиції, викликає певну недовіру. Bildung тяжіє до того, щоб стати не так зловісною ідеологією, як порожнім місцем для дискурсу, певним *coincidentia oppositorum* [збігом протилежностей], чие постульоване існування уможливає підтримання дискурсу щодо особливості суб'єкта й цілісності групи. Безумовно, Bildung є найбільш неперекладним саме у цій функції наріжного каменя чи сполучної тканини концептуальних блоків.

Було б дещо абсурдним проголошувати, що слово, яке позначає набуття теоретичних чи практич-

них знань, неможливо перекласти [французькою], якби воно не набувало чіткої ідентифікаційної функції. Адже ідею взаємозв'язку мови та людського розуміння, неовб'язного посередництва мови у символічному привласненні світу, зустрічаємо й у французькій лінгвістичній думці XVIII століття, де можна згадати Кондильяка або ж його послідовників з кола «Ідеологів»¹, яке часто відвідував Гумбольдт під час перебування в Парижі й навернення до лінгвістики. Отже, до певної міри слово *Bildung* було від початку позначене довірливим прагненням неперекаданості. Тому визначити слово *Bildung* як ознаку холізму, притаманного німецькій культурі, означає некритично визнати певну форму інтелектуального самосприйняття й задекларовану відстань, що передбачає можливість вивчати це самосприйняття лише зсередини. Питання перекаданості чи неперекаданості *Bildung*, зрештою, неминуче впирається у довірливий вибір інтелектуального розташування всередині чи зовні того дискурсу, який це слово структурує.

II. ОБРАЗ БОГА В ЛЮДСЬКОМУ СТАНОВЛЕННІ

А. Лексичні позначки

Етимологічний словник Фридриха Ключе уточнює, що термін *Bildung* (старовісхонімецьке *bildunga*), який походить від *Bild* «образ», позначає насамперед створення, виготовлення, формування. Перехід до ідеї інтелектуального формування та освіти відбувся, напевно, завдяки містичному слововжитку, в якому *inbilden* означало набуття уявного образу, що зумовлювалося спорідненістю *Bildung* та *Einbildung* «виображення, уяви». Містика пізнього середньовіччя, на зразок пієтизму, вважала, що Бог відбиває в людині свій образ (*sich einbildet*). Йоган Кристоф Аделунг у своєму словнику 1793 року визнав за терміном *Bild* три головних значення: форма речі, репрезентація речі, й нарешті, особа чи річ, розглянуті з погляду їхньої позірної форми (зокрема, людину можна позначити терміном *Mannsbild* «людський образ»). Дієслово *bilden* означає надання чомусь форми, але також відтворення форми речі (сенс, який усталився, зокрема, у вислові *bildende Künste* «образотворчі мистецтва» – див. вставку 2 у статті ART). Субстантив *Bildung*, відтак, означає водночас акт надання форми та саму форму, зокрема, форму людської подоби. Словник Теодора Гайнсіуса (1818), відтворюючи ці два значення, додає ще значення стану, в якому перебуває окультурена людина, а також здатність душі формувати з окремих образів, створених силою виображення (*Einbildungskraft*), нове ціле, яке раніше не існувало. Брати Грім у своєму словнику 1860 року зазначають, що слово *Bildung* є особливістю німецької мови та що в інших германських мовах воно або не зустрічається, або існує як запозичення з німецької. Тривалий час це слово позначало

образ, *imago*, а також, у ширшому сенсі, форму (*Gestalt*). Саме в цьому сенсі вживав слово *Bildung* Еткульман, коли писав, що з часом прогрес наук дав єткульським та грецьким митцям змогу звільнитися від примітивних застиглих форм. А Лессинг, говорючи про Лаокоона, пояснює, що «його вигляд [*Bildung*] вселяє співчуття, бо являє водночас красу та страждання» (*Es war eine Bildung, die Mitleid einflösste, weil sie Schönheit und Schmerz zugleich zeigte*; Lessing, *Werke*, éd. G. Göpfert, Munich, Hanser, Bd. 6, 1974, s. 23). Брати Грім також фіксують значення *cultus animi, humanitas* «культування душі, людськість», яке вони, зокрема, знаходять у Гете (див. MENSCHHEIT).

Значення *Bildung* прояснюють також численні словосполучення, що мають *Bildung* своєю складовою. Зокрема, слово *Bildungsanstalt* «навчальний заклад», букв. «установа формування», застосовує найбільш інтелектуальне значення *Bildung*, тоді як слово *Bildungstrieb* «формотворчий поштовх» (див. PULSION), вжите антропологом і анатомом Блюменбахом, позначає здатність природи утворювати форми.

Розкриваючи нескінченне багатство смислу слова *Bildung*, класичні словники німецької мови водночас є значно стриманішими стосовно *Kultur* та *Zivilisation*. Аделунг визначає слово «культура» (*Cultur*), коріння якого він вбачає водночас у французькій мові та в аграрному словнику, як очищення моральних і фізичних сил людини чи народу, хоча на додачу до моральної витонченості *Cultur* може означати також звільнення від забобонів (Просвітництво – *Lumières, Aufklärung*, див. СВІТЛО). Термін *Zivilisation* Аделунгу невідомий, але натомість він визначає *civil* як *bürgerlich* «громадянський», тобто властивість громадянина, і зазначає, що дієслово *civilisieren*, запозичене від французького *civiliser*, означає «прищеплювати добрі звичаї». Гайнсіус повторює це визначення і зазначає слово *civilisation* у сенсі пом'якшення звичаїв, виводячи його з латинського *civilitas, civilis*. Термін *civilisation* у його найдавнішому значенні означає політичну організацію селища. У цьому огляді звертає на себе увагу, що великі лексикографічні розвідки, хронологічно близькі до німецького ідеалізму, не надають термінам *Kultur* та *Zivilisation* історичного чи етнологічного сенсу, а просто тлумачать їх як позначення процесу очищення звичаїв у душі Просвітництва. Процесуального забарвлення ці два терміни набувають лише в словнику Гегеля, хоча й там це зустрічається доволі рідко.

Б. «Aufklärung» і культура

Мойсей Мендельсон (Moses Mendelssohn) у своєму творі *Über die Frage: Was heißt aufklären?* [Стосовно запитання: Що означає просвіщати?] (1784) жаліється на те, що слова *Aufklärung, Kultur, Bildung* є новоприбульцями в німецькій мові. Вони належать лише до книжкової мови, тоді як

публіка їх не розуміє. Це шкодування Мендельсона дає привід констатувати еквівалентність, чи принаймні надзвичайну семантичну подібність, між цими трьома термінами, які всі вживалися переважно у вченій мові.

Для Канта визначальним терміном видається не *Bildung*, а *Kultur*. Людина починає зі стану тваринності, а потім, розвиваючи свої здатності, підноситься до культури (*aus der Rohigkeit zur Kultur* «від грубості до культури»), тобто до організації свого існування відповідно до своїх цілей і через розгортання власних сил. Людина розробляє культуру в суспільстві (Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [Ідея загальної історії з космополітичного погляду], 1784, глава 4). Під таким кутом зору культура є також обов'язком людини стосовно себе та інших. Насправді перехід до культури для Канта є не результатом тривалої еволюції, а способом розв'язання суперечності, яка полягає в тому, що людина прагне суспільства і водночас опирається йому, тож, як наслідок, зачиняє себе в рамки індивідуальної поведінки. Культура, що є радше процесом, ніж результатом, породжується зусиллям приборкати тяжіння до відкидання соціальності. Втім, розбіжності принципово не суперечать культурі й навіть можуть слугувати поштовхом до її розвитку. Культура чинить насильство над природою, але водночас розвиває вроджені можливості. Тут Кант обігрує аграрне походження терміна *культура*. Ідеться про культуру людини й її природних сил (*der Anbau – cultura – seiner Naturkräfte* «обробляння – культура – її природні сили» – *Metaphysik der Sitten* [Метафізика звичаїв]), і ці природні сили не обмежуються інтелектуальними та духовними здатностями, а охоплюють також і фізичні сили людини.

Розвиток культури доходить краю в конституції, визначеній відповідно до поняття прав людини, в сукупній витонченості звичаїв та інтелектуальних якостей, і не індивіда, а всієї політичної спільноти. Отже, культура покликана добігти завершення в політиці. В «Антропології з прагматичного погляду» (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*) терміни *kultivieren*, *zivilisieren*, *moralisieren* «культивувати, цивілізувати, моралізувати» вживаються Кантом майже як синоніми. Культура охоплює власне навчання та освіту й завершується набуттям певної здатності. Термін *Zivilisierung* «цивілізування» здебільшого наголошує на культурі, наскільки вона схиляє людину до входження в суспільне ціле (*Pädagogik* [Педагогіка], 1803, у *Gesammelte Schriften*, Bd. 9, Berlin-Leipzig, Gruyter, 1923, s. 450, вступ). Відповідно до розрізень, встановлених Кантом у посмертно надрукованих творах, моральність є третьою стадією прогресу людства після культури та цивілізації. Відносна маловживаність у Канта слова *Bildung* засвідчує його узагальнювальний, колективний, політичний підхід, в якому немає нічого містичного чи органістичного.

В. «Bildung» і людство

Поняття *Bildung* стає центральним для Гердера, який наново наголосив на важливості руху, становлення на противагу будь-якій сталій ситуації. Термін *Bildung* отримує у нього такий статус, що уможлиблює поєднання послань одразу, з одного боку, на біологічне й органічне становлення форм та, з другого боку, інтелектуальну освіту та витонченість звичаїв. Розбіжність між Кантом і Гердером відбивається в семантичній опозиції: перший охоче говорить про *Kultur*, а другий – про *Bildung*. До того ж *Bildung* більше стосується сукупності людства, ніж окремого індивіда, і при цьому тяжіє до цілковитого злиття з історією, яка є не лише історією ідей, а й історією типів поведінки, почуттів і чуттєвих вражень, на що вказує вже сама назва *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [Ще одна філософія історії для формування людства] (Herder, 1774). *Bildung* насамперед визначається зовнішніми умовами й тяжіннями, тими бажаннями, що випливають з наслідування певної моделі:

Was waren diese Neigungen? Was sollten sie sein? Die natürlichsten, stärksten, einfachsten! für alle Jahrhunderte der Menschenbildung die ewige Grundlage: Weisheit statt Wissenschaft, Gottesfurcht statt Weisheit, Eltern-Gatten-Kindesliebe statt Artigkeit und Ausschweifung, Ordnung des Lebens, Herrschaft und Gottregentschaft eines Hauses, das Urbild aller bürgerlichen Ordnung und Einrichtung – in diesem allen der einfachste Genuß der Menschheit, aber zugleich der tiefste – wie [konnte] das alles, ich will nicht fragen, erbildet, nur angebildet, fortgebildet werden als – durch jene stille ewige Macht des Vorbilds und einer Reihe Vorbilde mit ihrer Herrschaft um sich her?

Якими є ці схильності? Якими вони мають бути? Найприроднішими, найсильнішими, найпростішими! Довічна основа для всіх епох формування людства: мудрість замість науки, страх божий замість мудрості, любов батьків-подружжя-дітей замість слухняності й розпусти, життєвий лад, панування й Царство Боже в домівці, прообраз громадянського порядку та устрою – в усьому цьому найпростіша й водночас найглибша насолода людства: як це все може бути – я не скажу: «відтвореним», але бодай утвореним, вдосконалим – крім як тією тихою довічною силою прообразу й певного шерегу прообразів з їхнім пануванням докола нас?

J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in *Werke*, ed. W. Pross, Bd. 1, Darmstadt, WBG, 1984, s. 593.

Ця модель довічного джерела усього *Bildung* має виразний теологічний вимір: адже, якщо *Bildung* є певною формою освіти, *Bildung* жодним чином не може звестися до інтелектуальної освіти, що передається книжками чи бібліотеками:

...Bildung und Fortbildung einer Nation ist nie anders als ein Werk des Schicksals: Resultat tausend mitwirkender Ursachen, gleichsam des ganzen Elements, in dem sie leben.

...Формування й удосконалення певної нації є не чим іншим, як роботою долі: результат тисячі сполучених причин, неначе всіх стихій, якими вони живуть.

J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, ibid.*, p. 643.

Чисте міркування й розуміння в жодному разі не можуть бути єдиними рушіями цього формування людства, до якого Гердер щиро сердно закликає в контексті Просвітництва. Серце, кров, палкість, життя також є елементами, які сполучаються у формуванні людства і не можуть звестися до раціонального механізму. При цьому культура (*Kultur*) у своєму подвійному значенні процесу здобуття й кінцевого результату розуміється Гердером як окремий шлях певного народу і навіть спонукає до начерку ієрархії народів.

Крім людства та нації, термін *Bildung* застосовується у Гердера також до мови, що є рушієм культури. Коли Гердер охоче говорить про формування мови (*Bildung einer Sprache*), це звучить природно у звичайному сенсі слова *Bildung*. Мові належить набути певної форми й пройти певну кількість фаз розвитку, що їх історики мови можуть реконструювати та оглянути. Проте *Bildung* тут також означає, що мова збагачується, здійснює процес вдосконалення, ушляхетнюється:

Unsere Sprache ist in der Seit der Bildung, und das Wort Bildung der Sprache ist beinahe als ein Lösungswort anzusehen, das heut zu Tage jedem auf der Zunge ist, Schriftstellern, Kunstrichtern, Übersetzern, Weltweisen. Jeder will sie auf seine Art bilden; und Einer ist oft dem Andern im Wege. Wie also, wenn es jedem erlaubt ist, zu bilden: so sei es mir doch erlaubt, zu fragen, was bilden heißt? was eine ungebildete Sprache sei? und was für Revolutionen andere Sprachen erlitten haben, ehe sie ausgebildet erschienen?

Наша мова перебуває на стадії формування, і вислів «формування мови» виглядає мало не закликом, який сьогодні щодня на язичку у кожного: письменників, критиків мистецтва, перекладачів, мудреців. Кожен воліє сформувати свою манеру; і один часто перешкоджає іншому. Тож коли кожному дозволено її формувати, мені дозволено спитати: що, власне, означає «формувати»? що таке несформована мова? і яких саме революцій зазнали інші мови, перш ніж вони сформувалися?

J.G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, ibid.*, p. 143.

За цим запитуванням іде низка історичних міркувань про найкращі способи збагатити мову, серед яких центральне місце посідає переклад, особливо переклад античних авторів, чий спосіб висловлення є далеким від німецької мови.

III. ФОРМУВАННЯ ЧИ САМОСТВОРЕННЯ

A. Самостворення (*autopoiesis*)

Близько 1800 року *Bildung* здобуває істотний вимір рефлексивності. Становлення, що його передбачає *Bildung*, вже не є просто набуванням обізнаностей задля вдосконалення, а сполучається з процесом самостворення індивіда, який стає тим, ким він був на початку, примирюючись із власною сутністю. Це розуміння *Bildung* знаходимо, зокрема, у Гегеля, який присвятив *Bildung* довгі міркування у шостій частині «Феноменології духу», яка має назву *Der Geist* «Дух»:

Wodurch also das Individuum hier Gelten und Wirklichkeit hat, ist die Bildung. Seine wahre ursprüngliche Natur und Substanz ist der Geist der Entfremdung des natürlichen Seins. (...) Diese Individualität bildet sich zu dem, was sie an sich ist, und erst dadurch ist sie an sich, und hat wirkliches Dasein; soviel sie Bildung hat, soviel Wirklichkeit und Macht.

Отже, те, завдяки чому індивід має тут чинність і дійсність, – це *Bildung* [формування/культура/освіта]. Її справжня початкова природа і субстанція – це дух відчуження природного буття. (...) Ця індивідуальність формує [освічує, окультурює] себе в те, чим вона є в собі, і тільки тоді вона є в собі і має дійсне існування; скільки вона має *Bildung*, стільки й дійсності та сили.

Гегель, *Феноменологія духу*, с. 338
(пер. П. Тарашука, зі змінами).

Ce par quoi, donc, l'individu a ici valeur et effectivité, c'est la culture. Sa vraie nature et substance originelle est l'esprit de l'étrangement de l'être naturel (...) cette individualité fait d'elle-même, dans un processus de formation, ce qu'elle est en soi et c'est seulement par elle qu'elle finit par être en soi, et a une existence effective; son effectivité et son pouvoir sont à la mesure de la culture qu'elle a.

Отже, тим, через що індивід має тут цінність і дійсність, є культура. Її справжня початкова природа та субстанція є духом відчуження природного буття (...) ця індивідуальність робить із себе в процесі формування те, чим вона є в собі, і лише через це формування вона, зрештою, стає буттям у собі і дійсним існуванням; її дійсність та її спроможність існують мірою культури, яку вона має.

Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Lefebvre, p. 333.

Із цього уривку можна відчутти складність передачі семантичного поля, яке охоплює *Bildung* у його Гегелевому розумінні, інакше, ніж у суто конвенційний спосіб. По суті, це індивідуальне самостворення (*l'autopoiesis individuelle*) є водночас і переходом субстанції до дійсності, яка відчуває її свідомість:

Die Bewegung der sich bildenden Individualität ist daher unmittelbar das Werden derselben als des allgemeinen gegenständlichen Wesens, d.h. das Werden der wirklichen Welt. Diese, obwohl geworden durch die Individualität, ist für das Selbstbewußtsein ein unmittelbar entfremdetes...

Тому рух індивідуальності, що себе формує [освічує, окультурює], є безпосередньо її становленням як загальної предметної сутності, тобто становленням дійсного світу. Цей світ, хоча й утворений через індивідуальність, для самоусвідомлення є безпосередньо відчуженим...

У перекладі П. Тарашука:

Тому процес, у якому індивідуальність набувається культури, безпосередньо є становленням індивідуальності як універсальної об'єктивної сутності, тобто становленням реального світу. Цей світ, хоч і утворений завдяки індивідуальності, для самоусвідомлення є безпосередньо відчуженим...

Гегель, *Феноменологія духу*, с. 339.

C'est pourquoi le mouvement de l'individualité qui se cultive est immédiatement le devenir de celle-ci en tant qu'elle est l'essence objectale universelle, c'est-à-dire que ce mouvement est le devenir du monde effectif. Et ce monde, bien que devenu par l'intermédiaire de l'individualité, est pour la conscience de soi quelque chose d'immédiatement étranger (...).

Ось чому рух індивідуальності, що себе культивує, є безпосередньо її становленням як універсальної об'єктивної сутності, себто так, що цей рух є становленням дійсного світу. І цей світ, хоча й постає за посередництвом індивідуальності, є для самосвідомості чимось безпосередньо відчуженим...

Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Lefebvre, p. 33.

Іншими словами, *Bildung* є процесом водночас і створення, і відчуження індивідуальності. Аби дістатися *Bildung*, індивідуальність позбавляється свого «Я». Вона створює розрив, і мова розриву досконало описує світ культури. Зміна на протилежне та зворотне відчуження дійсності (*Wirklichkeit*) й думки визначають «чисту культуру» (*reine Bildung*). *Der Geist der Entfremdung seiner selbst hat in der Welt der Bildung sein Dasein* «Дух самовідчуження має своє існування у світі освіти [культури, формування]...». (пер. П. Тарашука, с. 363, зі змінами). У взаємодії формування індивідуальності через самостворення та відчуження цієї самої індивідуальності думка набуває змісту й *Bildung* припиняє бути чистою можливістю.

Поняття *Bildung* є важливим для політичних творів Фіхте, зокрема, для «Промов про німецьку націю» (*Fichte, Reden an die deutsche Nation*), де освіта (*Bildung*), змінюючи не лише спадщину індивіда, а й саму його природу, відіграє на рівні народу роль з'єднувального чинника. Отже, *Bildung*

уже не є процесом формування особистості: тепер ідеться про загальну культуру (*allgemeine Bildung*).

Шеллінг розділяє Гегелеве узагальнене розуміння *Bildung* і пояснює у *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* [Лекції про метод академічних студій]: «дух, аби набути абсолютної форми, мусить випробувати себе в усьому – це загальний закон всякого вільного формування» (*Um die absolute Form zu gewinnen, muß sich der Geist in allen versuchen, dies ist das allgemeine Gesetz jeder freien Bildung; – Schellings Werke*, ed. O. Weiss, Leipzig, Eckhardt, 1907, Bd. 2, s. 594). Водночас Шеллінг робить значно виразніший наголос на *Bildung* у фрагменті трактату про сутність людської свободи (*Über das Wesen der menschlichen Freiheit*), де висвітлюється відхід від *Grund* «ґрунту, основи» або від первинної неясності його розділення. Цей відхід, за Шеллінгом, може здійснитися «лише через справжнє виображення, коли те, що перебуває в природі у становленні, дістає форми, або, вірніше, через пробудження, коли розуміння виводить на світло єдність чи ідею, приховану в цій розділеній основі» (*sondern durch wahre Ein-Bildung, indem das Entstehende in die Natur hineingebildet wird, oder richtiger noch, durch Erweckung, indem der Verstand die in dem geschiedenen Grund verborgene Einheit oder Idea hervorhebt; – Schellings Werke*, 1907, Bd. 3, s. 457–458). Отже, майже у добу редагування «Феноменологія духу» слово *Bildung* все ще зберігало містичний сенс, успадкований від значення «форми, що втілюється в матерію». Та віднині цей процес буде чітко введено у рамки суб'єктивності, що визначає сама себе.

В. Невизначене

У численних контекстах, де вживається *Bildung*, це слово передбачає момент невизначеності, який робить його непридатним для позначення просто процесу формування, коли йдеться про формування інтелектуальне чи моральне. Найбільш піднесена форма в ієрархії форм, яка найкраще представляла би *Bildung*, – тобто ідея (яка мала теологічне походження) найвищої форми, що надає форму іншим речам, – через її постійну латентну трансформацію виявлялася не чим іншим, як відсутністю форми. Це розуміння *Bildung*, зокрема, можна побачити у Фрідріха Шлегеля, наприклад, у його романі 1799 року «Люцинда». Герой роману, Юлій, переживаючи любов, що не спрямована ні на кого конкретно, занурюється у вир внутрішнього життя. Він відчуває в собі мистецьке покликання й виявляє, наскільки низького рівня *Bildung* він поки що досяг (*... dass er noch so weit zurück sei in der Bildung* «... що він ще настільки відстав у [своєму] формуванні»; – *Friedrich Schlegel Ausgabe*, Hrsg. E. Behler, Bd. 5, München, Schöningh, 1962, s. 49). Проте рішення зайнятися самоформуванням (*bildete sich*) призводить до того, що він забуває свою добу й обирає собі взірці серед героїв минулого задля планування майбутнього – коротко кажучи, звільнює себе від часової детермінації. *Bildung* при цьому

є чимось майже настільки ж невизначеним, як і той стан, з якого *Bildung* дозволяє вийти. Шлегель навіть розвиває певну теорію *Bildung*, яке постає максимальною пасивністю, уникненням форм, впаданням у неробство. Жінки спонтанно досягають цього стану відкриття невизначеності; натомість чоловіки мусять стягнути його зусиллям. «Ось чому в жіночій любові немає жодних ступенів чи стадій *Bildung*» (*Darum giebt es in der weiblichen Liebe keine Grade und Stufen der Bildung*; – *ibid.*, p. 22).

Вимір невизначеності *Bildung*, його відкритість неясній нескінченності та його перетворення на перемому над тиранією форм властиві не лише романтизмові. Пауль Наторп у 1918 році, у величезній націоналістичному творі під назвою *Die Seele des Deutschen* [Душа німця], наполягає на тому, що Гете, крім своїх філософських, естетичних чи літературних досягнень, діяв і як *Lebensbildner* («формував життя»). За словами Наторпа, слово *Bildung* ніколи не слід розуміти у поверховому сенсі, оскільки для нього, як і для деяких інших, відданих його духу, воно означає не менш як організацію цілого життя й живу досконалість творчості (див.: Паул Наторп, *Die Seele des Deutschen*, Jena, Diederichs, 1918, s. 145). *Bildung* мало б бути актом надання життя, що відтак виходить за межі форм. При цьо-

му Наторп посилається на взірць Гетевого Прометея: *Hier sitz' ich, forme Menschen Nach meinem Bilde* «Тут я перебуваю, формуючи людей за власним образом...». У такий спосіб розтамуачене *Bildung* стає чимось на зразок органічного обов'язку виразити німецьку ідею, яка не може обмежитися індивідом, а охоплює всю спільноту.

В. «Bildung» і філологія

Попри численність таумачень, *Bildung* співвідноситься переважно з одним конкретним напрямком освіти. Ідеться переважно про вивчення античних наук, і особливо про грецьку філологію. Для цього є цілком зрозуміла причина. Греки мали загальнокультурну систему *paideia* «освіти й виховання», чия парадигматична цінність давала змогу будувати за її зразком національні культурні системи в Європі: *Die griechische Originalschöpfung der Kultur als System der paideia, und der reinen Formen als ihres Organs, kam den Völkern der Welt wie eine Erleuchtung* «Первинне грецьке створення культури як системи *paideia* і чистих форм як її органу прийшли до народів світу як осяяння» (Werner Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin, Gruyter, 1960, p. 47).

♦ Див. вставку 1.

1

«*Paideia*», «*cultura*», «*Bildung*»: нація та культура

► *IMAGE, LOGOS, MONDE, RELIGIO, VIRTU*

Фрагмент Демокрита, який слідом за Аристотелем цитує Стобей, підсумовує важливість *paideia* та її аурі: *η παιδεία εστὶν οὐδὲν ἄλλο ἢ κόσμος, ἀτυχοῦσι δὲ καταφύγιον* «освіта – це світ щасливих і притулок нещасливих» (68 В 180 DK). Слово *paideia*, яке водночас означає «юність», «молодь» і «виховання, освіта, культура», походить від *paiz* «дитина» – не дитина як немовля (*τέκνον*, від *τίκτω* «народжувати») і не як виходуване (*τρέφω* «виходувати, плекати») якоюсь твариною, а як маленька людина, яку слід сформувати водночас душею та тілом – звідси сталий вираз, зокрема, у Платона, *paideia kai trope* «освіта та виховання/плекання» (*Федон* 107d). У *paideia* чується близькість до *paidia* «гра» (звідси в *Законах* 656с 2–3 згадка пері τας Μουσικας παιδείαν τε και παιδιάν «про музичне виховання [виховання Муз] і гру»); *paideia* протиставляється *apaideusia* «неосвіченості, невихованості», тобто невігластву погано вихованих, як це засвідчує, наприклад, міф про печеру, що починається так: *Μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπων, ἀλεϊκασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρη και ἀπαίδευσις* «Тепер, сказав я, улодібномо нашу природу в плані освіченості та неосвіченості ось чому...» (*Політея*, 514а 1–2). У *Законах* 656b 1–2 читаємо: *παιδείαν δὴ λέγω τὴν παραγυνομένην πρῶτον λαοῖν ἀρετὴν* «Освітою ж я називаю чесноту, що спершу виникає в дітях». У цьому плані, виходячи із сократичної діалектики суворості законів, весь Платон виявляється переконаним (протрелтико́с) і педагогічним, зорієнтованим на ту міру чесноти, яка освічує правителя-філософа за посередництвом відповідних інституцій.

Таким є весь Платон – але також і весь Аристотель, для якого *paideia* є засобом завершити визначення людини як тварини, наділеної логосом. Жоден не стає людиною без *paideia* – ані, певна річ, дитина, ані жінка, ані навіть раб; кожен у свій спосіб є не просто живим, як худоба, а й наділеним логосом достатньою мірою, щоб набувати його далі (*διὸ λέγουσιν οὐ καλῶς οἱ λόγου τοὺς δούλους ἀποστεροῦντες και φάσκοντες ἐπιτάξει χρῆσθαι μόνον νουθητήτων γὰρ μᾶλλον τοὺς δούλους ἢ τοὺς παῖδας* «Недобре кажуть ті, хто позбавляє рабів логосу та вважає, що [з ними] треба вживати лише накази: адже напучування ще більше придатне для рабів, ніж для дітей»; – *Політика* 1260b 5–7, пор. В. Cassin, *Aristote*, p. 68). Ніхто не має логосу від самого початку, одразу й цілком, оскільки логос для нас є кінцевою метою природи (*Політика* 1334b 15): *paideia* ж означає те саме, що вести до логосу через логос (В. Cassin, *Aristote*, p. 34–37). Інакше кажучи, природою людини є її культура. Відтак розмах *paideia* простягається від політики (саме логос робить людину «більш політичною» твариною, ніж інші – *Політика* 1253а 7–10) до онтології: саме через *apaideusia* «неосвіченість» вимагають усе доводити (*Μεταφυσικα* 1006а 6, пор. також 1005b 3–4), а той, хто вимагає

довести, скажімо, закон несуперечності, але сам не висуває жодних тверджень, «подібний до немовляти» (βροίος γὰρ φύτῳ – *Метафізика* 1006а 14–15).

Як наголошує Ханна Арендт, ідеться про «спосіб співвідношення людини з речами у світі» (H. Arendt, *La Crise de la culture*, p. 273). Вона ж для характеристики грецької культури у її стосунках із мистецтвом, з яким її часто ототожнюють, згадує фразу, яку Фукидид наводить у складі поховальної промови Перикла: Φιλοκαλοῦμεν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας «Ми любимо красу поряд із опакдівістю й філософуємо без розніженості» (Hist. 2.40 1–2; пор. H. Arendt, *op. cit.*, p. 272–288; V. Cassin, *L'Effet sophistique*, p. 263–269). На противагу надмірній рафінованості варварів, ставлення греків до краси та мудрості визначає політична й практична міра παιδεία. На тлі варварів, а згодом і римлян, можна зрозуміти, що грецька мова може зробити логос як такий сховищем παιδεία (див. ГРЕЦЬКА МОВА, вставка 1), і що в еліністичних пісках культура подається у вигляді μίμησις ῥητορικῆς «риторичного наслідування», тобто культури писемності в сенсі наслідування великих авторів, творчої імітації, але це наслідування вже не природи, а лише культури (V. Cassin, *L'Effet sophistique*, p. 470–473).

Також зрозуміло й те, що осереддя німецького *Bildung* є модель грецької παιδεία, а не римської *cultura*.

Cultura походить від *colere* «перебувати, пікауватися, плекати, культивувати, практикувати»; в його основі лежить корінь **k^{el}-*, від якого утворені також грецьке πέλομαι «рухатися [навколо], прагнути, перебувати» та французьке *cercle* [як і його український переклад, «коло»]. Дієслово *colere* позначає як ставлення людей до богів – вони їх культивують, роблять об'єктами культу, так і ставлення богів до людей – вони живуть серед людей, захищають їх і піклуються про них (A. Ernout et A. Meillet). У першому і власному сенсі *cultura* означає «культивуацію» (землеробство); у переносному сенсі розум постає як поле, що не може плодоносити, якщо не буде належним чином культивоване, тож «філософія є культурою душі» (*cultura autem animi philosophia est*; Цицерон, *Тускуланські бесіди*, II, 13). Арендт із цього приводу наголошує: «Поняття культури з'явилося у середовищі людей переважно сільськогосподарської праці, і мистецькі конотації, яких це поняття може набути, стосуються надзвичайно інтимних стосунків латинян із природою, творення уславленого італійського пейзажу» (H. Arendt, *op. cit.*, p. 272). Саме тут дається взіяти одна з їхніх найглибших відмінностей від греків, що розуміли працю як акт Прометея, майже насильство, тоді як римляни облаштовували природу як придатне для мешкання середовище: «Причина, чому в грецькій мові відсутній еквівалент латинського поняття культури, полягає у пануванні в грецькій цивілізації прикладних мистецтв. Якщо римляни навіть мистецтво прагнули зрозуміти як різновид культивуації, обробки природи, греки навіть культивуацію прагнули зрозуміти як елемент виготовлення, як частину винахідливих і вправних технічних вмінь, завдяки яким людина, найстрашніша від усього що є, підкорює природу й панує над нею» (там само).

Bildung же розташовується на боці τέχνη, мистецтва, майстерності та виготовлення, а не на боці *natura*. Вернер Єгер постійно наполягав на зв'язку *Bildung* із пластичністю, πλάσσειν «ліпити, формувати, утворювати, вигадувати»; із діяльністю скульптора, який формує своє творіння (див. вставки у статтях ART і ПЛАСТИЧНІСТЬ):

Auf diese Art der Erziehung allein ist das Wort Bildung im eigentlichen Sinne anwendbar, wie es denn auch bei Plato zuerst als bildlicher Ausdruck für das erzieherische Tun begegnet. Unser deutsches Wort Bildung bezeichnet das Wesen der Erziehung am anschaulichsten im griechischen, platonischen Sinne. Es enthält in sich die Beziehung auf das künstlerisch Formende, Plastische wie auf das dem Bildner innerlich vorschwebende normative Bild, die 'Idea' oder den 'Typos'.

Для цього різновиду виховання придатне лише слово *Bildung* у його власному сенсі, що спершу зустрічається у Платона, який описує процес виховання в термінах формування. Наше німецьке слово *Bildung* якнайкраще уявляє сутність виховання в грецькому, платонівському сенсі. Воно містить посилання на мистецьке, пластичне формування, яке походить з нормативного образу, що внутрішньо постає для митця, на «ідею» чи «тип».

Werner Jaeger, *Paideia*, s. 12–13.

Таким чином, *Bildung*, що розглядає людину як витвір мистецтва, через гуманізм – а не через культуру – успадковує саме діяння παιδεία.

Барбара КАССЕН

БІБЛІОГРАФІЯ

ARENDDT Hannah, «La crise de la culture, sa portée sociale et politique» [1963], trad. fr. B. Cassin, in P. LÉVY (dir.), *La Crise de la culture, huit exercices de pensée politique [Between Past and Future]*, Gallimard, 1972, p. 253–288.

CASSIN Barbara, *L'Effet sophistique*, Gallimard, 1995.

– *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, PUF, 1997, chap. 2 et 3.

DUMONT Jean-Paul (éd.), *Les Présocratiques*, Gallimard, «La Pléiade», 1988.

JAEGER Werner, *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*, Walter De Gruyter & Co., 1989.

– *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin, De Gruyter, 1960.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

DK: DIELS Hermann et KRANZ Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vol., Berlin, Weidmann, 5e Auflage, 1934–1937.

ERNOUT Alfred et MEILLET Antoine, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* [1932], 4e éd. augm. J. André, Klincksieck, 1994.

GAFFIOT Félix, *Dictionnaire latin-français*, nouv. éd. rev. et augm. P. Flobert (dir.), Hachette, 2000.

Перенесення грецької парадигми на німецьку реальність вимагало особливої обізнаності у грецькій мові та текстах, які передавали цю парадигму. Тому *Bildung* перетворилося на насамперед філологічну діяльність. Ще до того, як Фридрих Август Вольф у «Прологоменах до Гомера» (*Wolf, Prolegomena ad Homerum*) 1795 року продемонстрував, що розуміння *Iliadi* й *Odyssei* здобувається через розуміння їхнього перенесення в курс інтелектуальної історії Греції, Вільгельм фон Гумбольдт повідомив йому, що, на його думку, поряд із конкретними формами інтелектуального учинства, існує ще особлива форма учинства, яка об'єднує різноманітні форми людського самовираження і наділяє людину єдністю:

Це формування (*Ausbildung*) дедалі більше втрачає свою важливість; свого ж найвищого ступеня воно сягає у греків. Здається, ніщо не може сприяти такому формуванню краще, ніж вивчення великих і видатних у цьому сенсі людей або, одним словом, вивчення греків.

Лист Гумбольдта Вольфу 1 грудня 1792 року;
див.: W. von Humboldt, *Briefe an Fr. A. Wolf 1792–1823*, Berlin, Gruyter, 1990 [з фр. пер.].

Зі свого боку, Вольф у своєму творі *Darstellung der Altertumswissenschaft* [Виклад науки про стародавній світ] (1807) зазначив радикальну різницю між людьми стародавнього Сходу та греками чи римлянами:

Одною з найважливіших розбіжностей є (...) те, що перші зовсім не вивичувалися, хоча б трохи, над тим родом культури (*Bildung*), який називають вихованістю (*Policierung*) чи цивілізацією (*Civilisation*), на противагу вищій духовній культурі в її власному сенсі.

Fr. A. Wolf, *Darstellung der Altertumswissenschaft*, с. 11
[з фр. пер.].

Тут уже з'являється спокуса дихотомії між культурою та цивілізацією. Парадоксальним чи-

ном, у Вольфа духовне формування здебільшого позначається словом *Kultur*, тоді як *Bildung* позначає досягнутий стан розвитку суспільства. Тут концептуальні поділи не зовсім відповідають поділам семантичним.

Аби створити нову німецьку культуру, наново зібрати розсіяне, відновити єдність, порівнювану з єдністю моделі *paideia*, німцям належить вивчити греків. *Bildung* постає тут певним заміном централізованої держави й водночас гуманістичного вдосконалення індивіда. Ця воднораз освітня та політична функція *Bildung* виявляється істиною цілком іншої природи, коли грецька парадигма застосовується для конструювання німецької культури близько 1800 року, і коли вона застосовується для збільшення розмірів германської імперії та конформізму її підданих доби Вільгельма.

Теоретиком *Bildung* як навершення Німеччини до грецької парадигми можна вважати насамперед Гумбольдта. У його творах можна знайти випадки одночасного вживання термінів *Bildung*, *Ausbildung* та *Kultur*, що ставить під сумнів часто постульовану опозицію між *Bildung* як інтелектуальним формуванням і *Ausbildung* як практичним формуванням. Можна стверджувати, пише Гумбольдт у праці *Über das Studium des Altertums* [Про вивчення давнини], що в Греції приділялася величезна увага фізичній та інтелектуальній культурі (*Bildung*), яка принципово скеровувалася ідеями краси, і що «незаперечним є сильне тяжіння греків до формування (*auszubilden*) людини у якомога більшій різнобічності та єдності» (Humboldt, *Über das Studium des Altertums*, in *Werke*, Darmstadt, WBG, 1986, Bd. 2, s. 14). У творах Гумбольдта унаочнюється паралель між політичною роздробленістю Греції та Німеччини, а *Bildung* при цьому постає як форма конструктивного напруження між єдністю та множинністю (там само, с. 17). *Bildung* для німецьких філологів-єлліністів, від Вольфа до Віламовіца, включно з Філіпом Августом Беком, Готфридом Германом, Отфридом Мюллером, Германом Узенером та іншими, є також способом участі індивіда у житті спільноти.

Г. Індивід і спільнота

Термін *Bildungsroman* «роман формування» був запроваджений у критичну термінологію Вільгельмом Дильтєєм, який скористався цим терміном у «Житті Шляєрмахера» (*Dilthey, Leben Schleiermachers*, 1870) для характеристики романічної творчості класичної епохи [в історії німецької культури]. Такий роман, що описує формування молодого людини, яка водночас шукає свого місця в суспільстві, і що також часто називають *Entwicklungsroman* «роман розвитку» або *Erziehungsroman* «роман виховання», поєднує руссоїстське (німецьке сприйняття роману Руссо «Еміль, або Про виховання», 1762) та пієтистське коріння («Антон Райзер» Карла-Філіпа Морица, 1785). Це подвійне коріння відповідає структурній неоднозначності поняття *Bildung*, яке водночас вказує на формування соціалізованого індивіда та на його внутрішнє формування, незалежне від будь-яких контекстів. Жанровим різновидом *Bildungsroman* є *Künstlerroman* «роман митця», де герой успішно досліджує свій внутрішній простір та суспільне життя, відкриваючи для себе світ мистецтва.

Хрестоматійним прикладом *Bildungsroman* є романи Гете про Вільгельма Майстра, особливо *Wilhelm Meisters Lehrjahre* «Роки навчання Вільгельма Майстра» (1795–1796). Для Гете і його героя *Bildung* означає формування окремої істоти через сприйняття нею зовнішніх впливів у її стосунках із родинним середовищем, мистецтвом (насамперед театром), пієтистськими релігійними течіями, а також певними суспільними колами, насамперед аристократією. Герой сам пояснює, що під *Bildung* він розуміє все своє формування з моменту народження (*Goethe, Werke*, ed. E. Trunz, Munich, Beck, 1973, Bd. 7, s. 290). На той час буржуа в Німеччині мали можливість здобути практичну освіту й розвинути свої здібності задала суспільної користі. Вони навіть мали можливість отримати загальну інтелектуальну освіту. Але ця освіта залишалася нижчою за те, що Гете визнавав справді повноцінним формуванням особи, без жодних обмежень, і що досі було приступним лише для аристократії. Тепер же блиск повноцінної й усебічно розвинутої особистості можна було здобути завдяки новій формі аристократії, доступ до якої забезпечувався, зокрема, через мистецьку освіту. Можна легко побачити, що різні фази здобуття *Bildung* у романах про Вільгельма Майстра відповідають фазам розвитку німецької культури протягом XVIII століття, що робить особистий розвиток Вільгельма алегорією формування самої німецької нації.

Інша прикметна ознака Гетевого *Bildung* полягає в тому, яке місце воно відводить дії. Коли повне формування особистості, як аналог формування народу загалом, проходить стадію формування окремих навичок, особистість повинна з'єднати їх із практичною діяльністю. Роман *Wilhelm Meisters*

Wanderjahre «Роки мандрів Вільгельма Майстра» втілює апологію цього навернення до практики, тож поняття *Bildung* у рамках одного лише твору Гете вже перетворюється на еволюційне, що тягне за собою необхідність теоретичного переформулювання. *Eine allgemeine Ausbildung dringt uns jetzt die Welt ohnehin auf; wir brauchen uns deshalb darum nicht weiter zu bemühen, das Besondere müssen wir uns zueignen* «Тепер світ і так усіляко вимагає від нас загальної освіти; тож далі нам не слід нею клопотатися: нам слід присвятити себе чомусь особливого» (*Goethe, Werke*, Bd. 8, s. 484). Зауважмо також, що в поемі «Герман і Доротея» Гете вживає слово *Bildung* в архаїчному сенсі гармонійної фізичної будови, і це відбувається в той самий час, коли у «Вільгельмі Майстрові» він вибудовує теорію *Bildung* як інтелектуального формування.

IV. ОПІР ОРГАНІЗМУ

А. «Bildungsbürgertum» [буржуазна освіта]

Доба французької окупації Німеччини під час революційних війн, особливо війн Наполеона, була своєрідним періодом визрівання, упродовж якого поняття *Bildung* здобуло центральне місце в німецькому філософському самосприянті. Цей французький період у німецькій історії позначений радикальним зменшенням політичної роздробленості й виникненням ідеї єдиної німецької держави, спадкоємиці Просвітництва, тобто «педагогічної держави». Тоді як у давній Німеччині інтелектуальна освіта була обов'язком певних суспільних груп, майже корпоративною долею, від 1800 року, а точніше – від моменту заснування Гумбольдтом Берлінського університету (1810), вона стала ознакою служіння німецькій державі – яка спершу була лише частковою чи уявною, але після 1871 року вже охоплювала більшу частину германського світу. *Bildung*, значення якого є вочевидь меншим у німецькомовній Швейцарії чи Австрії, ніж власне в Німеччині, постає – так само як і власність – умовою належності до універсальності держави. Земельна власність чи військові обов'язки, не зміцнені культурним капіталом, легітиміція якої здійснювалася лише через *Bildung*, тепер навіть викликають підозри. Формування нового типу громадянина, *Bildungsbürger* [освіченого бюргера, освіченого буржуа], позбавляло *Bildung* його виміру суб'єктивності, індивідуальності, рефлексивності й перетворювало його на форму власності, певний символічний капітал. У другій половині дев'ятнадцятого століття до цього також додалася ідея технічної, професійної, суспільно-доречної освіти, вплив якої вилився в опозицію, відчутну й дотепер, між загальним формуванням, культурою, *Bildung*, і спеціалізованим, навіть технічно спеціалізованим формуванням, *Ausbildung* «навчанням», *Fachausbildung* «професійною освітою». Німецька держава, здобуваючи свою легітимність

через педагогічні функції (це був новий тип легітимності, що вочевидь надихнув французьку Третю Республіку з її відчуттям травмованості через поразку, завдану німцями під Седаном), прагнула охопити інтегративною системою *Bildung* дедалі ширші верстви суспільства. У цю динаміку прекрасно вписалися соціал-демократичні рухи, що відкрило шлях поняттю *Volksbildung* «народна освіта» та збільшенню кількості *Volksbildungsvereine* «спілок народної освіти».

Інституціоналізуючись і перетворюючись на заперуку суспільної єдності, *Bildung* втрачає свій індивідуальний вимір, щоб приєднатися до кола соціальних стратегій. За таких умов *Bildung* уже не забезпечувало єдності культури. Ніцше у другій частині своїх «Несвоєчасних роздумів» (*Unzeitgemässe Betrachtungen*) шкодує, що історизм замінив *Bildung* на *Gebildetheit* «освіченість» (Nietzsche, *Werke*, ed. K. Schlechta, Munich, Hanser, 1966, Bd. 1, s. 234), культуру ерудованості, властиву філістерству (*Bildungsphilister* «освічений філістер/філістер освіти» – термін, що з'явився близько 1860 року). Німець, ставши жертвою історичної науки, втратив свій людський вимір, ставши *historische Bildungsgebilde, ganz und gar Bildung, Bild, Form ohne nachweisbaren Inhalt, leider nur schlechte Form, und überdies Uniform* «історичним витвором освіти, суцільної й повної освіти, образом, формою без вірогідного змісту – на жаль, лише поганою формою, й до того ж уніформою» (там само, s. 241). На думку Ніцше, фактично тепер уже немає *Bildung*, а є лише історичне пізнання його складових. Ми залишаємося з ідеєю *Bildung* (*Bildungsgedanken*), відчуттям *Bildung* (*Bildungsgefühl*), аби уникнути рішення стосовно *Bildung* (*Bildungentschluss*). Ніцше, який був далеким від визнання сучасної йому німецької культури та, як і Гумбольдт, сприймав греків як культурний критерій, був переконаний, що греки перетворили німців на ходячі енциклопедії. Для позначення вже втраченого автентичного *Bildung*, зокрема Греції, Ніцше охоче застосовує термін *Kultur* і наголошує на живій єдності, на *Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes* «єдності художнього стилю в усіх життєвих проявах певного народу» (там само, s. 233).

Б. Культура й органіцизм

Від середини XIX століття термін «культура» позначає вже не становлення, а стан, існування національних спільнот. Як об Буркхардт розуміє *Kultur* як «сукупність духовних еволюцій, які відбуваються спонтанно й не маючи на меті універсальність чи монополію» (*Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart, Kröner, 1976, s. 86) [з фр. пер.]. Процесуальність тут не зовсім відсутня, але зводиться до процесу всередині організму. На таї просто узагальнювальних тенденцій холізму, органіцизм передбачає квазібіологічну функціональність. Отже, культу-

ра є «процесом за участю мільйонів осіб, через які наївна дія, визначена расою, перетворюється на обдуману схильність» (там само [з фр. пер.]). Культури народжуються, розквітають і вмирають, і це органічне життя культур підпорядковується «вищим законам, неприступним для життя» (там само [з фр. пер.]). Для Буркхардта культура є критичною складовою громадянського суспільства у його ставленні до держави та релігії. Вона безумовно охоплює мистецтва, але також тваринництво, землеробство, мореплавання, торгівлю й ремісництво; всі ці елементи в різноманітних сполученнях входять у поняття культури. Різноманітність сполучень і внутрішні програм культури дає змогу розрізнити великі історичні періоди й говорити про «культури» у множині. Відтак сенс цього терміна у Буркхардта дуже наближається до його розуміння етнологами. Якщо Буркхардт вважає, що біля витоків культури, як об'єднувальне середовище, лежить «диво мови», слід згадати, що Франц Боас, який отримав освіту в Німеччині до свого переїзду в Сполучені Штати, також ставив мову в центр етнологічних досліджень і методів.

У «Занепаді Заходу» (*Der Untergang des Abendlandes*) Освальда Шпенглера поняття культури стає дієвим поняттям для історика. Щоб зрозуміти західну культуру, писав він, «слід спершу зрозуміти, чим є культура, в яких стосунках вона перебуває з видимою історією, життям, душею, природою, духом, в яких формах вона себе виявляє і наскільки ці форми – люди, мови та епохи, битви та ідеї, держави та боги, мистецтва та твори мистецтва, науки, право, економічні форми та світогляди, великі люди й великі події – є символами і можуть бути розташовані як такі» (*so muß man zuvor erkannt haben, was Kultur ist, in welchem Verhältnis sie zur sichtbaren Geschichte, zum Leben, zur Seele, zur Natur, zum Geiste steht, unter welchen Formen sie in Erscheinung tritt und inwiefern diese Formen – Völker, Sprachen und Epochen, Schlachten und Ideen, Staaten und Götter, Künste und Kunstwerke, Wissenschaften, Rechte, Wirtschaftsformen und Weltanschauungen, große Menschen und große Ereignisse – Symbole und als solche zu deuten sind; – Spengler, Der Untergang des Abendlandes, Munich, DTV, 1974, s. 4*). Культура дорівнює мережі символічних форм, їхній концентрації навколо людей і навіть навколо конкретної раси (термін, який у термінології Шпенглера є доволі близьким до терміна «культура»). Народи є *Seelische Einheiten* «душевними єдностями», що покладаються на символи, але Шпенглер вбачає різницю між примітивними народами, як-от люди моря мікенської епохи, які не мали сильного зв'язку між собою, та народами культури (*Kulturvölker*), які поєднані значно тіснішими зв'язками (там само, s. 759). Після досягнення стадії культури народи впадають у стан феллахів, в якому перебував Єгипет за римської доби. Водночас Шпенглер протиставляє примітивним культурам великі культури, вибудовуючи ієрархію цінностей, яка поширюється також на мови. Хоча питання

Bildung ставиться лише в однині, культури є множинними та ієрархізованими.

Символізм, який забезпечує органічну єдність культури, може належати й до релігійного реєстру. Всередині такої культурної спільноти (*Kulturgemeinschaft*), як юдаїзм, культура функціонує як моральний регулятор (*sittliche Kultur* «моральна культура/звичаєва культура»). Герман Коген у своєму творі «Релігія розуму» (*Religion der Vernunft*) зауважує, що культура, з'єднуючи людей, ґрунтується на неписаному релігійному законі – «тому довічному, тому неписаному [законі], який передує кожному заснуванню письма й ненає кожній культурі – й мусить передувати, бо він спершу створює ґрунт для будь-якої культури» (*jenes Ewige, jenes Ungeschriebene, welches eben aller Schriftflegung, gleichsam aller Kultur vorausgeht, vorausgehen muß, weil es erst den Grund legt zu aller Kultur*; – Cohen, *Religion der Vernunft*, Wiesbaden, Fourier, 1988, p. 97). Ернст Кассирер у «Філософії символічних форм» говорить про «культурні міфи» (*Kulturmythen*), які на відміну від природних міфів покидані не пояснювати походження світу й легітимізувати космологію, а пояснювати походження «культурних благ» (*Kulturgüter*; – Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt, 1964, Bd. 2, s. 244). Завдяки міфам, зокрема, міфам про спасіння, здійснюється «самоусвідомлення культури» (там само).

В. Культура чи цивілізація

Про що писав Фройд: про «незадоволення у цивілізації» чи про «незадоволення у культурі» (*Unbehagen in der Kultur*)? Це питання, щодо якого перекладачі не мають спільної думки, розкриває семантичну дихотомію, в якій французька радше відає перевагу слову «цивілізація», ніж послідовно відтворює зміст німецької дихотомії. Безумовно, для Фройда *Kultur* позначає обмеження, що накладається на потяги: «Ця заміна влади однієї людини владою спільноти є вирішальним культурним кроком. (...) Індивідуальна свобода не є культурним благом» (*Diese Ersetzung der Macht des Einzelnen durch die der Gemeinschaft ist der entscheidende kulturelle Schritt. [...] Die individuelle Freiheit ist kein Kulturgut*; Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt, Fischer, 1953, p. 90). Натомість цивілізація – космополітична, універсалістська, позначена духом Просвітництва, демократична по своїй суті – містить загрозу розкладання для національних одиниць, які вона перевершує чи об'єднує. Поняття *Kulturkampf* «культурної боротьби/боротьби за культуру», яке позначає політику пруського протестанта Бісмарка в католицькому середовищі, добре пояснює небезпеку, яка загрожує культурі й зобов'язує її захищати. Цей захист не відстає перед застосуванням найрадикальніших засобів: навіть Томас Ман у войовничих висловлюваннях під час війни 1914 року не завагався виступити поборником

захисту ідеї культури, розуміючи під захистом ті бруталні форми, що їх могли здобути його схвалення. Німеччина, краще вкорінена в природі, всіляко опиралася цивілізації, що прирівнювалася до духу. У своїй крайній формі опозиція культури та цивілізації виражає стару німецьку недовіру до успадкованої від Просвітництва ідеї універсальності, яка приховувала гегемоністські настрої Франції. Зрозуміло, що, як реакція на застосування німцями вказаної дихотомії, політичний словник французів на початку двадцятого століття активно посилався саме на поняття цивілізації. З іншого боку, ця семантична опозиція, народжена взаємними франко-німецькими підозрами, стала структуротворчою в етнологічних студіях: вони могли набути потрібного рівня науковості, лише вивчаючи конкретні суспільства, вкорінені в свою особливість, тобто культури, але й тримаючи в полі зору питання про те, якою мірою ці культури черпають свій зміст з універсального джерела можливої людської поведінки, тобто з джерела людської цивілізації загалом. Коли Фройд живився термін *Kultur*, то не так для послання на радикально органіцистський та націоналістичний вимір, як для того, аби підважити доречність самої цієї опозиції.

Норберт Еліас спробував зробити для цієї опозиції нарис її соціогенези. Він, не вагаючись, живився термін «цивілізація» – з одного боку, задля того, щоб врахувати інтернаціональний вимір дослідження чи принаймні поширити його на сукупність Заходу; це навіть питання західного національного почуття. З іншого боку, цивілізація, яку він пов'язує з *civilités* «правилами ввічливості» придворного світу, охоплює конкретні форми життя, які зробила своїм привілейованим об'єктом історія ментальностей:

Der französische und der englische Begriff 'Zivilisation' kann sich auf politische oder wirtschaftliche, auf religiöse oder technische, auf moralische oder gesellschaftliche Fakten beziehen. Der deutsche Begriff 'Kultur' bezieht sich im Kern auf geistige, künstlerische, religiöse Fakten, und er hat eine starke Tendenz, zwischen Fakten dieser Art auf der einen Seite, und den politischen, den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Fakten auf der anderen, eine starke Scheidewand zu ziehen. 'Zivilisation' kann sich auf Leistungen beziehen, aber ebenso auf die Haltung, auf das 'Behaviour' von Menschen, gleichgültig, ob sie etwas geleistet haben oder nicht. Im deutschen Begriff 'Kultur' dagegen ist die Beziehung auf das 'Behaviour', auf Werte, die ein Mensch ohne jede Leistung, durch sein bloßes Sein und Verhalten hat, sehr zurückgetreten...

Французьке та англійське поняття «цивілізація» може охоплювати політичні чи економічні, релігійні чи технічні, моральні чи суспільні факти. Німецьке ж поняття «культура», по суті, охоплює духовні, мистецькі, релігійні факти, й у ньому наявне сильне тяжіння до встановлення чіткого розділення між, з одного боку, подібними фактами, а з іншого – фак-

тами політичними, економічними та суспільними. «Цивілізація» може стосуватися досягнень, але також і поведінки, людського «behaviour», незалежно від того, досягло воно чогось чи ні. У німецькому понятті «культура», навпаки, посилення на «behaviour», на цінність, яку людина має без досягнень, а просто через своє існування та поведінку, відходить на задній план...

Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, Bd. 1, s. 3.

Ці визначення добре показують спіраль наддетермінованості, яка є об'єктом цих термінів. Слово «культура», яке вже давно застосовується в суспільних науках, цілком може мати в німецькій мові той сенс, яким Еліас наділяє термін «цивілізація». Однак у 1936 році національне закриття культури зробило це слово неживимим у німецькій мові під приводом того, що воно стало транснаціональним. Термін «цивілізація», який Томас Ман засуджував під час війни у 1914 році, у своєму семантичному ядрі виявився більш позитивно зарядженим, ніж термін «культура»; культура ж, своєю чергою, стала притулком для *Geist*, до якого не могла підступитися соціологія. *Kultur* та *Zivilisation* насправді є семантичними змінними, з яких може черпати, залежно від інтелектуальної

кон'юнктури, інтерпретативна традиція, що відштовхується від постулату франко-німецького розриву.

◆ Див. вставку 2.

Мішель ЕСПАНЬ

Переклад Олексія Паніча
За редакції Володимира Єрмоленка

БІБЛІОГРАФІЯ

ASSMANN Aleida, *Construction de la mémoire nationale. Une brève histoire de l'idée allemande de Bildung*, Éd. Maison des sciences de l'homme, 1994.

BENVENISTE Émile, *Civilisation: contribution à l'histoire d'un mot*, in *Éventail de l'histoire vivante*, Mélanges Lucien Febvre, éd. F. Braudel, Armand Colin, t. 1, 1953, p. 47–54, rééd. in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p. 336–345.

BERG Christa (Hrsg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, t. 4, 1870–1918. *Von der Reichsgründung bis zum Ende des Ersten Weltkrieges*, Munich, Beck, 1991.

BRUNNER Otto, CONZE Werner et KOSELLECK Reinhart (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, Klett, art. «Bildung» par Rudolf Vierhaus, t.

2

«Kulturgeschichte»

У 1909 році історик Карл Лампрехт заснував у Ляйпцігу «Інститут культурної та всесвітньої історії» (*Institut für Kultur und Universalgeschichte*). На противагу панівній політичній історіографії, тут шлося про входження до таких царин, як історичне вивчення господарства, художньої творчості, друку, а також усіх інших життєвих явищ, що можуть долучитися до визначення історичної епохи. При цьому поняття *Kultur* позначало прагнення осягнути конкретне життя в усіх його аспектах, і це завдання полегшувалося регіоналістською орієнтацією перших творів Лампрехта; водночас епітет *Universal* негайно перекреслював подібні регіональні обмеження. Культурна історія мала стати всесвітньою, й Інститут самою своєю назвою позначав прагнення зрозуміти культурні історії різних націй, кожна з яких говорить своєю мовою. Усі методи історичних наук переверталися цим визначенням культурної історії, яке ще в останні роки XIX століття викликало суперечку стосовно методів (*Methodenstreit*) і в якому чується відлуння традиції, наявної ще у геттингенських істориків наприкінці XVIII століття. З іншого боку, хоча тут складно казати про пряме наслідування, німецька «культурна історія» до певної міри передбачила той напрямок досліджень, який здійснювали Марк Блок і Люсьєн Февр під назвою «історія ментальностей».

Теоретичне підґрунтя для здійсненої Лампрехтом спроби написати культурну історію надало прагнення німецької психології поширити царину свого застосування з експериментальної психології на психологію цілих народів. Термін *Völkerpsychologie* (психологія народів) – а він якщо не лексично, то принаймні концептуально переує терміну *Kulturgeschichte* (культурна історія, історія культури) – не позначає тих психологічних характеристик, які емпірична наука може приписувати різним людям. Для Вільгельма Вундта, після його констатації, що експериментальна психологія заходить у глухий кут, якщо вона ігнорує суспільний вимір психіки, виникла спокуса зайнятися всесвітньою історією психіки. Ця загальна історія психіки мала торкатися суспільних практик, господарства, а також мистецтва. Таким чином, увагу природно привертала особливо важливий складник колективної психології, досліджуваної Гайманом Штайнталем і Вільгельмом Вундтом, який відкривав шлях до поняття культурної історії. Хоча психологія Вундта, як і історіографія Лампрехта, відкидала гегельянство, неможливо не побачити певну наступність між культурною історією та зусиллями учнів або читачів Гегеля докладно розробити окремі моменти накресленої ним лише в загальних рисах енциклопедичної системи. Ця деконструкція-реалізація гегельянства насамперед торкнулася історії мистецтва.

Не можна заперечувати той факт, що універсалістський вимір *Kulturgeschichte* мів у певних аспектах бути запорукою імперіалістських тенденцій германської імперії часів Вільгельма – адже звернення до

Kultur в історичному контексті 1900 року не могло позбутися усіх неоднозначностей. Лише через низку передбачуваних мовних зсувів термін «культурна історія» став позначати історію інтелектуального життя в різних його формах, тим самим зводячи первинну *Kulturgeschichte* до лише одного з її вимірів.

1, 1972, et art. «Civilisation, Kultur» par Jörg Fisch, t. 7, 1992.

DUMONT Louis, *L'Idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Gallimard, 1991.

EISLER Rudolf, *Kant-Lexikon*, éd. augm. A.-D. Balmès et P. Osmo, Gallimard, 1994.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. J.P. Lefebvre, Aubier, 1991.

JEISMANN Karl-Ernst et LUNDGREEN Peter (Hrsg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, t. 3. *Von der Neuordnung Deutschlands bis zur Gründung des deutschen Reiches 1800-1870*, Munich, Beck, 1987.

LE RIDER Jacques, «Cultiver le malaise ou civiliser la culture?», in J. LE RIDER et al., *Autour du Malaise dans la culture de Freud*, PUF, 1998, p. 79–118.

MENZE Clemens, *Die Bildungsreform Wilhelm von Humboldts*, Hanovre, Schroedel, 1975.

TROELTSCH Ernst, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, Mohr, 1922.

WEBER Max, *Sociologie des religions*, éd. et trad. fr. J.-P. Grossein, Choix de textes trad. et extr. de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie et de Wirtschaft und Gesellschaft*, Gallimard, 1996.

Гегель І. В. Ф. Феноменологія духу / Переклад П. Тарашука. – К.: Основи, 2004.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

ADELUNG Johann Christoph, *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart*, 5 vol., Leipzig, Breitkopf, 1774–1786.

GRIMM Jacob et Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1854, repr. Munich, Deutscher Taschenbuch, 1984.

HEINSIUS Theodor, *Volksthümliches Wörterbuch der deutschen Sprache, mit Bezeichnung der Aussprache und Betonung für die Geschäfts- und Lesewelt*, 4 t. en 5 vol., Hannover, Hahn, 1818–1822.

KLUGE Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, W. de Gruyter, 22e Ausgabe, 1989.

ПРИМІТКИ ПЕРЕКЛАДАЧА

¹ «Ідеологи» – коло французьких інтелектуалів, що сформувалося навколо послідовника Кондильяка, графа Антуана Дестюта де Трасі (1754–1836), який у 1796 році винайшов і ввів в ужиток термін «ідеологія» (О. П.).

CORSO, RICORSO [іт.] – укр. хід, цикл, курс, перебіг, процес, проведення, розвиток, шлях; звернення, заява, апеляція, повторення

фр. *cours, retour, récurrence*

► **RÉVOLUTION, TEMPS, та AÏÏN, AUFHEBEN, CIVILTÀ, DESTIN, ІСТОРІЯ, ВСЕСВІТНЯ ІСТОРІЯ, MENSCHHEIT, MUTAZIONE, PERFECTIBILITÉ, НАРОД**

Два звичайні італійські слова *corso* і *ricorso* набули особливої філософської значущості завдяки тому, що їх ужив Віко в праці «Нова наука» (Vico, *Principi di Scienza nuova*, 1744 р.). Ці слова пов'язані з ідеєю циклічного бачення історії, яку неаполітанський філософ обстоював у той час, коли почала переважати лінійна концепція безкінечного прогресу людства. Упродовж довгого часу праця Віко здебільшого була відома лише в цьому аспекті. Тим часом уважне вивчення текстів ставить під сумнів, що Віко в «Новій науці» обмежився поверненням до античної теми циклічності історичного часу. Ця поверхова і навіть помилкова інтерпретація того, що він називає *corso* і *ricorso* народів, стала на заваді осмисленню глибини й оригінальності думки італійського мислителя.

І. АНІ ЦИКЛ, АНІ СПІРАЛЬ

Італійське слово *corso* походить від латинського *cursus* (від *currere*), яке означає дію бігу, біг або в переносному значенні перебіг, хід, за яким щось слідує (*cursus rerum, cursus vitae*). Віко вживає вислів *corso che fanno le nazioni* («хода націй», на титульній сторінці IV книги «Нової науки») на позначення розвитку націй у часі (він говорить лише про «нації», себто реальні явища, а не про «людство» як абстрактний термін для опису виду). Цей процес як еволюція та розвиток у «науковому» дослідженні становить головну мету «Нової науки», має універсальний і необхідний характер. «Справи націй [доконечно] мали, мають і матимуть розвиватись згідно зі способом, представленим цією Наукою, адже навіть безкінечні світи народжуються час від часу з надввічності» (пер. з фр.; § 348). Саме це Віко називає «ідеальною вічною історією» (*storia ideal' eterna*). Тобто справжня історія народів регулюється законом послідовності й поділяється на три «доби» – «богів», «героїв» і «людей», – у перебігу яких людські істоти, почавши від майже тваринної стадії, розвивають зачатки «людськості», що дримають в

них. Остання стадія – «розум уповні розгорнутий» (*ragion tutta spiegata*) – виникає разом із появою та розквітом абстрактної думки, філософії та науки. У політичній сфері вона відповідає народній республіці чи демократії.

Можна було б вважати, що *corso*, визначений в такий спосіб, – це постійний хід прогресу, який зрештою досягає, якщо вдається до термінології Віко, акції. Проте історія подає приклади Греції й передусім Риму. Саме на них італійський мислитель майже виключно зосередив свої роздуми, показуючи, що націям складно, ба неможливо, утриматись у цьому стані досконалої довершеності їхньої людськості. Як свідчать парадигматична доля Риму, принцип свободи, себто демократії, спричиняє її переродження в анархію та корупцію.

Відтак текст Віко слід розглянути докладно. На його думку, від стану безладу, яким були охоплені тоді міста, Боже провидіння може врятувати трьома способами. Перший спосіб – це поява монарха, який, подібно до Августа, маючи у розпорядженні інституції та закони, запровадить лад і спокій та принесе людям задоволення власною долею. Другий – коли вироджені нації впадуть у руки кращих націй і будуть зведені до рівня провінцій (що випало на долю Греції, завойованої Римом). Третій спосіб, радикальніший, запроваджується за умови неефективності двох попередніх. Тож соціальний розклад, викликаний «варварством рефлексії» (*barbarie della riflessione*), досягає апогею, і народи повертаються до примітивної стадії «варварства чуттів» (*barbarie del senso*), з якої давно вишшли. Починається новий *corso*, який Віко називає *ricorso* і який повторює три моменти *corso*, визначені при вивченні історії Греції та Риму (проте повторює їх не своїм подієвим змістом, а своєю часовою структурою). П'ята та остання книга «Нової науки», присвячена «*ricorso* людських речей», подає панораму історії західних націй після падіння Римської імперії, що розглядаються як спільність, як одна нація. Захід перейшов від «доби богів», згодом і від «доби героїв», себто за нашим визначенням від періоду Середніх віків, який Віко називає «часом повернення варварів» (*tempi barbari ritornati*), до «доби людей» (*età degli uomini*) – сучасного світу.

Як бачимо, попри поширену думку слово *ricorso* не означає рух повернення назад, регресію, процес інволюції, який відбувся в протилежному напрямку пройденого націями шляху, відкинувши їх до відправної точки (в такому розумінні *ricorso* було б протилежністю *corso*). Повернення до вихідного моменту міститься в кінці *corso* та дає можливість розпочатися іншому *corso* (*ri-corso*), подібному [до першого] за загальною структурою.

Перед тим як ставити питання про бачення історії націй, яке постає з цього аналізу, слід звернути увагу на два важливі моменти. З одного боку, Віко не згадує про «*ricorso* людських речей» у першому виданні «Нової науки» (1725 р.), в якому вже представлені принципи «науки». Відтак це питання не становить для нього суттєвого

значення, а йдеться радше про підтвердження загальної чинності цих принципів. З другого боку, в остаточній версії роботи слова *corso* і *ricorso* ніколи не зустрічаються в множині, що спростовує поточну інтерпретацію, згідно з якою Віко описує історію як послідовність *corsi* і *ricorsi*, що нескінченно йдуть один за одним. Ми не знайдемо у Віко ані такого образу, ані такої ідеї, хіба що, аби за будь-яку ціну надати цій послідовності вигляду прогресу, ми самі надамо процесам, що її складають, характер спіралі.

Французькою мовою термін *corso* слід перекладати як *cours* [хід], натомість важче знайти переклад для *ricorso*. *Recours* належить до юридичної лексики і, якщо визнати, що *ricorso* у розумінні Віко слід тлумачити саме як «звернення», що його нації відавали на суд історії, то цей термін уже не стосується повторення процесу, курсу (дієслово *recourir* [звернутись] у поточному значенні зберегло цю ідею: ми звертаємося [*recourir*] до певного курсу, що не зміг правильно розгорнутись). Мішле перекладає *ricorso* як *retour* [повернення], але можна запропонувати також *recurrence* [поновлення].

II. RICORSO НЕМИНУЧЕ?

Не можна обстоювати поширене тлумачення поняття *ricorso*, згідно з яким Віко просто відновлює, і на думку багатьох даремно, давню тему циклічності в послідовності життя та смерті (себто тему, що має натуралістичне походження) та застосовує її до націй. Проте текст «Нової науки» залишає й надалі непрості запитання. Тим часом уважне прочитання приводить до певних обґрунтованих висновків. *Corso* у зв'язку з народами для Віко становить «ідею», що здійснюється в часі та є укоріненою в науковому розгляді історії різних націй. Її суто «наукова» цінність має джерело в дедукції, аксіоматичному способі дослідження людської природи, зіпсутої внаслідок первородного гріха. Ця ідея дає змогу зрозуміти мінливу долю всіх націй та водночас має евристичну цінність. Відтак Віко «відкриває» (3 книга «Нової науки» називається «Про відкриття справжнього Гомера») справжню ідентичність Гомера. Він «відкриває» між першим та останнім виданням своєї праці, що Середні віки якраз і були повторенням «божественних» і «героїчних» часів грецької та римської античності. Ідея не передбачає множини, вона єдина. Ми бачили, як усі народи – що існували, існують та будуть існувати – у своєму загальному русі мали, мають та матимуть історію, схожу на *corso*, що його описав Віко. Остаточо й більш конкретно *corso* лише підтверджує, що всі людські спільноти спираються у своєму виникненні та розвитку на реалітні, моральні, юридичні та політичні цінності, втілені в інституціях, форма яких змінюється відповідно до незмінного часового ладу мірою того, як змінюється, трансформується та «гуманізується» природа зіпсутої людини. Хоча зіпсута людська природа ніколи не зможе остаточно позбутись наслідків первісного падіння.

Чи означає це, що кінець *corso*, що ним рухалася кожна нація, неодмінно пов'язаний із занепадом і кінцевим розкладом, а провидіння мусить завжди втручатися, щоб рятувати людей? Чи, відтак, останній спосіб полягає в тому, щоб силоміць повернути нації до їхніх власних засад, себто витоків, аби дозволити їм розпочати все з новими силами? Навряд чи. Віко не висловлюється з цього приводу, однак принаймні ми не знаходимо у нього ідеї механічної чи органічної необхідності, яка б засуджувала на неминучу смерть одні нації, тоді як інші слідували б за ними тим самим шляхом. Приклад Риму показує, що кінцевий розклад – це наслідок поразки самих людей, а першим порятунком, наданим провидінням, стало встановлення раціональної монархії. Чи поразка була неминучою? Чи «людські» часи «вповні розвиненого» розуму завжди приречені на зпсуття та смерть? Запитання залишається відкритим, та й сам Віко не дає категоричної відповіді. Говорячи наприкінці «Нової науки» про стан сучасної Європи, він, імовірно, вважає, що «досконала людськість» (*umanità*) <у значенні «цивілізації»> поширена серед усіх народів, оскільки декілька великих монархів керують світом народів» (пер. з фр.). Проте цей декларований оптимізм урівноважується суворим засудженням сучасної культури, зокрема, філософії тієї доби, в якій домінують напрями, що, на його думку, наслідують позиції тих, хто в античності брав участь у загальному падінні, проповідуючи руйнівний індивідуалізм (скептиків, епікурейців, стоїків). Однак мислитель зовсім не проголошує остаточної катастрофи, хоча й має такі побоювання. Світ націй, твердить він, не підвладний ані *casus* [випадковості], ані *fatum* [фатуму]. «Нова наука», на заснування якої претендує Віко, дає йому змогу, як стверджується у фрагменті видання 1725 року, дати лише «діагностику» стану націй, заклакати їх до порядку, себто до свободи, справедливості, та пошани до засадничих принципів кожного суспільства, релігії та сім'ї. Зрештою, нації тримають долю у своїх руках, перебувають під оком провидіння, яке прагне «зберегти людську расу на цій землі» (§ 1108, з фр. пер.).

Ален ПОН

Переклад Катерини Новікової
За редакції Олексія Сігова

БІБЛІОГРАФІЯ

VICO Giambattista, *Principi di Scienza nuova d'intorno allacomune natura della nazioni*, Naples [1744]; *Opere*, 2 vol., A. Battistini (éd.), Milan, Mondadori, 1990.

– *Principes de la philosophie de l'histoire, traduits de la Scienza nuova et précédés d'un discours sur le système et la vie de l'auteur par Jules Michelet*, J. Renouard, 1827; repris in J. MICHELET Jules, *Oeuvres complètes*, t. I, Flammarion, 1971.

– *La Science nouvelle par Vico, traduite par l'auteur de l'Essai sur la formation du dogme catholique*

(princesse Christina Belgiojoso), Charpentier, 1844; préf. P. Raynaud, rééd. Gallimard, 1993.

– *La Science nouvelle* [1744], trad. fr. A. Doubine, Nagel, 1953; trad. fr. et prés. A. Pons, Fayard, 2001.

GESCHICHTLICH, GESCHICHTLICHKEIT

нім. – укр. історичний, історичність

► ДОЛЯ, ІСТОРІЯ, ВСЕСВІТНЯ ІСТОРІЯ, та AUFHEBEN, DASEIN, EREIGNIS, ES GIBT, ÊTRE, PRÉSENT, TATSACHE, TEMPS

Той самий німецький термін *geschichtlich* передають французькою як *historique* «історичне» в перекладах Гегеля і як *historial* «історіальне» в перекладах Гайдеггера. Відповідно іменник *Geschichtlichkeit* перекладається як *historicité* «історичність» або *historialité* «історіальність». Це не рівнозначні варіанти чи забаганки перекладача. Перехід від *historique* до *historial* у французькій мові оприявнює глибинну суперечку, що точилася в німецьких філософіях від Гегеля до Гайдеггера. Ця суперечка стосувалася природи істинно історичного, інакше кажучи, того, що перетворює послідовність подій на історію. У ній були задіяні ресурси мови, які утворюють складну мережу, де накладаються відома пара опозицій (*Geschichte/Histoire, geschichtlich/historisch*) та дивний етимон, *das Geschehen*, – своєрідну лексичну матрицю, в якій порушується питання про зв'язок між історією та подіями загалом.

I. «GESCHICHTE», «HISTORIE», «GESCHEHEN»

Вивчення *Geschichte, geschichtlich* у Гайдеггеровій лексиці можна почати з примітки Гайдеггера в повному зібранні творів (*Gesamtausgabe*, далі – GA):

Das Land, das R. Descartes, den Begründer der Lehre von der Subjektivität des Menschenwesens, zu seinen großen Denkern zählt, hat in seiner Sprache kein Wort für Geschichte, um sie gegen die Historie abzugrenzen.

Країна, що зараховує Р. Декарта, засновника вчення про суб'єктивність людської сутності, до своїх великих мислителів, не має у своїй мові відповідника слову *Geschichte*, щоб відмежувати його від *Historie*.

Heidegger M., GA, Bd. 79, s. 102.

Перша проблема – це знайти доступ до того, що охоплює термін *Geschichte*, який Гайдеггер завжди вживає на противагу до *Historie* у розумінні історичної науки, історичних досліджень, історіографії.

Гегель зауважив:

Geschichte vereinigt in unserer Sprache die objektive sowohl als subjektive Seite und bedeutet ebensogut die historiam rerum gestarum als die res gestas selbst; sie ist das Geschehene nicht minder wie die Geschichtserzählung.

Geschichte поєднує в нашій мові і об'єктивний, і суб'єктивний аспект й означає як *historia rerum gestarum* [історію подій], так і саму *res gestae* [подію]; вона є тим, що трапилося (*das Geschehene*) не меншою мірою, ніж історичною розповіддю (*Geschichtserzählung*).

Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, s. 83.

Реймон Арон коментує:

У французькій, англійській та німецькій мовах те саме слово застосовується до історичної реальності та до знання, яке ми про неї отримуємо. *Historie, history, Geschichte* означають і становлення людства, і науку, яку люди намагаються про це становлення створити (хоча двозначність у німецькій мові пом'якшена наявністю слів *Geschehen, Historie*, кожне з яких має тільки одне значення).

Aron R., *Dimensions de la conscience historique*, p. 5.

Вирішальна різниця полягає не в тому, що в німецькій мові є два слова, а у французькій – тільки одне: слово *Geschichte* має два значення так само, як і *histoire*. Важливо те, що в німецькій мові для *Geschichte* є власний етимологічний ресурс у дієслові *geschehen* «відбуватися, траплятися, діятися, ставатися», яке дає іменник *das Geschehen* «подія» та субстантивований прикметник *das Geschehene* «те, що сталося».

Саме цей ресурс буде особливо використовувати німецька ідеалістична філософія. Для Шеллінга те, що сталося, відбулося (згідно з відомою формулою Ранке, *was geschehen ist*), німецькою *das Geschehene*, – це перехід Рубікона Цезарем, битва при Маріньяно 1515 року, тобто те, що стосується так званої «подієвої» історії (або ж історії «угоди і битви» на відміну від історії-проблеми, дорогою для «Школи Анналів»), ще не досягає рівня «власної історії», *die eigentliche Geschichte*, або ж рівня «власне історичного» (*eigentlich geschichtlich*), як пізніше скаже Гегель (Hegel, *Vorlesungen ...*, *op. cit.*, s. 83). Шеллінг писав:

Was wäre alle Historie, wenn ihr nicht ein innerer Sinn zu Hülfe käme? Was sie bei so vielen ist die zwar das Meiste von allem Geschehenem wissen, aber von eigentlicher Geschichte nicht das Geringste verstehen.

Чим була б уся історія, якби їй у пригоді не ставав внутрішній сенс? Тим, чим вона є у багатьох, які знають більшість з того, що сталося, але власне історії зовсім не розуміють.

Schelling F.W.J., *Sämmtliche Werke*, Bd. 8, Stuttgart, Augsburg: J.G. Cotta, 1861, s. 202.

У зацитованому тексті дається розрізнення, з одного боку, між *Historie* (наукою історії, історичним дослідженням) та *Geschichte* (історією, *res gestae*), а з іншого – між «тим, що сталося» (*das Geschehene*) та «власне історією» (*das eigentliche Geschichte*). Власне історію неможливо звести до того, що сталося. Вона отримує свій сенс від реапропріації, інтеріоризації знання, яке не засвоюється напам'ять (*auswendig*), а робиться внутрішнім (*inwendig*), як скаже пізніше Гегель (*Phänomenologie des Geistes*, s. 35). У спекулятивному сенсі лексичний зв'язок між *Geschehenes* та *Geschichte* вказує не так на близькість, як на віддаленість, навіть прірву між ними.

II. «GESCHICHTLICH» ТА «HISTORISCH»: ГАЙДЕГГЕР, ІСТОРІАЛЬНЕ ТА ІСТОРИЧНЕ

Якщо перенестися від цитованих рядків Р. Арона у світ Гайдеггерової думки, то виявляється, що двозначність *Geschichte* та *Historie* змінюється на ще радикальнішу відмінність прикметників *geschichtlich* та *historisch*, аніж у випадку іменників. Тоді як *Historie* виявляється у нього відкинутою через притаманий їй хронологічний відлік «мислення, що підраховує», *Geschichte* навантажена зовсім іншим зв'язком із темпоральністю, властивим «мисленню, що розмірковує».

Та спочатку слід пригадати, що «в перший період викладання у Фрайбурзі, до 1923 року, Гайдеггер під *historisch* розумів те, що він пізніше називатиме *geschichtlich*, тобто цілком історичним у тому сенсі, що будь-яка людська істота може жити тільки з огляду на вимір буття, в якому, передавши одного разу щось історичне, вона стає своєю чергою повною спадкоємицею історії...» (F. Fédier, *Phénoménologie de la vie religieuse*, p. 154). Прикметник *geschichtlich* у Гайдеггера на відміну від *historisch* можна французькою перекласти як *historial*, а слово *historique* можна залишити за *historisch*. У французькій мові *historial* – це не неологізм, а архаїзм: на нього можна натрапити в *Le Miroir historial du monde* [Історичному дзеркалі світу] Вінсента з Бове, французькому перекладі *Speculum Historiale*, виданого в Парижі 1495 року (пор. J. Le Goff, *Saint Louis*, p. 566), а також у Монтея (пор. Littré s. v.) <див. щодо цього питання Heidegger, *Questions I*, передмова А. Корбена, р. 18 п.>. Перекладач Анрі Корбен пізніше свідчитиме: «(...) я винайшов термін *historialité* і вважаю, що його необхідно залишити. Між *historialité* [історіальністю] та *historicité* [історичністю] те саме відношення, що й між *existential* [екзистенціальним] та *existentiel* [екзистенційним]» (*Cahier de l'Herne Henry Corbin*, p. 28; див. DASEIN та ESSENCE). Проте цей переклад піддав сумніву Дж. Е. Бараш, який залишає *historique* та *historicité*, зокрема, на тій підставі, що терміни *geschichtlich* та *Geschichtlichkeit* не є неологізмами у Гайдеггера

і що згаданий переклад віддає Гайдеггера від дискусій безпосередніх попередників і сучасників «його доби» (пор. J. E. Varash, *Heidegger en son siècle*, p. 17–18, n. 1). Не претендуючи поставити крапку в цій суперечці, ми зробимо два зауваження: (1) вдала, на нашу думку, ініціатива Корбена також пов'язана з його баченням «ієро-історії», зокрема в іранській ісламській духовності; (2) використання того самого слова, в даному разі Гегелем та Гайдеггером, свідчить про певну лексикографічну тяглість, але те саме слово може отримувати зовсім інший резонанс і тим самим бути навіть новішим за неологізм: так, *divertissement* аж ніяк не є неологізмом у Паскаля, як і *Dasein* у Гайдеггера. Коротше кажучи, перекладають також і в межах однієї мови.

Отже, чи витримує Корбенів переклад *geschichtlich* (у Гайдеггера) як *historial* критику Бараша? Ми даємо ствердну відповідь. І треба віддати належне Корбену, авторові перших перекладів Гайдеггера французькою, адже він завчасно відчув проблематичність значення терміна *geschichtlich* у Гайдеггера і зміг використати ресурси французької мови для того, щоб зарадити цій проблемі. Прояснити це питання означає запитати себе: як *Geschichtlichkeit* – слово, яке, найпевніше, запровадив Гегель, а потім використали Шеллінг та Гайне – отримує в Гайдеггера значення, яке досить радикально відрізняється від того, яке воно мало у Гегеля?

III. «GESCHICHTE» ТА «GESCHICHTLICHKEIT» ВІД ГЕГЕЛЯ ТА ШЕЛЛІНГА ДО ГАЙДЕГГЕРА

Історичність (*Geschichtlichkeit*), про яку говорять мислителі німецького ідеалізму, є частиною метафізичної концепції, – і це вперше історія мислиться метафізично, – в якій вона означає вимір, властивий Духові на його шляху до себе самого. По суті, поняття історичності лише концептуалізує необхідність того, «що було до». Цей шлях, або ж хресну дорогу (яку, звісно, неможливо відділити від христології), Гегель мислив як «роботу негативного», яка передбачає серйозність, страждання та терпіння; це *die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte* «надзвичайна робота всесвітньої історії» («Феноменологія духу», Передмова). Історія як спосіб досягнення Духом себе самого, як праця повернення до себе, завершує та оприявнює (іронічно, додав би Шеллінг) те, що є Духом: рухливість, яка пригаманна йому по суті. На цьому наголошував Маркузе 1932 року:

Geschichtlich bedeutet den Sinn dessen, was wir meinen, wenn wir von etwas sagen: es ist geschichtlich (...). Was geschichtlich ist, g e s c h i e h t in einer bestimmten Weise. Als Geschehen, als Bewegtheit wird Geschichte zum Problem gemacht.

Історичність (*Geschichtlichkeit*) означає сенс того, що ми маємо на увазі, коли кажемо: щось є історичним

(*geschichtlich*) (...). Історичне стається (*geschieht*) у певний спосіб. Як подія (*Geschehen*), як рухливість історія стає проблемою.

Marcuse H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, фр. вид., p. 13.

Так сформульована проблема є також, певним чином, поштовхом для зародження німецького ідеалізму. Існує «історія самосвідомості», історія, безперечно, трансцендентальна, як формулює Шеллінг 1800 року в «Системі трансцендентального ідеалізму», передаючи на свій лад генетичні зацікавлення філософії Фіхте, і саме ця історія уможливає прочитання міфології, зрозумілої як теогонія, тобто радше як історія, аніж як вчення про богів, *Göttergeschichte* радше, аніж *Götterlehre*, як теогонічний процес людської свідомості (*Schellings Werke*, Bd. 11, s. 229).

У Гайдеггера, навпаки, історичність закорінена не в Дусі (самого терміна «дух», *Geist*, «Буття і час» уникає, про що відверто заявлено у § 10), а «в» *Dasein* (якщо можна так сказати, адже воно не має середини) та в його фактичності, на дослідження якої претендує екзистенціальна аналітика. Попри очікування, історичність (на відміну від історичності) як рухливість, притаманна людському життю, з'являється у зіткненні не з Гегелем, а з Аристотелем, ще від «доповіді Наторпа» (перекладеної французькою під назвою *Interprétation phénoménologique d'Aristote* [Феноменологічна інтерпретація Аристотеля]) 1922 року. У дуже ретельному дослідженні зв'язку між фізикою та етикою Аристотеля тут з'являється пов'язана з етикою онтологічна рухливість людського життя. Контури етики, яку автор передчував у 1922 році, будуть прояснені в перспективі «герменевтики фактичності» в екзистенціальній аналітиці «*Sein und Zeit*». *Faktizität* (фактичність), як наголошує Гадамер (*Gadamer, Heidegger und die Griechen*, s. 60–61), є своєрідним контраргументом всьому тому, що в німецькому ідеалізмі підпорядковано Абсолюту (Дух, самосвідомість тощо). І на цій підставі вона вказує на те, чим відрізняється рушійна сила історичності в абсолютному ідеалізмі та в екзистенціальній аналітиці: звідси прірва між *Geschichtlichkeit*-історичністю та *Geschichtlichkeit*-історичністю, між світом Духа та «самим по собі світом» (*Selbstwelt*).

Гайдеггер, як видається, встановив зв'язок між «метафізикою суб'єктивності», засновником якої вважають Декарта, та тим фактом, що французька мова не має доступу до виміру історії, який передає німецький термін *Geschichte*, а отже, зводить *historial* до *historique*: безперечно, слід розуміти, що *Geschichte* вказує на вимір історії, який уникає впливу суб'єктивності, діяльності суб'єкта (в тому числі колективного), зрозумілого як такий, що може «робити історію» (пор. у Пастернака: «Історії ніхто не робить»). *Geschichte* вказує на вимір історії настільки суттєвий, що його не може «зробити» людина як дієвець чи провідник дії. Цей вимір не на-

лежить до того, що Гайдеггер називав *Machenschaft* протягом 1930-х років: не навмисні дії в буденному сенсі терміна, не тіньова діяльність, а те, що належить до сфери *faire/machen*, до дієвості дієвої причини, наприклад, «операційного» суб'єкта, і становить, таким чином, частину імпліцитної онтології суцього як «здійсненого», тобто вже панування чи духу сучасної техніки як *Gestell*, контрапунктом якого є *Gelassenheit* та *Ereignis* (F. W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, s. 73; див. COMBINATOIRE ET CONCEPTUALISATION, II). «Яке ще пекло має пройти людська істота, щоб зрозуміти, що вона не сама себе творить?» – запитуватиме Гайдеггер Ханну Арендт у листі від 12 квітня 1968 року (пер. з фр., Н. Arendt/М. Heidegger, *Briefe 1925–1975*, s. 167). Вимір, на який вказує термін *Geschichte*, є таким, що, якщо це й не належить людині «дії», то вона щонайменше в стані дозволити історії *geschehen* (статися) чи ні. Отже, *Geschichte* вказує на те, що настає для людини, а не на те, що виходить від неї.

IV. «GESCHICHTE», «GESCHENEN», «GESCHICK»: ВІД ІСТОРІАЛЬНОГО ДО ІСТОРІЇ БУТТЯ

Як ми бачили, Гегель і Шеллінг до певної міри працювали над тим, щоб від'єднати *Geschichte*, історію, від *Geschehen*, того, що в ній відбувається чи стається. Гайдеггер, здається, навпаки, відновлює цю спорідненість. *Geschichte* вказує на *Geschehen*, подію чи пригоду, первісний сенс якої Гайдеггер іноді виводить аж від Лютера, який вживає це слово в жіночому роді *die Geschichte* або *die Geschicht*, але частіше в середньому роді *das Geschicht* (Heidegger, GA, Bd. 54, s. 81). У цьому сенсі *Geschicht* – це *göttliche Schickung*, божественне розпорядження. І Гайдеггер буде розуміти *Geschicht*, як і Лютер, коли не у зв'язку з Богом, то в крайньому разі у зв'язку з *Geschick*, посланням, що його кінцевим отримувачем є людина, на якій лежить обов'язок забезпечити його отримання, і навіть у зв'язку із *Schicksal*, долею. Насправді *geschichtlich*, історіальне, тим самим є *geschicklich*, доленосним або ж епохальним.

Підсумовуючи, під *Geschichte* слід розуміти:

(1) виходячи з *Geschehen*, *des Geschehens dessen was wir Geschichte nennen, d.h. des Seins dieses Seienden* «ставання того, що ми називаємо *Geschichte*, тобто буття цього суцього» (Heidegger, GA, Bd.34, s. 82) – як настання та становлення при-йдешнього (нім. *Zukunft*, що неможливо звести до майбутнього; пор. з *évenir* у Пері [Péguy, *Oeuvres complètes en prose*, Gallimard, «La Pléiade», t.2, p. 1393]; див. ТЕПЕРІШНЄ, МИНУЛЕ, МАЙБУТНЄ). *Geschichte* як така доступна тільки мисленню, що розмірковує, а не мисленню, яке підраховує, звідки часті шанобливі посилання Гайдеггера на Якоба Буркгардта (GA, Bd.51, s. 16);

(2) у напрямку *Geschichtlichkeit* (згідно з терміном, що з'являється у Гегеля, Шеллінга та Гайне), – як *historicité* чи *historialité, non-historiographical historicity* англійською, що своєю чергою зако-

рінене в темпоральності *Dasein*. Специфічна рухливість *Dasein*, час якого часує від прийдешнього, запускає його в пригоду (*Geschehen*), що в ній закорінена його історичність, пов'язана зі скінченністю темпоральності в бутті-до-смерті, прийнятому як власне (Heidegger, GA, Bd. 2, s. 510 = *Sein und Zeit*, §74). Так, у GA, Bd. 61, s. 139, читаємо: *Die Zeit nicht haben, sondern sich von ihr haben lassen, ist das Geschichtliche* «Не мати часу, а дати йому мати себе – це історіальне».

Можливість *Geschichte* приховує в собі можливість *Ungeschichte* (неісторії), *Geschichtsverlust* (втрати історії) або *Geschichtlosigkeit* (відсутності історії, у GA, Bd. 65, s. 32, 96, 100), коли доходить до браку історіального виміру.

У 1927 році історіальність є жестом *Dasein*. Проте *Geschichte* буде важливою для мислення фундаментальної онтології такою мірою, що стане частиною перспективи *Seinsgeschichte* (історії буття), навіть *Seynsgeschichte* (історії биття). Те, що нас стосується, може траплятися з нами, виходячи не від нас: саме на це вказує історіальне, на відміну від історичного. Адже останній термін відсилає до хронологічного відліку, заснованого на *vulgäres Zeitverständnis* («вulgарній концепції» чи «буденному розумінні» часу), та до уявлення про те, що, здатна бути «зробленою» людиною, історія належить до сфери «здійсненого». Таким чином, історія перетворюється на неісторію, в якій нічого не може з нами трапитися.

Паскаль ДАВІД

Переклад Володимира Артюха
За редакції Сергія Йосипенка

БІБЛІОГРАФІЯ

ARENDRT Hannah-HEIDEGGER Martin, *Briefe 1925–1975*, Frankfurt, Klostermann, 1998; trad. fr. P. David, Gallimard, 2001.

ARON Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, Plon, 1961, rééd. 1964.

BARASH Jeffrey Andrew, *Heidegger en son siècle*, PUF, 1995.

Cahier de l'Herne Henry Corbin, Paris, 1981.

FÉDIER François, «Phénoménologie de la vie religieuse», in *Heidegger Studies*, vol. 13, Berlin, Duncker & Humblot, 1997.

GADAMER Hans Georg, «Heidegger und die Griechen», in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt, Klostermann, 1991, t. 1, p. 57-74.

HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, Bd. 12; trad. fr. J. Gabelin, Vrin, 1946.

– *Phänomenologie des Geistes*, in *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, Bd. 3; trad. fr. J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991.

HEIDEGGER Martin, *Interprétations phénoméno-*

logiques d'Aristote, trad. fr. J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992.

– *Questions I*, trad. fr. H. Corbin et al., Gallimard, 1968.

HERRMANN Friedrich Wilhelm von, *Wege ins Ereignis*, Frankfurt, Klostermann, 1994.

LE GOFF Jacques, *Saint Louis*, Gallimard, 1996.

MARCUSE Herbert *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Klostermann, 1932; *L'Ontologie de Hegel et la Théorie de l'historicité*, trad. fr. G. Raulet et H.A. Baatsch, Minuit, 1972.

PÉGUY Charles, *Œuvres complètes en prose*, Gallimard, «La Pléiade», t. 2, 1988.

RENTHE-FINK L. von, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel*, Haym, Dilthey und Yorck, Abh. Wiss., philos.-hist. Kl.3, F.59, 1964.

SCHELLING Friedrich von, *Weltalter*, Munich, éd. Schröter, 1946; trad. fr. P. David, PUF, 1992.

PLUDSELIGHED / DESULTORISK

ан. – укр. раптовість, непередбачуваність, несподіваність/нетривалий, перемінливий, незв'язний

нім.	Plötzlichkeit/desultorisch
фр.	soudaineté/sans suite, décousu

► **INSTANT**, та **CONTINUITET**, **DAIMÔN**, **DASEIN**, **DIABLE**, **ÉVÈNEMENT**, **EVIGHED**, **JE**, **JETZTZEIT**, **МОМЕНТ**, **TEMPS**

Терміни Pludselighed та Desultorisk разом із Evighed та Continuitet з'являються в К'єркегора. Відсутність тривалості (Desultorisk) набуває особливого характеру, коли проявляється раптово (Pludselighed). Саме так і буває у випадку вторгнення зла (Kierkegaard, *Œuvres complètes*, t. 4, p. 37), про що йдеться в описі одержимості.

«Якщо розглядати зміст, то одержимість визначається як замкнутість у собі, а якщо ж час, то визначається як раптове» ([тут і надалі цитати з К'єркегора пер. з фр.] *Œuvres complètes*, t. 7, p. 226). Беззаконна, чужа тривалості законів природи, одержимість належить не до соматичної, а до психічної царини. Вона виникає та зникає неочікувано в ритмі раптовості (Pludselighed), створеної з «тривалості-абракадабри того, хто спілкується лише сам із собою» (t. 7, p. 227). Такий-от Мефістофель, який виникає раптом і є тільки собою й не ким іншим, без змісту, така-от мертва тінь нудьги, віддана у володіння «тривалості ніщо» (t. 7, p. 229).

К'єркегорівський підхід до часу (як і до інших категорій, інструменталізованих у досвіді, та-

ких як інтервал, або проміжок, у сенсі *inter-esse* «існування між») вирізняється балансуванням, невтомними коливаннями між двома душевними порухами, або двома антагоністичними термінами: між гумором та іронією, трагедією та комедією, сумнівом та довірою, серйозністю та жартом. Що стосується часовості, то цей «маятниковий рух» (*Pendulbevaegelse*; Kierkegaard, *Journal*, vol. 1, p. 83) задає ритм цінуванню та знеціненню постійного як раптового. «Тривалість у чергуванні» (*det Continuerlige i Alternationen*; *Œuvres complètes*, t. 10, p. 76) визначає право «першого разу», одноразовості [тобто унікальності, винятковості] (*sémelfactivité*) того, що «трапилося лише раз», такого як «перше кохання» (t. 4, p. 36–38), чи Втілення. Це не виключає верховенство «другого разу» (*Journal*, vol. 2, p. 226; *Œuvres complètes*, t. 15, p. 301–302; t. 17, p. 171), яке не обходиться без аналогії з другою кристалізацією Стендаля, і чий виток, однак, є біблійними: «Ось нове все твоє!» (Одкр. 21: 5).

У самій своїй подвійності коливання виражають те парадоксальне, що є в стрибку (перервності) як факт, що передає часові всю свою вагу, свою конкретну тривалість. У цьому ми можемо побачити щось на кшталт відлуння платонівського йтолов [дивний, незвичайний, безглуздий, жажливий]: надзвичайно активне в часі є нечасовим, це є ἐξαιφνης, раптове, що перериває опосередкування, не відмовляючись від цінності метаф'ї, артикуляції, зв'язку, який, проте, не знищує ні змісту відмінності, ні сили зіткнення.

У К'єркегора терміни з темпоральним резонансом часто розміщено у витоках тем, які розгортаються в доволі різних регістрах. Тож факт перервності подій часто позначається прикметником *desultorisk* («незв'язність, безладність»). Водограй думок, незбагненність історії Авраама (t. 3, p. 176), фрагментація посмертних творів (t. 1, p. 150), гра спокусника (t. 3, p. 353), моменти безплідності, які в утомленій душі містика чергуються з моментами просвітлення (t. 4, p. 217 sq., 224 et 242), вторгнення зла (t. 4, p. 358) – це все є *desultorisk*. Тривалість, навпаки, завдячує етичному моменту (t. 2, p. 223, 231 et 235) рішення, неясному спогадові, що зберігає вічну тривалість (t. 9, p. 10). Естетик воює, але він «нездатен опанувати» (t. 4, p. 116), він може лише «у фантастичний спосіб згорнути вічність у часі» (t. 7, p. 248). У тривалості естетик має запал завойовника, але також смиренне терпіння без упину здобувати владання.

Раптовий характер (*Pludselighed*) ἐξαιφνης, спалах (*Blitz*) проявляється в різкій появі темряви, божевілля, смерті, мороку над Голгофою (t. 15, p. 261), одержимості. Раптове є також чужим, дивним переходом одиничної істоти до фантастичного *Ich* [Я] спекуляцій. Але раптовість викликає не лтше жах та здивування. Раптове виникнення нової якості (гріха чи благодаті; t. 16, p. 260), моменту відстороненості, чи розкаяння (t. 13, p. 20 et 145), легка та ковзка неочікувана поява сприятливої

миті (καίρος; т. 16, р. 302) відбувається також раптово (див. МОМЕНТ).

Жак КОЛЕТ

Переклад Ірини Листопад
За редакції Катерини Новікової

БІБЛІОГРАФІЯ

BOHRER Karl H., *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981.

KIERKEGAARD Søren, *Œuvres complètes*, trad. fr. P.H. Tisseau et E.M. Jacquet-Tisseau, L'Orante, 1966–1986, 20 vol.

– *Journal* (extraits), trad. fr. K. Ferlov et J.-J. Gateau, Gallimard, 1942–1961, 5 vol.; éd. rev. et augm. du vol. 1, 1963.

TALATṬUF [араб] – укр. рятівні хитроці

фр.	<i>habileté salutaire</i>
лат.	<i>solertia, sapientia, sagacitas</i>

► RUSE, та DIEU, **ВСЕСВІТНЯ ІСТОРІЯ, INGENIUM, MÉTIS, PHRONËSIS, PRUDENCE, SAGESSE**

У Корані Аллах є хитрим та здатним краще за Його супротивників снувати підступи (III, 54). Він також *latîf*, а це слово є двозначним і між іншим перекладається як «ласкавий», «милостивий» (пор. D. Gimaret, *Les Noms divins en islam*, p. 391–395). Ідея «хитромудрості» (*lutf*) поєднує два поняття: Він спрямовує речі туди, куди бажає, але діє при цьому лагідно. «Щирі брати» (друзя половина X ст.) прикладають цю ідею до послідовності поколінь живих: Божественна Мудрість і Провидіння Господнє хитромудро впорядковує (*talatṭafa*) сталість видів, оскільки індивід не може існувати вічно (Послання щирих братів, 4, 1 [42], т. 3, с. 475). Таким чином, вони успадковують Аристотелеве уявлення (Про душу, II, 4, 415a, 29b 7), але доповнюють його ідеєю хитрості.

Аверроес (рік смерті 1196 р.) вживає це дієслово на позначення хитромудрого способу, в який Божественне Провидіння забезпечує наступність між чистою силою та чистою дією, ставлячи між обома силами одну, якою володіють небесні тіла (Аверроес, *Стислий виклад метафізики*, 3). Дієслово фігурує також у головній частині *Вирішального слова*: Аллах «примудрився» так, щоб ті, хто не здатен дійти до аподиктичного пізнання, могли бути причетними до

істин через образи (фр. вид.: Averroès, *L'Accord de la religion et de la philosophie*, L. Gaultier, p. 18, 4; M. Geoffroy, § 38, р. 141 – вираз не передано французькими перекладачами, які написали *faire la grâce de ...*, тобто «вчинити милість»). Маймонід (рік смерті 1204) вживає цей термін у контексті богослов'я історії: Бог не привів Ізраїль прямо до нападу на ханаанські народи, а сорок років вів його в обхід через пустелю. Важке життя загартувало народ, розбещений єгипетським полоном, і породило в ньому військову звитягу, зробивши його в такий спосіб здатним звоювати Землю Обітовану. Так само й Мойсеїв закон не вимагає негайного стрибка до сучасного духовного культу, а будує сходинки до нього (Маймонід, *Путівник роззублених*, араб. видання: Y. Joël, с. 383–386, фр. видання: Maimonide, *Guide des égarés*, III, 32, trad. fr. S. Munk, р. 249–254; пор.: S. Pinès, *La Liberté de philosopher. De Maimonide à Spinoza*, р. 115–120). Ідея педагогічних поступок людській слабкості з боку Бога зустрічається в Отців Церкви: це «пристосування» в Тертуліана, а пізніше в Августина, «поблажливості» (συγκατάβασις) в Юстина, Йоана Златоуста та ін. Так, основою є милість, але неприхованою є також ідея хитроців. Тексти «Щирих братів» та Аверроеса були невідомі в Європі до XIX ст., але Маймонід був перекладений латиною. Ключове слово передавалося виразами, серед яких *solertia, sapientia* та *sagacitas* (Маймонід, *Путівник роззублених*, лат. пер.: J. Buxtorf, р. 431). Гегель, можливо, пам'ятав про Маймоніда, коли формулював ідею «хитроців розуму» (*List der Vernunft*), зокрема, у філософії історії: розум для своїх цілей використовує пристрасність, які не мають жодного наміру слугувати йому (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 11, s. 63).

Ремі БРАГ

Переклад Дмитра Каратєєва
За редакції Ігоря Мьялковського

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *De l'âme*, trad. ar., éd. A. Badawi, Koweit, Wakalat al-Matbú'at, Beyrouth, Dâr al-Qalam, 1953.

AVERRÔÈS, *Épitomé de la Métaphysique*, éd. ar. G. Jéhamy, Beyrouth, Dâr al-fikr al-lubnâni, 1994.

– *L'Accord de la religion et de la philosophie. Traité décisif*, éd. et trad. fr. L. Gauthier, Alger, 1948; réimpr. Vrin, 1983; *Le Livre du discours décisif*, éd. et trad. fr. M. Geoffroy, Flammarion, «GF», 1996.

FRÈRES SINCÈRES, *Épîtres*, éd. ar. B. al-Bustani, Beyrouth, Dâr Beyrouth li-l-tabâ'a wa-l-nashr, 1983.

GIMARET Daniel, *Les Noms divins en islam*, Cerf, 1988.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Sämtliche Werke*, Hrsg. H.

Glockner, 20 Bd., Stuttgart, 1927–1930, Bd. XI; *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. fr. J. Gibelin, Vrin, 1998.

MAIMONIDE, *Guide des égarés*, éd. ar. Y. Joël, Jérusalem, Junovitch, 1929; trad. fr. S. Munk, 3 vol.,

Maisonneuve et Larose, 2003; trad. lat. J. Buxtorf, Bâle, 1529.

PINÈS Shlomo, *La Liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, éd. et trad. fr. R. Brague, Desclée de Brouwer, 1997.

VI. ЕСТЕТИКА І ПОЕТИКА

КРАСА

гр.	κάλλος, καλόν
лат.	pulchritudo
англ.	beauty
іт.	belezza
нім.	Schönheit
фр.	beauté

► **ЛЮБИТИ, ART, КЛАСИЧНИЙ, DISSEGNO, ESTHETIQUE, GOÛT, IMAGE, LEGGIADRIA, МІМЕСИС, PLAISIR, ПІДНЕСЕНЕ, UTILITY**

Слова κάλλος, pulchritudo, belezza, beauté або Schönheit становлять подвійну складність. Перша складність стосується концептуального порядку і притаманна метафізиці прекрасного від Платона до Фічіно, а також усієї історії естетики від XVIII століття. Річ у тім, що поняття прекрасного має відповідати вимогам універсальності, необхідності та раціональності, властивим філософському роздумові, й водночас адекватно позначати численні неповторні витвори, що постають з власне художньої царини й не мають спільного знаменника. Друга складність стосується семантичних особливостей європейських мов. Упродовж понад тисячі років грецьке розуміння прекрасного викладалося майже винятково латиною. Як значення слова κάλλος було переосмислене в терміні imitatio, так і καλόν перетлумачувалося через pulchrum, постійно стаючи предметом нових прочитань на основі нових теоретичних підходів. Якщо pulchritudo Альберта Великого чи Томи Аквінського передбачає розуміння в дусі Аристотеля, те саме слово в думці Ренесансу чітко демонструє поворот до Платона, особливо до його «Бенкету».

Перехід до народної мови тягне за собою нові перетворення. Тотожність тем і часто неоплатонічних мотивів не дає змоги уникнути гри багатозначностей та умисних, довільних перекручень сенсу, до яких так охоче вдавалася думка Ренесансу. Belezza насправді не відтворює сенсу

pulchritudo – так само, як сьогодні belezza не цілком збігається із Schönheit, яке є філософським й естетичним орієнтиром більшості сучасних італійських теоретиків. До того ж, саме Schönheit є дуже багатозначним терміном. Ті значення, яких надавали цьому слову Кант, Гегель та Ніцше, неможливо не те що наблизити одне до одного, а й просто порівняти.

Що ж до сучасного прагнення звести прекрасне до аксіологічного поняття, тобто до кола проблем логіки оцінювального судження (нерідко з метою знецінити і прекрасне, і цінність), то воно призводить зрештою до ускладнення й нерідко затемнення значення цього слова, не дійшовши, однак, позитивних для теорії результатів.

I. МЕТАФІЗИКА ТА РИТОРИКА: «ТО КАΛΛΟΣ», «PULCHRITUDO»

Ідея прекрасного, теоретично розроблена Платоном та неоплатонізмом, поширилася в Європі через латину. Це означає, що вирішальними для розуміння слів то καλόν (субстантивований прикметник, прекрасне) і то κάλλος (вторинний іменник, краса – Хризип створить ще й іменник жіночого роду καλότης, див. словник Шантрена, стаття «καλόν») стали тексти Цицерона, подібно до того, як твори Платона та Прокла тлумачилися й поширювалися в переказі Марсіліо Фічіно. За доби Ренесансу теорія мистецтва розбудовується в межах латинської мови, щоб набути подальшого розвитку італійською чи французькою. Belezza теоретиків італійського мистецтва відсилає до неоплатонізму, який відверто надихається Цицероном, тобто до поняття καλόν, цілком переробленого, виходячи з pulchrum.

A. Метафізичні основи прекрасного

Грецьке осмислення прекрасного поділяється на три головні напрямки. (1) Етичний і метафізичний – через ототожнення прекрасного, істинного та доброго. Цей напрям набуде повного розвитку за Середньовіччя (*Pulchrum perfectum est* «прекрасне є досконалим»). (2) Естетичний, в якому перевага одразу віддається царині зримого. Ця

концепція радикалізується й набуває повноти в думці Ренесансу, глибинно зумовлюючи сенс *pulchritudo* та *belezza* первинністю ока та зору. (3) Мистецький. Саме це останнє значення було особливо тривким в європейській культурі аж до XIX століття. Однак ототожнення мистецтва та прекрасного, яке від самого початку містило в собі двозначність, завжди було джерелом проблем і суперечностей, що призведуть до його радикального перегаду в модерній естетичній думці.

Визначення слова *καλόν*, запозичене Сократом у софістів, було, безперечно, широко вживаним у V столітті: *τὸ καλὸν ἐστὶ τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως ἢ δὴ* «прекрасне – це насолода, яку надають слух і зір» (*Гінній Більший*, 298a). Проте *τὸ καλόν* є вже родовим терміном, оскільки в грецькій мові наявні більш технічні терміни, як-от *συμμετρία* (тобто сумірність, пропорція) на позначення всіх форм зримої краси, або *ἁρμονία* (гармонія, домірність, співзвуччя) на позначення краси, що сприймається слухом, не кажучи вже про численні складені слова з префіксом *εὖ-* (який позначає достаток, успіх, легкість; французькою передається як *bien-*, а українською як «добро-»), як-от *εὐειδής* «миловидий», що означає красу як приємне для ока, привабливий вигляд жінки чи воїна, або *εὐπρεπής* «доброчесний», що позначає красу як пристойне, гідне, відмінне, славетне. Вживаючи слово *καλός*, Платон звертається до численних його значень, тож значення «чесний», «справедливий» або «чистий» можуть злитися із власне естетичним сенсом цього терміна.

◆ Див. вставку 1.

Полісемія слова *καλός* є центральною темою *Гіннія Більшого*, в якому розглянуто численні визначення прекрасного й усі визано незадовільними. До розрізнення між прекрасними речами та прекрасним Платон повертається в *Бенкеті*, але в зовсім інший спосіб. Висхідна діалектика любові підіймається від краси тіл до краси душ, розумів, діянь і законів, потім – до краси знань, аби досягти нарешті власне прекрасного (*αὐτὸ τὸ καλόν*, 211d), цієї сутності, яка «не є тут гарною, а тут потворною (*τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν*), ані в цьому разі гарною, а в тому ні, ані з цього боку гарною, а з того потворною, ані тоді гарною, а тоді потворною, як і гарною для тих і потворною для цих», і не міститься «в чомусь іншому, чи то жива іста, чи земля, чи небо, чи будь-що іще» (211a-b). До цього розрізнення між відносно гарними речами та абсолютно прекрасним додається ще й інше розрізнення, яке Платон неодноразово встановлює між різними формами зримої краси, як-от живими тілами, творами живопису та геометричними фігурами. Зокрема, у *Філебі* (51c):

Отже, під красою обрисів (*σχημάτων τε γὰρ κάλλος*) я розумію не те, що розуміла б пересічна людина: красу живих тіл або творів живопису; я веду мову про пряме та кругле, відтак – про поверхні та тверді тіла, що виготовляються з допомогою токарських різців, а також лінійок та косиць.

Не зупиняючись на піфагорійському походженні цих геометричних ідеальностей, слід, однак, нагадати, що сенс краси форм тут є невіддільним від їхньої чистоти, породженої абстрагуванням при-

1

Прекрасне та добре: «καλός κάγαθος»

► VIRTÙ

Ще у Гомера прикметник *καλός* означав і те, що ми звемо фізичною красою (Поліфем до Одиссея, що його осліпив: «Завжди чекав я, що прийде великий на вигляд, прекрасний (*μέγαν καὶ καλόν*) / Муж в нашу землю колись» – *Одиссея*, пісня IX, 513 [тут і далі переклад Б. Тена]), і те, що ми називаємо моральною красою (свинопас Евмей до жениха, що не хоче нагодувати Одиссея в його жобрацькому дранті: «Ти хоч і знатного роду, та зле говорив (*οὐ μὲν καλά καὶ ἐσθλός ἐὼν ἀγορεύεις*)», там само, XVII, 381). Це слово є протилежним до *αἰσχρός*, що, як і французьке *vilain*, означає і потворне, некрасиве, огидне, і низьке, ганебне, безчесне.

Про це єднання тілесної та душевної, зовнішньої та внутрішньої краси свідчить синтагма *καλός κάγαθος* «прекрасне та добре», яка означає досконалість у всьому від походження (Ксенофонт, *Про виховання Кіра*, IV, 3, 23) до діянь (*Про виховання Кіра*, I, 5, 9) – досконалість, що зумовлює та вибирає в себе всі інші чесноти (LSJ, цитуючи Геродота, I, 30, пояснює, що цей термін *denotes a perfect gentleman* «позначає досконалого джентльмена»). Слова-валізки, побудовані на зразок *καλοκάγαθῶ* «вести прекраснодобре життя» та *καλοκάγαθία* «прекраснодобрість», постають із цього, сказати б, «соціального» поєднання природи, етики та політики. Так, згідно з Аристотелем, мати велич душі (*μεγαλοψυχία*) «неможливо без *καλοκάγαθία*» («етичної досконалості»; *Нікомахова етика*, Київ, «Аквілон-плюс», 2002, пер. В. Ставнюка, IV, 7 (III), [35], 1124a; франц. пер. J. Tricot – *vertu parfaite* «досконалої чесноти»; *Ethique à Nicomaque*, Vrin, 1967, IV, 7 1124a; пор. X, 10, 1179b 10); якщо ж «обом властива *καλοκάγαθία* (за поясненням Ж. Обонне, *les vertus du parfait honnête homme* «чеснота цілковито шляхетної людини»; J. Aubonnet, *Les Belles Lettres*, 1960), то чому один завжди й усюди має владарювати, а інший – бути підвладним?» (*Політика*, I, 13, 1259b 34–36). До речі, *ἀγαθός* як протилежність *κακός* (поганий – злий – підлий), означає, своєю чер-

гою, і фізичну досконалість, відвагу воюка, і шляхетність роду або вчинків: як бачимо, в кожному випадку зовнішнє свідчить про внутрішнє, а внутрішнє виявляє себе в зовнішньому.

Зрозуміло, що Сократ слугує тут за протилежний зразок, адже він подібний до *ἀγαλλία* – однієї з тих порожнистих фігурок, що присвячувалися богам: зовні він – потворний бородатий Силен, а всередині містить скарби (Платон, *Бенкет*, 216d-e). Зрозуміло також, що Ніцше вбачає в платонізмі, який перетворює тіло на домовину душі, щось найвищою мірою антигрецьке: на протывагу Платонові ці греки, що вміли вірити «в цілий Олімп позірностей», «ці греки були поверховими – через глибину!» (передмова до другого видання «Веселої науки» [1886]).

Барбара КАССЕН

ступних для чуттів фігур. Натомість сенсуалістична та релятивістська позиція софістів, які наполягали на суб'єктивному характері сприйняття й зосереджувалися на нескінченній кількості кольорів та відчутних форм, протистоїть піфагорійській філософії та її числовій естетиці. Якщо Платонова думка схиляється до цієї останньої, це не означає, що відчутні властивості, кольори та дорогоцінні метали не мають жодного значення; але вони причетні лише до глибоко занепалого світу, поглинутого чуттєвим. У космологічному міфі, яким завершується *Федон* (110c-d), про кольори вищої землі, землі ефірних вершин, говориться у найвищому ступені: вони «яскравіші та чистіші (λαμπρότερον καὶ καθαρότερον)», так що це сяйво їхньої строкатості надає єдність виду чи «ідеї» (εἶδος):

А там уся земля складається з таких кольорів, і навіть набагато яскравіших та чистіших. В одному місці вона пурпурна і на диво гарна, в іншому – золотава, ще в іншому – біліша за крейду та білий сніг, і так само там, де вона складається з інших кольорів, вони теж численніші та гарніші за все, що ми бачимо тут. Бо й заглиблення землі (...) являють вигляд сяйливого кольору (χρῶματός τι εἶδος παρέχουσαι στίλβοντα) серед розмаїття інших кольорів, так що вона сама являє собою єдиний багатобарвний краєвид.

За міфом *Федра*, саме у просторі потойбіч небесного склепіння можна споглядати в їхньому спільному сяйві істину (ἢ γὰρ ἀχρῶματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής οὐσία «сутність, що є насправді безбарвною, безформною та невідчутною на дотик», 247c) та красу, яка є «сяйливою на вигляд» (κάλλος δὲ τὸτ' ἦν ἰδέϊν λαμπρόν, 250b) і «найяскравішою з пишнот» (στίλβον ἐναυρούστατα, 250d). Очевидно, що найчистіші форми отримують значення саме за аналогією з інтелегібельним світом.

Філософи Ренесансу, від Фічіно до Бруно, а також тодішні теоретики мистецтва вважали себе вірними Платоновій концепції краси, наводячи її зразки в формі символічних та алегоричних зображень. Ренесансна теорія мистецтва спирається на парадокс, який полягає в применшенні, а часом і невизнанні інтелектуальної першості прекрасного на користь підходу, що стверджує аналогічність чуттєвих образів із досконалими пропорціями

геометричних фігур і чистими кольорами. У XV та XVI століттях культ Платона породив певне туманчання краси (τὸ κάλλος), яке має тим більше значення, що воно поширювалося аж до XIX століття: «ейдос» поступово стає ідеалом, а чистота геометричних фігур має парадигмальну цінність хіба що у зв'язку із «золотим перерізом» та стосовно піфагорійської спадщини. Коли Марсіліо Фічіно пише *Amor enim fruende pulchritudinis desiderium est. Pulchritudo autem splendor quidam est, humanum ad se rapiens* «Адже любов є бажанням втішатися красою; краса ж натомість є якимось блиском, що захоплює людину», або *Praeterea rationalis anima proxime pendet ex mente divina et pulchritudinis ideam sibi illice impressam servat intus* «Крім того, розумна душа безпосередньо залежить від Божественного розуму та зберігає в собі, як його печатку, ідею краси» (*Plotini Enneadis I, 66, in Opera Omnia, c. 1328*), його визначення краси, безперечно, надихається Платоном. Однак *pulchritudo* тут не є відповідником для *το κάλλος*. У творях Фічіно, як і у багатьох інших філософів доби Ренесансу, сенс *pulchritudo* визначити тим важче, що, попри всю позірну єдність, він глибоко зумовлений синкретизмом, який ставить в один ряд Платона, Платина, Гермеса Трисмегіста й Діонісія Ареопажита. Якщо концепція, за якою шлях до краси неодмінно лежить через любов, ще узгоджується з Платоновою думкою, то ідея про те, що все прекрасне на землі є відбитком небесної пишноти, походить вже радше від Платина, ніж від Платона.

♦ Див. вставку 2.

Коли такий платонік, як Лоренцо Гіберті, художник і теоретик, пише у своїх «Коментарях» (*Ghiberti, Commentarii, 1450*) *La proportionalità solamente fa pulchritudine* «Красу створює лише домірність», домірність, безперечно, є одним з істотних атрибутів прекрасного, і навіть його сутністю; але насправді це поняття не визначене за Платоновою теорією твердих тіл, а запозичене з Вітрувієвих книг *De Architectura* (I століття до Р. Х.). Естетична думка Вітрувія, спадкоємиця грецьких теорій архітектури, сконцентрована довкола таких понять, як діатеза (διάθεσις – порядок частин стосовно цілого), евритмія (εὐρυθμία – приналежність, що випливає з композиції частин) та симетрія (συμμετρία – відповідність між частинами

2

Прекрасне як причетне до світла та внутрішнього: Плотин

► ДІАФАНЕ, СВІТЛО

Не пориваючи з античною спадщиною, філософія Плотина розвиває такий погляд на красу, мімесис (μίμησις) та мистецтво, який уперше уможливає узгодження вимог метафізики прекрасного з вимогами філософії мистецтва.

Для Плотина, на противагу Платону, світ ідей не є відокремленим від видимого світу; сяючи в найчистішому світі, він причетний до земних реалій за посередництва космічного ладу. Божественне світло поширюється на світ і справді надає форми хаотичній та безформній матерії. Наслідки є важливими: Плотин не заперечує, що камінь або дерево можуть бути прекрасними, але вони є такими лише тією мірою, якою вони причетні до світла. У матеріальній та тілесній царині ніщо не може бути абсолютно прекрасним, якщо божественне світло не діятиме, надаючи форми всьому. Другий аспект, який протиставляє Платінові роздуми про прекрасне Платоновим, торкається стосунків між ідеєю Прекрасного та існуванням мистецтва. Насправді мистецтво для Плотина є способом пізнання, ба навіть метафізичного пізнання – тією мірою, якою воно сприяє нашому наближенню до Єдиного. Головним принципом, що визначає реальність мистецького твору, є вже не мімесис, призначений для вправного та марного відтворення земних реалій, а причетність (μέθεξις), під якою тепер розуміється причина мистецької діяльності. Митець є творцем не тому, що він відтворює образи дійсності, навіть виходячи з досконалих пропорцій та гармонії, а тому, що він звертається до внутрішньої форми, яку зберігає у власній свідомості. Чи треба уточнювати, що ця внутрішня форма є не виразом творчої суб'єктивності, а відбитком ідеального зразка краси (ἀρχέτυπον)? Саме тому ця метафізика неоплатонізму відкриє вирішальні перспективи середньовічній думці про мистецтво та Прекрасне, пануватиме в роздумах про мистецтво доби Ренесансу й залишатиметься продуктивною аж до німецького ідеалізму та європейського романтизму.

Так само новаторською й оригінальною є Платінова критика ідеї домірності. Якщо домірність і симетрія є насправді прекрасними, то не як такі, а тому, що вони походять з ідеальної та духовної внутрішньої форми. Відтепер класична теорія прекрасного, що бере початок від гармонії та домірності, тобто та сама концепція, яку вся античність розвивала як непорушно аксіоматичну, раптово виявилася перевернутою дотори дригом. Це, зокрема, означає, що весь реалізм та об'єктивізм прекрасного відкинута заради більш духовної концепції: «Якщо ж і справді те саме обличчя, зберігаючи ту саму домірність, видається то гарним, то не гарним, то чи не слід сказати, що гарним у домірному є інше, а домірне є гарним через інше? (Ὅταν δὲ δὴ καὶ τῆς αὐτῆς συμμετρίας μενοῦσης ὅτε μὲν καλὸν τὸ αὐτὸ πρόσωπον, ὅτε δὲ μὴ φαίνεται, πῶς οὐκ ἄλλο δεῖ ἐπὶ τῷ συμμετρῷ λέγειν τὸ καλὸν εἶναι, καὶ τὸ συμμετρὸν καλὸν εἶναι δι' ἄλλο)» (Еннеади, I, 6, «Про прекрасне», 1). Такі визначальні для існування Прекрасного риси, як домірність і гармонія, є не кількостями, які можна вимірювати, а якостями, що по-справжньому надаються до сприйняття лише завдяки очисній дії внутрішнього ока та за умови особливої аскези. Ось чому слово κάλλος у творях Плотина не означає властивості, яка, наче власність, належить визначеній формі, а вказує на причетність до інтелегібельного, бодай здобутого у спогляданні недосконалої істоти, що займає скромне місце в ієрархії земних речей. Маючи на меті світ ідей та інтелегібельного, досвід прекрасного передбачає перетворення всього єства на такі суто внутрішнього вдосконалення. «Обернися до себе самого та вдивися: якщо ніяк не бачиш себе прекрасним, то неначе творець статуї, що має зробити її прекрасною, обтесує її, шкребе, вирівнюючи, чистячи, допоки не вивільнить красу з обрису статуї (...) не припиняй і ти ліпити свою статую (Ἀναγε ἐπὶ σαυτὸν καὶ ἰδεῖ κανὴν μήτε σαυτὸν ἰδῆς καλόν, οἷα ποιητῆς ἀγάλματος, ὃ δεῖ καλὸν γενέσθαι, τὸ μὲν ἀφαίρει, τὸ δὲ ἀπέξερει, τὸ δὲ λείπει, τὸ δὲ καθαρὸν ἐποίησεν, ἕως ἔδειξε καλὸν ἐπὶ τῷ ἀγάλματι πρόσωπον (...) καὶ μὴ παύσῃ <τεκταίνων> τὸ σὸν <ἄγαλμα>»)» (Еннеади, I, 6, 9). Відтепер досвід прекрасного поєднується з метафізичним досвідом, тож поняття прекрасного може застосовуватися до предмета лише в значно ширшому сенсі, який передбачає для філософа іншу форму життя і те, що Пер Адо назвав би духовною вправою.

БІБЛІОГРАФІЯ

BOURBON DI PETRELLA Fiametta, *Il Problema dell'arte et della bellezza in Plotino*, Florence, Le Monnier, 1956.

HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Institut d'Études augustiniennes, 1987.
– *Plotin ou la simplicité du regard*, Gallimard, 1997.

KEYSER Édouard de, *La Signification de l'art dans les Ennéades de Plotin*, Louvain, 1955.

та цілим). Усупереч своєму більш-менш декларованому платонізму, ці визначення краси були не такими вже близькими до спекуляцій Філеба або Тимея. Проте від часів Середньовіччя та Ренесансу вони так тісно пов'язуються з Платоновим поняттям про прекрасне, з його ідеї, що більшість теоретиків вважали їх платонічними аж до XIX століття й були змушені щоразу аналізувати, виправдовувати та обґрунтовувати їх у межах свого естетичного вчення. Навіть Гегель ще визначає їх як засадничі категорії краси абстрактної форми. У відтворенні Вітрувія слово *pulchritudo* відповідає слову *κάλλος* у всіх його значеннях, і саме виходячи з *pulchritudo* подальші покоління авторів зможуть розмірковувати в платонівському ключі про ідеї домірності, симетрії та гармонії як особливі умови прекрасного.

В. Абсолютне царювання «*pulchritudo*»

Насправді від античності до XVIII і навіть XIX століття на Платонову ідею прекрасного, як на останній естетичний аргумент, найчастіше посилалися лише для того, щоб змусити її стверджувати зовсім не те, і навіть протилежне до того, що вона дійсно проголошувала. Одним із найсвітліших авторів цього філософського перекидання на користь певної концепції мистецтва був Цицерон, справжній батько теорії мистецтва. У трактаті «Про межі добра і зла» [Cicero, *De finibus bonorum et malorum*] Цицерон пише: *Et quoniam haec deducantur de corpore, quid est cur non recte pulchritudo etiam ipsa propter se expendantur ducatur?* «А оскільки це є похідним від тіла, чи не буде правильним вважати красу такою, що виводиться сама із себе?» (V, 47). Що тут означає *pulchritudo*? Це слово несе в собі подвійне значення: довшеної та досконалої тілесної краси (яке в ньому є сильнішим, ніж значення форми) та середньої моральної досконалої, близької до грецького *καλός κάγαθός* «прекрасне та добре». Власне ж естетичний сенс ясно виявлений у тому місці трактату «Про природу богів», де Цицерон викладає космологію стоїків: душа світу, пише він, пікається «найперше про те, щоб світ був настільки налагоджений, щоб [він міг і далі] тривати, потім про те, щоб у ньому нічого не бракувало, найбільше ж про те, щоб у ньому була надзвичайна краса та всяляка оздоба (*primum ut mundus quam aptissimus sit ad permanendum, deinde ut nulla re egeat, maxime autem ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus*)» (II, 56). (Саме таким є сенс поняття *κόσμος*, див. СВІТ). Слова *pulchrum* та *pulchritudo*, попри їхній семантичний статус в латині, не увійшли до словників романських мов – на відміну від таких слів, як *forma*, *venustus*, *elegans* і, звичайно ж, *bellus*. Так чи інакше, саме слово *pulchritudo* в класичній латині виявилось найбільше спроможним передавати універсальність та абстрактну точність ідеї прекрасного. У світлому місці з трактату «Про оратора» (*De Oratore*, II, 7–9) Цицерон так визначає прекрасне як ідеал:

... *Nihil esse in ullo genere tam pulchrum, quo non pulchrius id sit unde illud ut ex ore aliquo quasi imago exprimitur; quod neque oculis neque auribus neque ullo sensu percipi potest, cogitatione tantum et mente complectimur. Itaque et Phidiae simulacris, quibus nihil in illo genere perfectius videmus, et eis picturis quas nominavi cogitare tamen possumus pulchriora; nec vero ille artifex cum faceret Iovis formam aut Minervae, contemplabatur aliquem e quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens in eaque defixus ad illius similitudinem artem et manum dirigebat.*

...У жодному роді немає нічого настільки прекрасного, щоб воно своєю красою не було нижчим від того, що воно лише відбиває собою як образ, чого не можна сприйняти ні очима, ні вухами, ні будь-яким іншим чуттям, а можна досягнути лише розумом та розумом. Так, хоча ми й не бачили витворів, досконаліших за Фідієві в їхньому роді, і так само з картинами, про які я згадував, ми все ж можемо помислити кращі; і коли навіть митець, створюючи зображення Юпітера чи Мінерви, не уявляв собі нікого, чию подобу він міг би наслідувати, в його розумі перебувало видіння надзвичайної краси, на якій він зосереджував своє споглядання, спрямовуючи за її подобою вміння та руку.

Підміна поняття *κάλλος* поняттям *pulchrum*, хоча вона й вочевидь суперечить Платоновій думці, стала вирішальною, бо набула цінності авторитету й орієнту для теоретиків мистецтва класичної доби, і навіть для самого засновника естетики – себто Баумгартена. Ототожнюючи Платонову Ідею Прекрасного, то *κάλλος*, з ідеалом прекрасного, тобто з певним внутрішнім взірцем, іманентним свідомості митця до будь-якого творчого акту, Цицерон надав слову *pulchrum* нового значення. Відтепер розмежування прекрасного та образотворчих мистецтв, на якому наполягала платонівська метафізика, було великою мірою подоланим. Надалі воно триматиметься лише в схоластичній думці, а також у Фічино та Ніфо.

Значення слова *pulchrum* у Томи Аквінського визначається насамперед його намаганням розв'язати проблеми, порушені такими ворожими одна одній концепціями схоластичної думки, як реалізм платонічних теорій та суб'єктивізм, що завжди залишався в естетичній рефлексії. Головним чином це стосувалося різних рівнів розкриття сенсу слова: онтологічного чи метафізичного, логічного, антропологічного, і зрештою, власне естетичного. Справді, оскільки поняття *pulchrum* передбачає пропорційне співвідношення між матерією та формою, його онтологічний статус є невіддільним від структури реальності. Водночас ця концепція недвозначно заперечує будь-яку ідеалістичну або суб'єктивістську орієнтацію. Однак при цьому не відкидається естетична суб'єктивність у значенні чуттєвої насолоди від сприйняття об'єкта:

Unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensu delectator in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva.

Отже, прекрасне полягає в належній домірності: адже почуття розкошує належно домірними речами, як ніби подібними до себе; адже й почуття, й будь-яка пізнавальна здібність є певною впорядкованістю.

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, частина I, стаття 4, питання 5.

Особливість *pulchrum* полягає в тому, що воно передбачає пізнавальний акт, тобто зусилля здатності судження збагнути об'єктивні естетичні властивості, притаманні структурі реальності та світу. *Pulchrum* означає інтелектуальне осягнення, зокрема, й у чуттєвий спосіб. Крім того, будучи трансцендентальним, прекрасне, на думку Томи Аквінського, має три властивості – а саме: *integritas sive perfectio* «бездоганність або досконалість», *proportio sive consonantia* «домірність або злагодженість» і *claritas* «ясність», – які разом складають найтриваліше поняття класичного ідеалу й надовго визначають найзагальніші категорії естетики. Та хоч би яких значень набували пізніше терміни *pulchrum* та *pulchritudo* в трансцендентальному розумінні схоластів або як *idea* у теоретиків Ренесансу, слова, що позначають красу в романських мовах, несуть на собі глибокий відбиток метафізики та риторики античності.

II. «BELEZZA» В МИСТЕЦЬКИХ ТЕОРІЯХ РЕНЕСАНСУ

Саме проти цієї метафізики були неявно спрямовані зусилля, яких докладали Альберті та

Леонардо для побудови ідеї Краси за системою правил, що мають цілком автономну теоретичну цінність. Звичайно, *belezza* теоретиків Ренесансу не є перекладом *pulchritudo*. Проте помітне намагання перенести в теорію мистецтва неоплагонічні теорії світа та споглядання інтелігібельного надає поняттю *belezza* більш інтелектуалістичної орієнтації, яка свідомо посилює першість бачення – через що візуальні конотації цього слова, безперечно, є виразнішими, ніж, наприклад, у французького *beau*, і надто в німецького *Schönheit*. Насправді, на протилежність слову *pulchritudo*, яке майже завжди, зокрема й у риторичі, слугує для виразу метафізичної ідеї, *belezza* має відповідати багатьом суперечливим вимогам: вона має узгоджуватися з *idea* як з вищою інстанцією; повинна здійснюватися у творчості як ідеальна система пропорцій і розмірів, постійно використовуючи всю сукупність форм емпіричної реальності; і, нарешті, спираючись на апіорно встановлені художні правила та дієву практику мистецтва, має показувати нам, що творчість є другим творінням природи, є *natura naturans* «природою, що творить», аналогом божественної краси. Таким чином, це слово кристалізує сукупність часто несумісних між собою напрямів та прагнень, подеколи стаючи майже незрозумілим. Все алегоричне мислення Ренесансу ілюструє цей клубок суперечностей та знаходить у ньому джерело своєї невичерпної пайдності. Улюблена думка Фічіно, згідно з якою краса за своєю сутністю є віддаленою від тілесної матерії, не може бути прийнятною для Альберті та Леонардо, тому що міра, пропорція та гармонія конче мають бути об'єктивовані в досконалому творі.

♦ Див. вставку 3.

3

«Belezza» та «vaghezza»

Порівняння двох авторських версій трактату Альберті, латинської та італійської, дає змогу зрозуміти зміни, викликані переходом на народну мову. У латиномовному трактаті «Про живопис» (*De pictura*) Альберті пише про художника Деметріуса:

At ex partibus omnibus non modo similitudinem rerum, verum etiam in primis ipsam pulchritudinem diligit. Nam est pulchritudo in picture res non minus grata quam expetiita.

Але [він] поціновує в усіх частинах не лише подібність речей, а насамперед красу як таку. Адже краса в живописі є так само приємною, як і бажаною.

Alberti, *De pictura*, Книга III, 55.

В італійській версії цього трактату, *Della pittura*, той самий припис висловлено таким чином:

E di tutte le parti il piacerà non solo renderne similitudine, ma più edgiugniervi belezza; pero che nella pittura la vaghezza non meno è grata che richiesta.

І в усіх частинах він побажає не лише передати схожість, а й додати до неї красу; адже в живописі привабливість є так само приємною, як і бажаною.

Якщо латина вживає той самий термін (*pulchritudinem, pulchritudo*), то італійська мова вдається до двох різних слів, *belezza* та *vaghezza*, останнє з яких Спенсер у своєму англійському виданні італійського трактату (*On painting*, p. 92) перекладає як *loveliness* «миловидість, принадливість».

Vaghezza походить від латинського *vagus*, що означає «непевний», «невизначений». Однак це слово набуває також і позитивного сенсу невизначеного зачарування, ближчого до миловидості, ніж до краси. Воно відрізняється від слова *belezza*, значення якого тут майже зливається з латинським *concinntas* «домірність, гармонія», що вживається, зокрема, для позначення симетрії та гармонії в мовленні (деякі філологи виводять *concinntas* з прикметника *concinntis*, який означає «добре влаштований»; інші – з дієслова *concinntare*, тобто «облаштовувати, приводити до ладу, організовувати»). Портрети Корреджо та, звичайно, «Джоконда» є зразками *vaghezza* в живописі, тоді як пластична довершеність Рафаєлевих мадон бездоганно відповідають поняттю *belezza*.

БІБЛІОГРАФІЯ

ALBERTI Leon Battista, *De pictura* (1435), *Della pittura* (1436); *De pictura*, lat.-it., ed. Cecil Grayson, Roma-Bari, Laterza, 1975; *On painting*, it.-angl., ed. and transl. J. R. Spencer, Yale UP, 1956; *De la peinture*, lat.-fr., éd. et trad. J.-L. Schefer, Macula, 1992.

Idea della belezza «ідея краси» залишається метафізичним авторитетом, визнаним як іманентний для свідомості митця, але таким, що стає зрозумілим лише за верховенства *regola* «правила». Правильне застосування системи співвідношень і розмірів, тобто домірності, відтак стає необхідною та достатньою апріорною умовою здійснення художнього твору. Як говорить Франческо Сканеллі:

Така бажана краса (*belezza*) є лише відблиском вищого світла та немовби променем божества, й мені здається, що вона складається з гармонійної рівноваги частин (*buona simmetria di parti*) у поєднанні з ніжністю (*suavità*) кольорів, які являють на землі сліди та знаки небесного й безсмертного життя.

Francesco Scannelli, *Microcosmo della pittura*, Cesena, 1657, I 17, c. 107 (з фр. пер.).

Визначення Сканеллі підсумовує все, що має на меті класичний ідеал краси, але в XVII столітті воно вже є анахронізмом. Телеологія *simmetria di parti* «симетрії частин», що панувала від піфагорійців до Ренесансу, концепція прекрасного як відблиску небесного життя, вперто обстоювана ще Беллорі та Пуссеном, – все це тепер перебуває під загрозою. Вже Фічіно, Бруно та теоретики маньєризму підхопили ту критику домірності й, зрештою, порядку, яку можна знайти у творах Платона. Коли вирішальними критеріями стали смак, геній та розмірність правил, класична теорія прекрасного істотно похитнулася. Про це свідчать перші рядки виданого в 1715 році «Трактату про прекрасне» Круза (Crousaz, *Traité du Beau*): «Безсумнівно, існує небагато термінів, якими люди послуговуються так часто, як словом «прекрасне», й, утім, ніщо не є невизначенішим, ніж його значення, туманнішим, ніж позначена ним ідея».

III. ПРОЦЕС СУБ'ЄКТИВІЗАЦІЇ ПРЕКРАСНОГО: ВІД МИСТЕЦЬКОГО ДО ЕСТЕТИЧНОГО

A. «Beau» та «beauté»: спроби синтезувати різнорідне

До XVIII століття французьке слово *beau* рідко вживається як іменник, і його семантичне розмаїття, особливо очевидне, коли це прикметник, не має нічого спільного з естетичною цариною. *Beau monde* «вищий світ», *bel esprit* «література; гострий розум», *il fait beau* «зараз гарна погода» – в усіх цих випадках слово *beau* передає певну ідею досконалості, а іноді має відтінок іронії. Порівняно з італійським відповідником, воно також набагато віддаленіше від усіляких метафізичних і богословських конотацій.

Зокрема, впадає в око, що *beau* не має жодного філософського змісту і найчастіше буває лише предикатом чи навіть нейтральним означенням. У найабстрактнішому вжитку це слово з'являється в Мерсена: «Звичайно, нелегко знайти або уявити в світі річ прекраснішу за світло (*une plus belle chose au monde que la lumière*), бо видається, що краса всіх інших речей залежить від нього» (*Questions inouyes*, quest. 13, 1634, in Mersenne, *Corpus des Œuvres de philosophie en langue française*, Fayard, 1985, c. 263–264). Неоплатонічна конотація слова є тут дуже бідною та постає радше з умовного вжитку. Декарт у листі до Мерсена вказує:

Щодо вашого питання про те, чи можна встановити причину прекрасного: це так само, якби ви спочатку спитали, чому один звук є приємнішим за інший, хіба що слово «прекрасне» видається таким, що найближче стосується чуття зору. А взагалі, як прекрасне, так і приємне не означають нічого, крім стосунку нашого судження до предмета; оскільки ж людські судження є настільки різними, можна лише сказати, що і прекрасне, і приємне не мають жодного визначеного виміру.

Декарт, Лист до Мерсена, 18 березня 1630, *Œuvres*, Gallimard, «La Pléiade», c. 924.

Інакше кажучи, судження про прекрасне є лише виразом особистого та суб'єктивного вподобання, і тому не може стати предметом філософського розгляду. Так само однозначно висловлюється Спіноза, пишучи, що краса (*pulchritudo*) ніколи не буває властивістю предмета, а є «враженням (*effectus*) того, хто на нього дивиться», і це враження чітко зумовлене нашою будовою та нашим темпераментом (Лист до Гуго Боксея, 1674, in *Œuvres, Gallimard*, «*La Pléiade*», с. 1238). Філософський раціоналізм від Декарта до Вольтера вбачає в судженні про прекрасне та в самому прекрасному витвір суб'єктивності; ця суб'єктивність неминуче породжує нескінченний релятивізм, який не лише знищує будь-яку можливу об'єктивність прекрасного, а й зводить його до рівня ілюзії. Отож від XVII століття й до самого народження естетики як філософської дисципліни її найсуттєвіше поняття майже цілковито скасовується в ім'я філософської раціональності.

Першим наслідком цього є те, що зрозумілість прекрасного вже не може визначатися філософським роздумуванням і що вона, здається, ось-ось перейде в новонароджену царину теорії та критики мистецтва. Слово «прекрасне» зберігається у своїх суттєвих атрибутах, у своїх метонімічних визначеннях, як-от досконалість, форма та системи пропорцій. Якщо прекрасне вже не може сприйматися як трансцендентальне в схоластичному сенсі, як ідея, з якою узгоджується думка митця, тоді воно має визначатися в іманентності мистецького досвіду. Як творець, так і глядач відтепер має замислюватися про критерії прекрасного, надані пропорцією, гармонією та досконалістю, тобто отримані в досвіді сприйняття, який з необхідністю відкидає апіорні розумування та дедуктивні прийоми. Сама лише зразкова досконалість картини, вірша чи архітектурної споруди дає змогу

підтвердити обґрунтованість правил, тож ідея цілковито абстрактного й апіорно визначеного правила, як у італійських теоретиків, віднині унеможливується. Проте ця іманентність, що передбачає зосередження уваги на правилах та ідеальності великих і взірцевих творів мистецтва, не передбачає жодного реалізму художніх властивостей. Думка, згідно з якою певна художня й естетична якість може існувати як реальна властивість, притаманна предметові незалежно від застосування правил і винесення судження, наразі видається дуже проблематичною. Навіть Ніколь, сповнений рішучості відновити поняття прекрасного в якомога раціональніший спосіб, цілком відмовляє йому в об'єктивності та виводить його із самої лише логіки суджень. Люди, пише він, повинні «виробити собі ідею прекрасного, яка могла б слугувати їм за правило в судженнях» (*Nicole, Traité de la beauté de l'ouvrages de l'esprit*, р. 2–3). Припис Ніколя спирається на надмірну теоретичну вимогливість: він отожднює прекрасне з істиною, й у винесенні судження віддає перевагу розумінню, через що пропонований ним теоретичний підхід загрожує новими ускладненнями. Універсальність ідеї прекрасного поступово підмінюється вимогою універсальності систем мистецьких правил. Зусилля, що почалося з відкидання суто спекулятивного, а отже, метафізичного підходу, тепер спрямовується не менш як на примирення одиничності правил мистецтва – змінних у кожному їхньому застосуванні – із правом на естетичну універсальність.

◆ Див. вставку 4.

Можливість подібного відживлення прекрасного, попри зазану ним філософську кризу, забезпечується втручанням інституційного дискурсу: а саме дискурсу Академії живопису та скульптури.

4

Краса та грація

Особливість теорії мистецтва, що склалася у Франції в другій половині XVII століття, полягає в прагненні подолати суперечність між, з одного боку, ідеальністю, заснованою на правилах, і мистецькою досконалістю, підтвердженою класичними творами, а з іншого – наявною емпіричною практикою. Звідси спроба відійти від суто раціональних принципів і вивести прекрасне з пропорції та симетрії як об'єктивних властивостей, притаманних творчості. Так робить, наприклад, Фелібен, розрізняючи красу та миловидість (*grace*):

Бо ж краса народжується з пропорції та симетрії між тілесними та матеріальними частинами. А миловидість зароджується з однорідності внутрішніх порухів, спричинених пристрастями та почуттями душі. Отже, коли є лише взаємна симетрія тілесних частин, краса, що виникає як її наслідок, є красою без миловидості. Але якщо, на додаток до цієї гарної пропорції, ми бачимо ще й співвідношення та гармонію всіх внутрішніх порухів, які не лише поєднуються з іншими частинами тіла, а й оживляють їх і спонукають їх діяти з певною згодою та певним правильним й однорідним тактом, тоді з них зароджується та миловидість, якою ми захоплюємося в найдосконаліших людях і без якої найгарніша пропорція членів не досягає остаточної довершеності.

Félibien, *Entretiens ...*, 1^{er} Entretien, *Les Belles Lettres*, с. 120-121.

Пропорція та симетрія є складовими краси, що являє себе в прекрасному тілі або творі, але ця краса є

абстрактною, нормованою та бездушною. Натомість миловидість є невіддільною від того, що теоретики мистецтва XVII століття називали словом «виразність» (*expression*), яке означає дії тіла, що виявляють порухи душі. Виразність є не просто однією властивістю поряд з іншими, а тим, через що краса діє на глядача, зворушує та хвилює його. Ось чому вона є суттєвою частиною мистецтва живописця та скульптора. У цьому сенсі миловидість можна визначити як душу краси, красу краси. Вона полягає в тому «не знаю що», говорить Феліб'єн, «яке не можна точно висловити» і яке є «таємним вузлом, що єднає ці дві частини, тіло та дух». Таким чином грація стала необхідною умовою естетичної насолоди. На протилежності красі, грація не дає замкнути себе в правилах. «Те, що подобається, – пише Шевальє де Мере, – полягає в речах, які є майже невідчутними, як-от у морганні, в усмішці, в якомусь невідомо чому, що миттєво втікає і чого не знайдеш, коли шукаєш» (*Chevalier de Mére, Des agréments, in Œuvres, Les Belles Lettres, 1930*).

Отже, дискусія про мистецтво та мистецькі категорії, про владу правил, по-справжньому починається лише з миловидості, яка стає умовою досконалості мистецького твору, що вимагає застосування техніки розташування фігур та форм, здатної створити гармонію й те саме «невідомо що», без яких мова мистецтва лишається мертвою літерою.

БІБЛІОГРАФІЯ

FÉLIBIEN André, *Entretiens sur les vies et les ouvrages des plus excellents peintres anciens et modernes, 1668–1688; les 1er et 2e Entretiens ont été publiés par René Démoris, Les Belles Lettres, 1987.*

ри, заснованої в 1648 році, однією з функцій якої була розробка художніх та естетичних категорій. Однак вихід із кризи згідно з вимогами раціоналізму ще потребував свого теоретика. Здійснити цю програму на рівні очікувань класицистської доктрини випало на долю Буало. Він надав слову «прекрасне» нового значення, і воно стало вирішальним для орієнтації, якої набула естетична думка XVIII століття: «Лише Правдиве є Прекрасним, лише Правдиве є милим» (Voileau, *Épître IX*). Правда, що має міститися в самому осерді краси, зовсім не є виразом доброго глузду чи якогось нечіткого загального глузду; вона є тим, чого повинен прагнути геній митця, наскільки його метою є цілковита єдність розуму та краси, правди та природи. Отже, геній мистецтва полягає в тому, щоб дійти синтезу цих різнорідних даностей. Це те, чого не можна здійснити, вдаючись до надлишку метафор, властивого іспанській та італійській поезії, бо такий надлишок порушує природний порядок, а отже, й порядок правди, на користь самої лише уяви.

Проте, хоча Буало сприймав прекрасне як розмаїття складових (природа, правда, раціональний порядок) у єдності поняття, він ще не помічав тієї нескінченності зв'язків, яка безперервно загрожує однозначності цього слова. На початку XVIII століття Круза визначив центральну складність, яка чигала на естетику:

Коли питають, що таке Прекрасне, не мають на увазі предмета, який існує поза нами та окремо від усього іншого – як спитали б, що таке Кінь, або що таке Дерево. Дерево є Деревом, Кінь є Конем, те й те є абсолютно тим, чим воно є в собі самому й без жодної необхідності порівнювати його з якоюсь з інших частин, що є у Всесвіті. З Красою не так: цей термін не є абсолютним, а виражає стосунки предметів, які ми називаємо Прекрасними, з нашими думками, або

нашими почуттями, або нашими пізнаннями, або нашим серцем, або, нарешті, різними іншими речами, що відрізняються від нас самих. Таким чином, щоб окреслити ідею Краси, треба визначити й докладно розглянути зв'язки, в яких застосовують це ім'я.

Jean-Pierre de Crousaz,
Traité du beau, p. 22.

Стверджуючи, що поняття прекрасного є зрозумілим лише в аналізі численних зв'язків і визначень, автор відкриває процес, який упродовж довгого часу загрозуватиме позбавити це поняття будь-якого продуктивного змісту.

Насправді роздуми про це слово чітко позначають процес суб'єктивізації, заснований на психологічних міркуваннях. Що означає прекрасне? На погляд абата Трюбле, «прекрасним називають усе, що подобається, коли почуття насолоди, хоча й отримане через якийсь орган, є вже не в цьому органі, а в самій душі» (*abbé Trublet, Essais sur divers sujets de littérature et de morale, vol. 3, p. 217–218*). Для Вольтера почуття насолоди є суб'єктивним, рухливим і радикально відносним: «Спитайте в жаби-самця, що таке краса, велике Прекрасне, *to kalon*? Він вам відповідь, що це його ропуха, з її великими круглими очима, що випинаються з маленької голівки (...). Порадьтеся, нарешті, з філософами, і вони у відповідь наплетуть вам нісенітницю; їм потрібне таке, що істотно відповідало б архетипові прекрасного, *to kalon*» (*Voltaire, Dictionnaire philosophique, art. «Beau»*). Батто, намагаючись урятувати поняття за допомогою наслідування «прекрасної природи», лише уникає проблеми через систематичне поширення *mimesis* на всі красні мистецтва. На погляд Дидро, а з ним і багатьох інших теоретиків, зберегти ідею, підірвану гегемонією смаку та певною ворожістю до метафізики, допоможе лише

звернення до англійських авторів, з їхнім уявленням про прекрасне як «внутрішнє відчуття». Та це естетичне почуття природно передбачає корелят, що має бути визначено у тій чи іншій системі співвідношень і пропорцій. Найточніше визначення прекрасного у Дидро є наслідком його зусиль уникнути релятивізму Ламетрі та об'єктивізму класичної традиції. Естетичне судження має подолати будь-який субстанціалізм якості чи об'єкта, додержуючись, однак, принципу об'єктивності. Розв'язання цієї проблеми цілковито залежить від ідеї співвідношень, яка спирається водночас на судження та речі. Почуття прекрасного веде своє походження від сприйняття співвідношень:

Прекрасне, яке є наслідком сприйняття лише одного співвідношення, є зазвичай меншим, ніж те, яке є результатом сприйняття багатьох співвідношень (...). Однак не слід множити число співвідношень до нескінченності; краса не випливає з такої прогресії: ми припускаємо в прекрасних речах лише такі співвідношення, які може прямо та легко сприйняти добрий розум.

Diderot, art. «Beau», 1751, *OEuvres esthétiques*, Garnier, 1956, p. 428–429.

Відтак можна стверджувати, що введення певної суто філософської дисципліни, а саме естетики, тепер спроможне надати сенсу категорії, яка вимагає справжнього перегляду самих підвалин, що призведе до руйнації традиційної проблематики.

В. «Beauty» та «beautiful»: від моральної високості до естетичної насолоди

Англійські терміни *beauty* та *beautiful* не можна вести до поняття краси, як його було вибудовано впродовж історії філософії. Зближення *beauty* з *excellence*, що походить з платонічної традиції й відсилає до грецького τὸ καλόν, не становить осердя розумів про цю сітку понять. Ужиток слова *beauty* є дуже розмаїтим. Воно набуває естетичних і не естетичних властивостей, характеризує об'єкт і його форму, враховує особливу насолоду суб'єкта. Вживане стосовно об'єкта, *beauty* асоціюється з *simplicity* «простотою» або *grace* «миловидістю», вживане стосовно суб'єкта – відсилає до поняття *design* «задум, намір, устрій» або *expression* «вираз, вислів».

Вживання слів *beauty* чи *beautiful* виявляється насамперед невіддільним від аналізу зв'язку між прекрасним і добрим. У своїй праці «Характеристики людей, манер, думок, часів» (*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, 1711) Шефтсбері стверджує, що людина наближається до абсолютного характеру краси, коли віддається самопізнанню. Таким чином, розмова із самим собою як внутрішній діалог виявляє справжнє відчуття прекрасного та доброго, яке відкриває глибину душі, лад серця. Проте Вінкельман, Шиллер, Гельдерлін та Віланд продовжують цей архетипний образ моральної краси поняттям прекрасної душі (*schöne Seele*), ж

оригінальність англійської мовної традиції полягає не в цьому; вона корениться в інших ужитках слова *beauty*. Зокрема, Юм у своєму «Трактаті про людську природу» (1739–1740) впроваджує дві концепції краси: перша, антропологічна чи пристрасна, пов'язана з красою форми (*beauty as a form*), а друга, суспільна чи практична, з красою [предмета] зацікавлення (*beauty of interest*). Краса є формою, що продукує насолоду. Тісно пов'язана з «я», вона стає предметом гордошів і належить до царини пристрастей. Однак підвалиною краси є також зручність, що дає насолоду: приміром, гарне облаштування дому, пишність будівлі або родючість поля також належать до рівня краси. Цінність краси предметів спирається на їхнє використання. Споглядання прекрасного передбачає суспільну гру між власником і глядачем, яка полягає в тому, що глядач через симпатію або приємне сполучення почуттів зацікавлений у тій перевазі, яка напряму стосується власника предмета. Ці два значення слова *beauty* не спираються на власне мистецьке розуміння терміна. Адам Сміт у своїй «Теорії моральних почуттів» (Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1759) наголошує значення «краси [предмета] зацікавлення», наполягаючи на такому впорядкуванні предметів, яке створює зручність і відверто викликає у глядача відчуття користності. Такі предмети по-справжньому задовольняють любов до вишуканості, а ця любов швидко надає задоволення, коли глядач поділяє почуття власника, що видається так щасливо обдарованим.

До антропологічного й соціального підходу Юма та Сміта треба додати ближчі до власне естетики розуми, які стосуються визначення суб'єкта та об'єкта прекрасного. Так, Елісон у своїх «Нарисах про природу та принципи смаку» (Alison, *Essays of the Nature and Principles of Taste*, 1790) не пов'язує красу з властивостями предметів. Предмети є лише знаками, що викликають емоцію. У перспективі історії вдосконалення мистецтв почуття краси створюється насамперед властивостями задуму (*design*). Таким чином, єдність форми та впорядкованість є адекватним виразом існування *design* і дають змогу виокремити в предметі подібність частин, яка дає відчуття впорядкованої форми. Але що більше мистецтво насичене талантом, то більшою мірою відчуття краси, яке воно може викликати, залежить від виразу пристрасті, а не від задуму. Важливим критерієм досконалості гарних форм є характер (*character*), або вираз, який відповідає зовнішності чи сприйняттю певної властивості, що вражає своїми розмаїтими формами. Перевага *beauty of expression* «краси виразу» над *beauty of design* «красою задуму» посилюється спогляданням вільної виразності форм, яке становить власне мистецький характер і навіть стилістику краси. Тому Елісонів аналіз різних мистецтв може бути доповнений «Аналізом краси» художника Гогарта (Hogarth, *The Analysis of Beauty*); цей твір розповідає, яким обставинам ми завдячуємо красою картини. *Beauty* тут пояснюється, виходячи

із засад плану картини, згідно з яким працює художник. За Гогартом, дух живопису, коли йдеться про відтворення краси людських форм, завжди стає жертвою упереджень на користь прямих ліній та геометризації простору. Гогарт пропонує натомість покласти в основу живопису лінію краси як звивисту або криву лінію. Тепер *beauty* асоціюється не з *simplicity*, а з *grace*; цей останній термін акцентує нескінченну змінність, складність форм, привабливість «невідомо чого». Роздум про красу веде до потреби захисту автономії мистецького виразу, необхідності для живопису стати виразним. Водночас *beauty* сприяє дослідженню пізнавального та афективного процесу, який породжує ідею краси в розумі, що сприймає. У цій перспективі суттєвим й оригінальним видається поняття краси та її сприйняття в «Досліді походження наших ідей краси та чесноти» Гатчесона (Hutcheson, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*). Людина має здатність сприймати ідеї краси та гармонії, має внутрішнє відчуття краси, через яке насолода приходить негайно й одночасно з думкою про красу. Внутрішнє чуття (*internal sense*) є пасивною спроможністю сприйняття ідей краси всіх предметів, одноманітних у своєму розмірті. *Regular* «впорядковане» та *harmonious* «гармонійне» є синонімами *beautiful*. Оцінювання краси потребує внутрішнього чуття, але воно передбачає також закон прекрасного, підвалу краси мистецьких творів, яка полягає в єдності пропорції між частинами та між кожною частиною і цілим. Гатчесон припускає виникнення категорій, властивих оцінюванню краси. Відтак за красою можна визнати її власну цінність. Краса постає дедалі більш пов'язаною з естетичною цінністю, тому цілком можливо надати терміну *beauty* гідне місце в сучасній естетичній думці (M. Mothersill, *Beauty restored*, 1984; E. Zemach, *Real Beauty*, 1997).

IV. «SCHÖNHEIT» ТА ЇЇ ФІЛОСОФСЬКІ ЦІЛІ

Саме в Баумгартеновій латині Кант насамперед знаходить визначення прекрасного, яке він відкидає у спосіб, вирішальний для всієї історії естетики. Перехід від *pulchritudo*, про яке говорить Баумгартен, до *Schönheit* у Кантовому сенсі становить принциповий розрив з усіма попередніми концепціями прекрасного, як метафізичними, так і тими, що були розроблені в теоріях мистецтва.

Задум Баумгартена, викладений у його «Метафізиці» та «Естетиці», полягав у тому, щоб збудувати теорію, в якій краса справді стала б предметом пізнання, вираженим відповідно до властивих їй понять і форм чуттєвості. *Aesthetics finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis, haec autem est pulchritudo* «Метою естетики є досконалість чуттєвого пізнання як такого, тобто краса» (Baumgarten, *Aesthetica*, I, I, § 14). На тлі центральних тез Кантової «Критики сили

судження» це визначення одразу може видатися незрозумілим. Оригінальність Баумгартена полягає в його прагненні надати прекрасному метафізичне обґрунтування, не пориваючи при цьому з риторичною та гуманістичною спадщиною. Визначення краси як досконалості чуттєвого пізнання передбачає можливість визначення її як істини певного типу, а саме естетичної істини. Естетична істина відрізняється від істини логічної, але не є її протилежністю; вона є причетною до *cognitio inferior* «нижчого пізнання», яким є пізнання через почуття та сприйняття. Ця відверто когнітивна позиція виключає будь-яке зближення з емпіричною концепцією і, звичайно ж, з трансцендентальною теорією естетичного досвіду. Всупереч тому, що й досі охоче стверджують, Баумгартенове *pulchritudo* аж ніяк не являє собою якогось етапу, що з необхідністю веде до рішень «Критики сили судження»; воно є виразом оригінальної думки, яка наголошує несумісність категорій античної риторики, а також Ляйбніцевої метафізики та семіології з вимогами філософії.

Кантів ужиток слова *Schönheit* має умово принциповий розрив із *pulchritudo* та всіма філософськими імплікаціями цього слова. У третій «Критиці» визначення прекрасного загалом не має, власне кажучи, нічого спільного з естетикою, як її розуміли Баумгартен та Маєр. *Schönheit* у Канта ніколи не відсилає до ідеї краси або якоїсь інтелектуалістичної концепції; натомість воно порушує проблему смаку або критики смаку. Наступне зауваження з рукописної спадщини Канта добре показує всі труднощі, які має подолати аналітика прекрасного:

Чуттєва форма пізнання подобається (*gefällt*) або як гра відчуття, або як форма інтуїції, або як засіб досягти добро. У першому випадку йдеться про привабливість (*Reiz*), у другому – про чуттєве прекрасне (*das sinnliche Schöne*), в третьому – про власне красу (*selbstständigen Schönheit*).

Kant, *Nachlass*, 639, in Kant-Lexikon, s. 74 (з фр. пер.).

В аналітиці прекрасного єдиним його справжнім атрибутом, тобто тим, що може бути його винятковим предикатом, є не будь-яка можлива властивість предмета, а почуття естетичної насолоди як таке. Це почуття насолоди є первинним і жодним чином незвідним до будь-яких правил чи естетичної ідеї. Щоб подолати естетичний соліпсизм, яким ризикує завершитися ця концепція досвіду прекрасного, Кант висуває постулат суб'єктивної універсальності, притаманної самій формі судження смаку. Проте цей постулат залишається вимогою права: воно має бути виражене в універсальній комунікабельності, яка, хоча й не є метою естетичного досвіду, є його виправданням. У творах докритичного періоду, а також у «Критиці сили судження» власне значення *Schönheit* є невіддільним від *Geschmack* «смаку» як

judicium «суду, судового рішення», або, точніше, як рефлективного судження, а отже, як ствердження естетичної суб'єктивності (див. СМАК).

Стосунки післякантивських філософів із кенігсберзьким учителем позначені відвертим прагненням розриву. Шеллінг у своїй «Системі трансцендентальної філософії» (1800) показує необхідність для філософської думки інтегрувати мистецтво як особливу форму інтелектуальної інтуїції, тобто як посередника між свободою та природою. Звичайно, Кант убачав у прекрасному зв'язки між свободою та природою, але аж ніяк не в онтогенезі мистецтва як такого. Це визнання функцій і необхідності метафізики мистецтва є осердям Гегелевої концепції прекрасного. Усі зусилля Гегеля спрямовані на демонстрацію необхідності внутрішнього зв'язку між історичністю мистецтва, а відтак і прекрасного, та семантичною структурою філософської думки:

Die Idee des Schönen also, mit der wir anfangen, zu beweisen, d. h. sie der Notwendigkeit nach aus den für die Wissenschaft vorangehenden Voraussetzungen herzuleiten, aus deren Schoße sie geboren wird, ist nicht unser gegenwärtiger Zweck, sondern das Geschäft einer enzyklopädischen Entwicklung der gesamten Philosophie und ihrer besonderen Disziplinen. Für uns ist der Begriff des Schönen und der Kunst eine durch das System der Philosophie gegebene Voraussetzung.

Отже, обґрунтувати ідею прекрасного, з якої ми починаємо, тобто вивести її з необхідності для науки вищезгаданих передумов, з лона яких вона народжується, не є наразі нашою метою, це є справою енциклопедичного розвитку філософії загалом та її окремих дисциплін. Для нас поняття прекрасного та мистецтва є передумовою, наданою системою філософії.

Hegel, *Vorlesungen über die Aesthetik*, I.

У цьому місці ясно розвивається те, що вже було заявлене в «Найстарішій систематичній програмі німецького ідеалізму» (текст віднайдено в 1917 році Розенцвайгом серед паперів невстановленого авторства, що належали Гегелеві): примирення мистецтва та філософії, ототожнення краси та мистецтва, думки та зовнішності, і насамперед, мистецтва та правди. Однак залишається притаманна Гегелевій естетичній думці двозначність: як ідея прекрасного в мистецтві, тобто єдино справжнього прекрасного, може водночас корінитися в метафізиці та бути джерелом, з якого живиться творчий геній кожного митця? І як може ця метафізична ідея збігатися з такими різноманітними способами явлення та прояву, як це відбувається в мистецькій творчості? Справді, всебічне осягнення поняття прекрасного передбачало б нескінченний регресивний аналіз передумов творчості, наданих в енциклопедичному знанні філософії, та нескінченний аналіз усіх форм вираження, в яких ідея прекрасного

актуалізується та виявляє себе впродовж історії мистецтва.

Естетичні поняття Ніцше, пов'язані з позірністю, ілюзією та цінністю як умовами збереження життя, багатьма аспектами завдячують Кантові, або радше є далеким відлунням його думки:

Nichts ist bedingter, sagen wir beschränkter, als unser Gefühl des Schönen. Wer es losgelöst von der Lust des Menschen am Menschen denken wollte, verlöre sofort Grund und Boden unter den Füßen. Das «Schöne ansich» ist bloss ein Wort, nicht einmal ein Begriff. Im Schönen setzt sich der Mensch als Mass der Vollkommenheit; in ausgesuchten Fällen betet er sich darin an. Eine Gattung kann gar nicht anders als dergestalt zu sich allein ja sagen. Ihr unterster Instinkt, der der Selbsterhaltung und Selbsterweiterung, strahlt noch in solchen Sublimitäten aus. Der Mensch glaubt die Welt selbst mit Schönheit überhäuft, - er vergisst sich als deren Ursache. Er allein hat sie mit Schönheit beschenkt, ach! nur mit einer sehr menschlich-allzumenschlichen Schönheit.... (...) das Urtheil «schön» ist seine Gattungs-Eitelkeit....

Немає нічого умовнішого, можна сказати – обмеженішого, ніж наше почуття прекрасного. Хто хоче мислити його вільним від того задоволення, що йде від людини до людини, негайно втрачає ґрунт під ногами. «Прекрасне в собі» – це пусте слово; в жодному разі це не поняття. Людина опановує прекрасне як міру досконалості; в окремих випадках вона обоюдно себе в ньому. Лише в такий спосіб рід може сказати собі «так». Його нижчий інстинкт, інстинкт самозбереження та самопоширення сяє й у такій величі. Людина вірить, що світ сам собою зашарашений красою, – вона забуває про себе як його причину. Вона сама обдарувала його красою, ах! тільки вельми людською, занадто людською красою... (...) судження «прекрасно» є марнославством роду...

Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*,
§ 19, *Werke*, Bd. 2, s. 1001.

На відміну від останніх естетиків-ідеалістів, таких як Фішер чи Лоце і навіть Шопенгавер, Ніцше чітко розрізняє мистецтво та прекрасне. Модерний у цьому пункті, він робить із прекрасного наслідок вірування, ілюзію, яка є необхідною, оскільки стимулює будь-яке естетичне почуття. Однак ця критика ідеалізму нерозривно пов'язується з відмовою від будь-якої інтелектуалістичної концепції ідеї прекрасного, що обов'язково тягне за собою втрату змісту цієї ідеї.

Питання про те, що могло б означати слово *Schönheit* сьогодні, розглядається із застосуванням дотичних аргументів логіки, соціології, рідше – власне естетики, причому дається взнаки то прагнення скасувати це поняття, то бажання зберегти його, а інколи й бажання відновити його як анахронічне, ба навіть реакційне. Будь-яка естетика, що сьогодні хоче надати поняттю прекрас-

ного точного змісту, неминуче стає перед альтернативою: або вдатися до метафізичних побудов із ризиком дійти позиції, яку важко втримати, – або виконати умови логіко-семантичного підходу, якому, однак, загрожують численні апорії.

Так, Райнольд Шмюкер заявляє: «Те, що мистецтво наслідує природу, що краса пізнається в досвіді та відкриває для сприйняття божественну досконалість, вже не є переконливою інформацією в епоху атеїзму та заводів із переробки відходів» (Schmüker, *Was ist Kunst?*, s. 20 [з фр. пер.]). Франц фон Кучера відповідає на ці надто різкі ствердження описом сучасних ускладнень більш зважено: «Краса, звичайно, є лише естетичним поняттям, одним серед інших, однак поле його застосування настільки широке, що його неодноразово розглядали як таке, що йому підпорядковані всі естетичні якості. Відповідно, естетичну теорію визначали як теорію прекрасного. Ця концепція є типовою для старої естетики» (Kutschera? *Ästhetik*, s. 54. [з фр. пер.]). Зважаючи на те, наскільки важко точно визначити, що таке естетична якість, і послідовно теоретизувати про поняття, яке живе й у звичайному, й у філософському мовленні, можна сказати, що значення слів «прекрасне», *beau*, *beauty*, *Schönheit* є щонайменше невизначеними. Проте це зовсім не означає, що вони позбавлені змісту, неактуальні й не піддаються концептуальному розглядові.

Жан-Франсуа ГРУЛЬЄ та
Фаб'єн БРУЖЕР (III, В)

Переклад Дмитра Каратєєва
За редакції Олексія Паніча

БІБЛІОГРАФІЯ

- ALISON Archibald, *Essays on the Nature and Principles of Taste*, London, 1790; seconded., 1811.
- BAUMGARTEN Alexander Gottlieb, *Ästhetica* [1750], Hamburg, Meiner, 1983; trad. fr. J.-Y. Pranchère, L'Herne, 1988.
- BOILEAU Nicolas, *Œuvres complètes*, Gallimard, «La Pléiade», 1966.
- CICÉRON, *L'Orateur*, trad. fr. A. Yon, Les Belles Lettres, 1964.
- CROUSAZ Jean-Pierre de, *Traité du beau*, Amsterdam, 1715, rééd. Fayard, «Corpus des œuvres de philosophie en langue française», 1985.
- DIDEROT Denis, *Œuvres esthétiques*, Garnier, 1956.
- FICIN Marsile, *Opera Omnia*, Bâle, 1576.
- GHIBERTI Lorenzo, *I Commentarii*, éd. J. von Schlosser, Berlin, Julius Bard, 1912.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Francfort, Suhrkamp, 1970; trad. fr. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Aubier, 1995.
- HOGARTH William, *The Analysis of Beauty*, London, printed by J. Reeves for the author, 1753; trad. fr. de Jansen rév. par S. Chauvin, préf. B. Cottret, énsb-a, 1991.

HUME David, *A Treatise of Human Nature* [1739-1740], Oxford, Clarendon Press, 1978; trad. fr. Livre I P. Baranger et P. Saltel, Livre II J.-P. Cléro, Livre III P. Saltel, Flammarion, 1991.

HUTCHESON Francis, *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue* [1725], *Philosophical Writings*, Everyman, London–New York, 1994; trad. fr. A.-D. Balmès, Vrin, 1991.

KANT Emmanuel, *Kritik der Urteilkraft*, Hamburg, Meiner, 1968; trad. fr. A. Philonenko, Vrin, 1965.

KUTSCHERA Franz von, *Aesthetik*, Berlin–New York, Walter de Gruyter, 1998.

LOTZE Rudolf Hermann, *Geschichte der Aesthetik in Deutschland*, München, 1868.

MEIER Georg Friedrich, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, Halle, 1748.

MONTEIL Pierre, *Le Beau et le Laid en latin*, Klincksieck, 1964.

MOTHERSILL Mary, *Beauty Restored*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

NICOLE Pierre, *Traité de la beauté des ouvrages de l'esprit*, Toulouse, 1689.

NIETZSCHE Friedrich, *Werke*, K. Schlechta (Hrsg.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, 3 vol.; Œuvres, J. Lacoste et J. Le Rider (éd.), Laffont, «Bouquins», 1993.

NORTON Robert E., *The Beautiful Soul*, New York–London, Cornell UP, 1995.

PLOTIN, *Ennéades*, I, trad. fr. É. Brehier, Les Belles Lettres, «CUF», 1960.

POUILLON Henri, «La beauté, propriété transcendante chez les scolastiques (1220–1270)», *Archives de l'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, 15, 1946.

SCANNELLI Francesco, *Microcosmo della pittura*, Cesena, 1657.

SCHMÜCKER Reinold, *Was ist Kunst?*, München, Fink Verlag, 1998.

SHAFTESBURY Anthony Ashley Cooper, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* [1711], Hildesheim–New York, New York, Olms, 1978.

SMITH Adam, *The Theory of Moral Sentiments* [1759], Oxford UP, 1976; trad. fr. M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, PUF, 1999.

THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, Cerf, 1994.

TRUBLET Nicolas Charles Joseph, *Essais sur divers sujets de littérature et de morale*, Briasson, 1735.

VISCHER Friedrich Theodor, *Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen*, Reutlingen–Leipzig, C. Macken, 1847–1857; 2e Ausgabe, R. Vischer (Hrsg.), München, Meyer et Jessen, 1922–1923.

VITRUVÉ, *Les Dix Livres d'architecture*, éd. C. Perrault, 1673; rééd. Errance et Balland, 1986; nouv. trad. fr. en cours de publication aux Belles Lettres (6 livres parus).

ZEMACH Eddy M., *Real Beauty*, The Pennsylvania State University, 1997.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

EISLER Rudolf, *Kant-Lexikon* [1926–1930], Repr. Hildesheim, Olms, 1961; trad. fr. augm. A.-D. Balmès et P. Osmo, Gallimard, 1994.

LSJ: LIDDELL Henry G., SCOTT Robert et JONES Henry S., *A Greek-English Lexicon*, 9 e éd., Oxford, Clarendon Press, 1925–1940; A Supplement, éd. E.A. Berber, 1968.

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Flammarion, «GF», 1964.

HAPPENING АНГЛ. – укр. подія, вистава, перформанс, хепенінг

фр.	<i>événement, manifestation, performance, happening</i>
-----	---

► **PERFORMANCE, ÉVÈNEMENT та ACTE, ACTE DE LANGAGE, АНГЛІЙСЬКА МОВА, ES GIBT, ПАТОС, ПЛАСТИЧНІСТЬ, WORK IN PROGRESS**

Термін *happening*, утворений від англійського *to happen* «траплятися», увів до мистецького словника Аллан Капроу, представивши публіці свій твір *Eighteen Happenings in Six Parts* («Вісімнадцять хепенінгів у шести частинах»), Нью-Йорк, галерея «Ройбен», 1959). Глядачів не просто запрошували бути присутніми на запланованому заході: їх закликали взяти в ньому участь, внаслідок чого вчинки глядачів змінювали ситуації, розпочаті митцем. Таким чином, за колективно реалізований твір несли відповідальність усі учасники дійства, і те, що трапилося, вже не можна було відтворити в ідентичному вигляді. Ці риси притаманні хепенінгу – ефемерному твору, радше події, ніж формі. Щоб зрозуміти його підривний потенціал, потрібно пам'ятати, що хепенінг не належить до видовищних мистецтв, а виростає з історії мистецтв пластичних.

1958 року Капроу опублікував статтю *The Legacy of Jackson Pollock* [«Спадок Джексона Поллока», *Art News*, Oct. 1958, vol. 57, no. 6]. У своєму аналізі автор наголошує, що *drip paintings* [«крапельні картини»] – техніка виконання картин Джексона Поллока, завдяки своєму величезному формату, опановують увесь простір зали, де їх експонують.

Оточуючи глядачів, ці картини захоплюють їх так, що вони відчувають потребу «ототожнитися з процесом, цілковито злитися з цією пригодою». Таке усвідомлення місця та ролі глядача/учасника навело Капроу на думку про продовження подібної «пригоди» іншими засобами. Ось що він писав:

Поллок, яким я його бачу, залишив нас у тій точці, де ми мусимо почати перейматися і навіть засліплюватися простором та об'єктами нашого повсякденного життя: чи то нашими тілами, нашим одягом, нашими помешканнями, чи, як на те пішао, просторістю Сорроку другої вулиці. Невдоволені натяком на інші наші чуття за посередництвом фарби, ми будемо використовувати специфічні субстанції видовища, звуку, рухів, людей, запахів, дотику. Будь-які об'єкти є матеріалами для нового мистецтва: фарба, стільці, їжа, електричні та неонові лампи, дим, вода, старі шкарпетки, собака, фільми і тисяча інших речей, які будуть відкриті нинішнім поколінням митців.

Капроу А. *The Legacy of Jackson Pollock*, *Art News*, Oct. 1958, vol. 57, p. 56–57.

Згідно з Капроу, логічна еволюція веде від колажу до асамбляжу, потім від асамбляжу до енвайронменту [від англ. *environment* – мистецька практика, що полягає у створенні художником цілісного неутілітарного мистецького простору (прим. пер.)], і зрештою від енвайронменту до хепенінгу – тобто енвайронменту, «підсиленого» участю глядачів-акторів.

Хепенінги швидко поширилися в західному світі. У Сполучених Штатах після Капроу багато митців скористалися можливостями, запропонованими цією новою формою мистецтва. У Франції Жан-Жак Лебель, почавши з 1960 року, проводив численні хепенінги; Тадеуш Кантор представив у Варшаві перший польський хепенінг; Італія, Німеччина, Австрія, Великобританія, а також Аргентина, Японія та інші країни також не залишилися осторонь. Шістдесяті стали роками найбільшого резонансу хепенінгу: навіть події травня 1968 року тодішній міністр освіти Едгар Фор охарактеризував як хепенінг. Кінець кінцем, як ми знаємо, термін, створений Капроу, здобув такий успіх, що зі спеціального словника він перейшов до повсякденної мови.

Охоче провокаційні, хепенінги часто порушували табу, аби створити простір свободи й зблизити мистецтво та життя – невичерпний резерв неочікуваного. Подібно до *Events*, акцій чи перформансів, вони були частиною широкого мистецького руху, що робить ставку на саму дію, підштовхує до участі, приймає ефемерне. Відмова від цінностей вічної форми насправді є одним із векторів занепаду системи красних мистецтв: місце цього поняття поступово заступає поняття пластичних мистецтв – більш відкрите й більш привітне.

Переклад Володимира Артюха
За редакції Олексія Панича

БІБЛІОГРАФІЯ

HENRY Adrian, *Environments and Happenings*, London, Thames & Hudson, 1974.

KAPROW Allan, *Assemblage, Environments and Happenings*, New York, Abrams, 1966.

– *L'Art et la Vie confondus*, éd. J. Kelley, trad. fr. J. Donguy, Centre Georges-Pompidou, 1996.

LEBEL Jean-Jacques, *Le Happening*, Lettres Nouvelles, 1966.

IN SITU лат. – укр. на місці

англ.	site specific
фр.	sur place, dans son site, in situ

► LIEU та ART, CONCETTO, HAPPENING, МОМЕНТ, OEUVRE

Наприкінці 1960-х та протягом 1970-х критики та митці запозичили з археологічної практики латинський зворот *in situ*, щоб охарактеризувати фундаментальну рису численних творів, які не лише були створені під конкретне місце, але, більше того, були запроєктовані залежно від фізичних, інституційних та символічних характеристик цього місця: галереї, музею, публічного чи природного простору, іноді доволі віддаленого від публіки, як це часто бувало з американськими Earthworks [вигорами ландшафтного мистецтва] (їхні творці також застосовували термін *Site specific*). Відтоді вислів *in situ* у цьому значенні увійшов до словника естетики та критики.

Археологи застосовують термін *in situ* у двох відмінних сферах: (1) щодо об'єкта, відкритого в імовірному місці його початкового використання. У такому випадку для з'ясування його функцій та сенсу є головним його розташування, зокрема, стосовно інших слідів минулого, що його супроводжують; (2) щодо способу представлення залишків минулого в самому місці їхнього віднайдення: йдеться про музеографічну організацію матеріалів, що полегшує відвідувачам розуміння.

В естетичному сенсі *in situ* сконденсовані обидва значення з археологічної практики. Справді, твір *in situ*, вироблений залежно від певного місця, треба споглядати саме там, і він набуває свого значення цілком лише в діалектичному зв'язку з місцем свого встановлення. Тож поняття *in situ* прориває оборону одного з фундаментальних досягнень традиційної естетики – поняття автономії твору. Така автономія, що зовсім недавно вважа-

лася знаком емансипації, яка надавала культурному об'єктові чи, наприклад, пам'ятнику власне естетичної гідності, базувалася на праві існування музею, місця зібрання різномірних, вирваних з початкового контексту об'єктів. Тому зовсім не випадково зворот *in situ* набув поширення в 1970-ті роки, в епоху, коли багато митців розвинули численні стратегії, покликані боротися з музейною логікою. Від моменту появи творів Денієля Бюрена та художнього руху *Land Art*, цей зворот використовується щонайширшим колом митців.

Дені РІУ

Переклад Ірини Листопад
За редакції Володимира Артюха

БІБЛІОГРАФІЯ

BUREN Daniel, *Au sujet de...*, entretien avec J. Sans, Flammarion, 1998, p. 134sq.

POINSOT Jean-Marc, *Quand l'Oeuvre a lieu. L'art exposé et ses récits autorisés*, ch. 4, «L'in situ et la circonstance de sa mise en œuvre», Genève – Villeurbanne, Mamco – Institut d'art contemporain & Art édition, 1999.

MOMENTE нім. – укр. моменти (музичне)

► МОМЕНТ, STIMMUNG, TEMPS

Про музичний твір кажуть, що він відповідає формі, розділений на Momente, згідно з німецьким виразом, усталеним від XIX століття. При цьому самий процес розгортання твору в часі розуміють як призбирування Momente. Це поняття, таким чином, стає мірилом єдності музичного часу. Штокгаузен надав цьому термінові комплексного композиційного сенсу, який став визначальним для сучасної музики та музичної термінології.

Німці, зокрема Шуберт, позначають словом *Momente* музичні уривки, п'єси (*Stücke*), що не створені з метою послідовного розвитку форми в різних темпах, а навпаки, позначають таку нетривалість, що сама собою становить автономну одиницю темпу. Поняття ж *Momente* у композиційному сенсі цього терміна ввів між 1958 та 1960 рр. Карлгайнц Штокгаузен. У першому випадку *Momente* перекладають множиною «моменти»; тут часовий поділ твору на моменти є ознакою повноправного музичного жанру. У другому випадку перекладачі зберігають термін *Momente* з великої літери як позначення концептуалізації унікального досвіду, що відбивається одночасно на рівні мелодичної структури, тембру та тривалості.

У своєму творі, названому *Momente* (перше виконання – 21 травня 1962 в Кельні), написаному

для сопрано, чотирьох хороших груп та тринадцяти музичних інструментів на тексти Соомонової «Пісні пісень», Блейка та Баурмайстера, Штокгаузен, за його власним визначенням, створює за допомогою *Momente*

(...) в музиці щось якнайбільш особливе, сильне та наявне. Або я випробую щось і, отже, можу вирішити, як композитор чи як людина, котра має цей досвід, з якою швидкістю і з яким ступенем зміни раптово виникне наступний момент.

Karlheinz Schtockhausen on Music – Lectures and Interviews, compiled by Robin Maconie, London-New York, Marion Boyars, 1989 [з фр. пер.].

Штокгаузен посилається на три цілком відмінні типи *Momente*, які в процесі розробки твору починають впливати одне на одного. Насамперед це питання мелодичності: *Moment* мелодії стосується роботи над гетерофонією, внутрішньої гри з розподілами нотних висот. Найпершим тут є голос, що говорить, артикулює, а не співає. Йдеться про *Moment*, який істотно посилює завжди присутню неоднозначність у відчутті голосу. Потім сягає кульмінації питання тембру в процесі застосування чоловічих хорів й ударних інструментів задля утворення приголосних, шиплячих та шумових звуків: цей менш дискурсивний *Moment* автор розуміє як такий, що вводить ентропічну тривалість усередину більш артикульованої тривалості. Нарешті, є ще *Moment*, що означає тривалість як чергування поліфонічних послідовностей та пауз; відчуття цього нового *Momente* є наслідком утвореного жіночими голосами довільного переривання музичного потоку.

Отже, під словом *Moment* я розумію будь-яку єдність форми, яка в цій композиції має особисту та точно визначувану властивість, – я міг би також сказати: кожну автономну думку; таким чином, поняття виявляється визначеним у якісний спосіб з урахуванням певного контексту (я сказав би: в цій композиції), а тривалість моменту є однією з властивостей його способу буття.

K. Schtockhausen, «Momentform», *Contrechamps*, n. 9, Lausanne, L'Âge d'homme, 1988, p. 111–112.

Звідси важливість множини слова *Momente*, яка акцентує численність цих операцій і водночас їхню особливість та їхнє призначення. Варто зазначити, що ця концепція композиції, виголошена у творі *Momente*, сприяє появі мінливостей, взаємозамінних елементів – того, що композитор називає полівалентною формою, – варіативність динаміки, статистичний розподіл звуків у загальній тривалості: збірна форма *Moment*'у. Тут відбуваються процеси, що показують змінні функції *Momente* в усій їхній

потужності як монтажної вставки. Питання про поняття *Moment* та *Momentform* містять також три інші твори Штокгаузена: *Kontakte* (1958), *Carré* (1959–1960), *Gruppen* (1958). Відтоді *Momente* у штокгаузенівому розумінні увійшли до сучасної музичної термінології.

Даніель КОГЕН-ЛЕВІНАС

Переклад Дмитра Каратєєва
За редакції Олексія Панича та Анни Ільвіної

WORK IN PROGRESS англ. – укр. твір, що постає; твір у процесі розвитку

► ŒUVRE та ART, FORME, ПРАКСИС, PROGRÈS, VORHANDEN

Після видання «Улісса» (1922 р.) Джеймс Джойс взявся за створення тексту, який він назвав своїм *Work in Progress*. Різні фрагменти цього тексту він оприлюднював протягом 1920-х та 1930-х років. Урешиті-решит, праця вийшла 1939 року під остаточною назвою *Finnegans Wake*, проте поняття *Work in Progress* вже встигло увійти до вжитку. Воно чудово описує певні твори пластичного мистецтва, взірцевим прикладом яких є *Merzbau Курта Швіттерса*¹.

Започаткована в Ганновері 1923 року, ця конструкція, що дедалі більше розросталася й перебувала в постійній еволюції й не могла, по своїй суті, бути завершеною: художник зовсім не мав на меті остаточної та довічної форми, адже, як він писав, «*merz* не має жодної цілі, до того ж цілі недосяжні» (*Schwitters, Les tableaux merz* [1932], фр. пер. M. Dachy, p. 178). Створення незавершених творів не слід розуміти з точки зору естетики *non finito*, однієї з модальностей завершеності. Твір, що постійно перебуває у стані творення, підриває усталені уявлення про творчість. Ця практика зміщує акцент із результату застосування встановлених процедур реалізації довершеного відчутного об'єкта на самий процес. Така зміна курсу зрощує розірвані зв'язки між мистецтвом та життям і демонструє першість *ἐνέργεια* над *ποίησις*.

Концепція твору як *Work in Progress* знайшла видовище продовження у *Process Art*. Англійське слово *process* «процес, процедура» входить до словника мистецької критики протягом 60-х років, коли художники створюють твори, в яких намагаються демонструвати постання їхніх форм, – виставка *Art in Process: the Visual Development of a Structure* [Мистецтво в процесі: візуальний розвиток структури] (*Finch College*, 1966) дає уявлення про цей етап, – чи роблять необхідні модифікації або зміни, щоб зовнішній вигляд представлених об'єктів подавався у розвитку. Розмаїтий мистецький рух *Process Art* охоплює дуже різні підходи. Вони передбачають роботу з

найрізноманітнішими матеріалами, – склом, рослинами, свинцем, фетром, тканинами, жиром, металами, деревом, водою, молоком тощо, – форма яких найчастіше непередбачувана і які зазнають часових випадковостей. Логіка цієї еволюції, що вимагає ентропії та довільності, вилилася у формулювання поняття *Anti Form* «анти-форми», одним з найрішучіших ревнителів якого є скульптор Роберт Моррис. Відмовляючись від естетизації форми, відмовляючись навіть прийняти будь-яку «встановлену мету», антиформа радикалізувала основні властивості *Work in Progress*.

◆ Див. вставку I.

Дені РІУ

Переклад Володимира Артюха
За редакції Олексія Паніча

ПРИМІТКИ ПЕРЕКЛАДАЧА

¹ *Merzbau* – інсталяція Курта Швіттерса, яку він спочатку спорудив у своєму будинку в Ганновері (1920–1936 р.), а потім двічі відтворив: у Норвегії (*kleiner Merzbau*) та Англії (*Merz Barn*). Являє собою зміну

інтер'єру кімнат за допомогою колон та скульптур, що нагадують дадаїстські. *Merz* – авторська назва мистецьких об'єктів. Перші *merz* – абстрактні колажі з використанням знайдених предметів (вирізки з газет, квитки, шматки дроту тощо), які автор почав створювати з 1918 року (назва *merz* походить від фрагмента тексту *Commerz Und Privatbank*, використаного в праці *Das Merzbild*, 1918-1919 pp.). Крім колажів, до *merz* також належать журнали (*Merz*, 1923-1932), скульптури, звукові поеми та інсталяції (у т. ч. *Der Merzbau*).

БІБЛІОГРАФІЯ

ECO Umberto, *L'Œuvre ouverte* (1962), trad. fr. C. Roux de Bézieux, Seuil, 1965 (гл. 6: «De la "Somme" a "Finnegans Wake". Les poétiques de James Joyce»).

MORRIS Robert, «Anti Form» (1968) та «Notes on Sculpture. Part IV: Beyond Objects» (1969), in *Continuous Project Altered Daily: The Writings of Robert Morris*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1994.

SCHWITTERS Kurt, «Les tableaux merz» (1932), in *Merz. Œcrits*, édition établie, présentée et annotée par M. Dachy, Gérard Lebovici, 1990.

I

«Антиформа» Роберта Морриса

Роберт Моррис представив на складі галереї «Кастеллі» в Нью-Йорку твір *Continuous Project Altered Daily* [Безперервний проект, змінюваний щоденно] (1969): інсталяцію з відходів, яку він щодня переробляв. Цей твір – справжній *Work in Progress* – зазнавав «постійного розвитку». Попереднього року він опублікував статтю, в якій уточнював свою концепцію «антиформи». Моррис, зокрема, писав:

Форму увічнюють не засоби, а збереження ідеалізованих та відокремлюваних цілей. Це антиентропійне та консервативне починання. (...) Нещодавно почали з'являтися матеріали, відмінні від жорстких індустріальних. Оденбурґ одним з перших почав використовувати ці матеріали. Наразі триває безпосереднє дослідження їхніх властивостей. Це тягне за собою перегляд застосування знарядь до матеріалу. У деяких випадках ці дослідження йдуть від створення речей до створення самого матеріалу. Іноді здійснюється пряма маніпуляція цим матеріалом без використання жодного знаряддя. У цих випадках враховувати гравітацію так само важливо, як і простір. Зосередження уваги на матерії та гравітації призводить до форм, яких не можна було передбачити заздалегідь. Міркування щодо впорядкування завжди мимовільні, неточні й неакцентовані. Довільне нагромодження, хиткі купи, підвішування – все це надає матеріалу мінущої форми. Випадок приймається, а невизначеність передбачається, оскільки заміна призведе до іншої конфігурації. Відмова від запланованих тривких форм та порядків речей є позитивним ствердженням. Це становить частину відмови твору продовжувати естетизацію форми, вважаючи її приписаною метою.

Robert Morris, «Anti Form», *Art-forum*, April 1968.

VII. ЕТИКА І ПРАКСИС

ПОСТУПОК рос. – укр. вчинок

► АСТЕ, та **DASEIN, DEVOIR, ДРУГОЙ, ÊTRE, ISTINA, LIBERTÉ, PERSONNE, PRAVDA, PRAXIS, РОСІЙСЬКА МОВА, САМІСТЬ, SVOBODA**

Російське слово поступок передавалося французькою як *action* та як *acte*. Однак, *action* відповідає російському *действие*, а *acte* – російському *акт*. Отже обидва переклади є незадовільними. Поступок – це окрема та особиста дія, яка передбачає відповідальність, не обов'язково добрий із погляду моралі вчинок, але «етичний акт». Згідно з філософією вчинку Михайла Бахтіна, особа вчиняє поступок зі свого власного місця в бутті – з того простору, який Сартр назве «engagement».

I. ДІЯ: ВІД «ДЕЙСТВИЯ» ДО «ПОСТУПКА»

Російське слово *действие*, «добровільне виявлення діяльності», є відповідником французького *action*. На відміну від *действия*, *акт* відсилає до дії більш технічної, ніж добровільної, та має конотацію виконання, звершення дії (Даль, *Толковий словарь живого великорусского языка*, т. 1, с. 9). *действие* є сучасною нейтральною формою старовинного високого слова *деяние*, похідного від дієслова *деяти* «діяти» (див. RUSSE). *Деяние* відповідає в грецькій мові словам *pragma*, *praxis*, а в латині – *actus*, *actio* (Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, т. 1, с. 800). В давньоруській мові *деяти* означало також «торкатися» та «говорити» (Срезневский, *ibid.*, т. 1, с. 800–802), але сьогодні ці значення зникли. До початку ХХ століття слово *поступок* розглядалося в словниках як еквівалент слова *деяние* (Даль, *Толковий словарь...*, т. 3, с. 348; Преображенский, *Этимологический словарь русского языка*, с. 409).

Слово *поступок* походить від іменника *поступ* «рух, дія, діяння» (Срезневский, *Мате-*

риалы для словаря..., т. 2, с. 1270), і, зрештою, від дієслова *ступать* «ступати, робити кроки». За етимологією *поступок* означає також «зроблений крок». У повсякденному мовленні це слово означає «навмисна дія», «поведінка індивіда» (*Словарь русского языка*, 1983, т. 3, с. 326). Таким чином, і в дофілософському вживанні *поступок* – це одинична особиста дія, а отже, це слово є найкращим перекладом грецького *praxis*, у значенні діяння індивіда (напр., у Аристотеля).

II. ТРИ РІВНІ ТЕРМІНА «ПОСТУПОК» У БАХТІНА

Сучасне філософське значення слова *поступок* визначено етичним екзистенціалізмом Михайла Бахтіна. У своїй незавершеній праці *К философии поступка* він пов'язує кризу сучасної філософії (писалося на початку 20-х років) з її неспроможністю подолати межі світу теорії. За Бахтіним, тільки філософія етичного діяння – вчинку – може стати першою філософією, здатною переступити прірву між культурою та життям.

Концептуалізація терміна *поступок* розробляється у Бахтіна на трьох рівнях.

1. Абсолютний рівень поєднує осібність (*единственность*) та причетність (*причастность*). Відправним пунктом Бахтіна є факт, висловлений у твердженні «я є». Цей факт має два аспекти: осібність індивідуального існування (є саме я) та його причетність (я є причетним до буття).

И я есмь (...), и действительно есмь (...), и я причастен бытию единственным и неповторимым образом, я занимаю в единственном бытии единственное, неповторимое, незаместимое и непроницаемое для другого место.

Я є (...), і насправді є (...), і я причетний до буття в осібний та неповторний спосіб, я займаю в осібному бутті осібне, неповторне, незамінне та непроникне для іншого місце.

М. Бахтин, *К философии поступка*, с. 112.

Отже, осібність особи слід розуміти як її незбіжність з усім, що не є нею.

Слово *есмі* у виразі *я есмь* «я є» – це архаїчна, старослов'янська (а отже, висока) форма дієслова *есмі*, інфінітив якого *быть* «бути» є коренем слова *бытие* «буття». Крім того, *бытие* є високим членом опозиції *бытие/существование* («існування») (див. ISTINA). Щоб наголосити абсолютний характер факту «осібної причетності» особи до буття, Бахтін вводить метафору «не-алібі в бутті» (*не-алиби в бытии*). Людина не має морального алібі: вона не може ухилитися ні від своєї власної осібності, ні від свого осібного місця. Саме на цьому не-алібі в бутті заснований обов'язок діяти:

То, что мною может быть совершено, никем и никогда совершено быть не может. Единственность наличного бытия принудительно обязательна.

Те, що мною може бути вчинено, ніким і ніколи вчинено бути не може. Осібність наявного буття є спонукально обов'язковою.

М. Бахтин, *К философии поступка*, с. 112.

2. Рівень екзистенційного вибору пролягає між відповідальністю (*ответственность*) та «належитістю» (*долженствование*). Однак «належитість» не має абсолютного характеру. Справді, можна взяти на себе відповідальність за власне існування або відвернутися від неї та стати *самозванцем*. Тільки прийняття відповідальності за власну осібність створює «належитість» осібності.

Долженствование впервые возможно там, где есть признание факта бытия единственной личности изнутри ее (...). Ответственный поступок и есть поступок на основе признания должествующей единственности.

«Належитість» уперше можлива тільки там, де є визнання факту буття осібної особи зсередини її (...). Відповідальний вчинок і є вчинок на підставі визнання належної осібності.

М. Бахтин, *К философии поступка*, с. 113.

3. Онтологічний рівень стосується дії (*поступок*) та події (*событие*). Осібність особи цілковито здійснюється лише у відповідальному вчинку:

В поступке выход из только возможности в единственность раз и навсегда.

У вчинку – вихід із тільки можливості в осібність раз і назавжди.

М. Бахтин, *К философии поступка*, с. 103.

Однак, за Бахтіним, буття, в якому я беру участь, не обмежується лише світом моєї дії. Остаточним предметом моральної філософії є «буття-подія (*бытие-событие*)», світ міжсуб'єктної події.

Російський префікс *со-*, відповідник латинського *со-*, означає спільний характер дії. *Событие* – це, власне, «спільне буття, співбуття». Бахтін артикулює метафору, закладену в терміні *бытие-событие*:

Действительное бытие-событие (...) определяется не само по себе, а именно в соотношении с моей должествующей единственностью, нудительно действительный лик события определяется с моего и для меня единственного места. Но ведь откуда следует, что сколько индивидуальных центров ответственности (...), столько разных миров события.

Дійсне буття-подія (...) визначається не само собою, а саме у співвіднесенні з моєю належністю осібністю, спонукально дійсне лице події визначається з мого і для мене осібного місця. Але ж звідси випливає, що скільки індивідуальних центрів відповідальності (...), стільки різних світів події.

М. Бахтин, *К философии поступка*, с. 116.

Сукупність особистих світів створює унікальну подію.

Слово *событие* «подія» походить від дієслова *сбытаться* «здійснюватися». Іншим значенням, очевидно присутнім у слові *событие*, є, таким чином, значення здійснення та самоздійснення (див. також САМІСТЬ). Це здійснення відбувається лише у спільному з іншими істотами світі: у співбутті, *со-бытии*, індивід робить зі свого місця осібний відповідальний крок (*поступок*) до інших (див. SVOBODA, ДРУГОЙ).

Отже, *поступок* є відповідальною дією, через яку особа бере участь у бутті. У ціннісному вимірі *поступок* не може бути підпорядкований тим цілям, бажанням або потребам, які він реалізує. На відміну від дії, як її розглядає аналітична філософія, *поступок* є цінністю в собі, тобто остаточною цінністю: «Вчинок – останній підсумок, усебічний остаточний висновок» (*Поступок – последний итог, всесторонний окончательный вывод, ibid.*, с. 103). Саме тому, за Бахтіним, лише *поступок* об'єднує світ культури та світ життя.

Андрій ВАСИЛЬЧЕНКО

Переклад Дмитра Каратєєва
За редакції Андрія Васильченка

БІБЛІОГРАФІЯ

БАХТИН Михаил, *К философии поступка* // Философия и социология науки и техники, ежегодник. – М.: Наука, 1986 [написано на початку 1920-х рр.].

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

ДАЛЬ Владимир, *Толковый словарь живого великорусского языка*, 3-е изд. – М.: М. О. Вольф, 1903–1909; Репр. Т. 1–4, «Пять континентов», 1954.

ПРЕОБРАЖЕНСКИЙ Александр Григорьевич, *Этимологический словарь русского языка*, Т. 1–2. – М.: Типография Г. Лиснера и Д. Собко, 1910–1914. *Словарь русского языка*. – М.: Русский язык, 1981.

СРЕЗНЕВСКИЙ И. И., *Материалы для словаря древнерусского языка*. – СПб., 1893–1912; Репр. Т.1–3. – М., 1958.

СВЕТ [рос.] – укр. світло; світ

фр. *lumière; monde*

► **СВІТЛО, MONDE** та **ACTE, BOGOCĚLOVEČESTVO, DIEU, ДРУГОЙ, СУТНІСТЬ, GRACE, МИР, НАРОД** рос., **ЗАДОВОЛЕННЯ, ПОСТУПОК**

Корінь свет, «світ/світло», є двозначним в усіх слов'янських мовах. Ця двозначність базується на стародавній космології, яка характеризує світ як простір, визначений світлом. Труднощі перекладу з'являються тоді, коли автори свідомо обігрують цю семантичну подвійність: свет-світло та свет-світ. Інша відмінна риса слов'янського поняття світла полягає в квазіетимологічному співзвуччі між «світлом» та «святістю», яке коріниться в православному богослові'ї нетварного світла (φῶς).

I. «СВЕТ» ЯК «СВІТЛО» ТА «СВЕТ» ЯК «СВІТ»

Іменник свет зберігає у сучасній російській мові старослов'янське значення «світло». Але іншим значенням цього слова є «світ». Подвійна семантика кореня свет є феноменом, спільним для слов'янських мов: польське *świat*, українське *світ*, чеське *svět*, сербське й хорватське *svijet* означають «світ», тоді як польське *światło*, чеське *světlo*, сербське й хорватське *svijetlo* мають значення «світло» (Herman, *A Dictionary of Slavic Word Families*, p. 509). Аналогічну подвійність знаходимо в угорській мові, де *világ* означає світло та світ, а також у румунській, де *lumină* – «світло», а *lume* – «населений світ» або «народ», від лат. *lumen* «світло». В обох випадках подвійність пояснюється семантичним запозиченням за слов'янським зразком (*ibid.*, p. 511), який від того стає гідним ще більшої уваги.

Зазвичай вважають, що «світ» є вторинним значенням кореня свет (Herman, *op. cit.*, p. 511; Machek, *Etymologický slovník jazyka českého a slovenského*, s. 488; Brückner, *Slownik etymologiczny języka polskiego*, s. 535; Цыганенко, *Этимологический словарь русского языка*, с. 412). За В. Мачеком, це вторинне значення виникло завдяки виразу *přijít na svět* «з'явитися на світ». Цей вираз означає «увійти в царство світла» і водночас «опинитися

серед місцевих людей та речей» (Machek, *op. cit.*, s. 488). Поняття свет-світ, як видається, містить візуальну інтуїцію, згідно з якою «бути» означає бути на світі, у відкритому просторі (пор. гр. φῶς «світло» та φῶς «людина», а також еквівалентність французьких виразів *venir au monde* «прийти у світ», та *voir le jour* «побачити світ»). Це поняття «світ/світло» – свет – витіснило більш давнє мир (світ/мир) у ряді слов'янських мов (напр., у чеській, словацькій, польській, українській, болгарській), але не в російській (див. Herman, *op. cit.*, p. 291; Machek, *op. cit.*, s. 488).

II. «СВЕТ» І «СВЯТ»

Іншою відмінною рисою цього слов'янського «світла» є близький зв'язок між прикметниками *светлый* «світлий» та *святой* «святий». *Полный церковно-славянский словарь* Г. Дьяченка виводить із цього, що форми свет та свят- є «філологічно тотожними» (с. 582). Пояснення цієї тотожності носить богословський характер:

За найдавнішим переконанням, святий (...) є світлим, білим (...), бо сама стихія світла є божеством, що не терпить нічого темного, нечистого, в пізнішому сенсі – гріховного.

Г. Дьяченко, *Полный церковно-славянский словарь*, с. 582.

Але думка Г. Дьяченка не вельми підтверджується. Так, за А. Брюкнером, свет (праслов. *svěť*) походить від авестійського *spaēta* «білий», тоді як *святой* (праслов. *světъ*) – від авестійського *spenta* («святий, священний», відповідник гр. ἅγιος та лат. *sanctus*). А зв'язок між *spaēta* та *spenta* не є очевидним (Brückner, *Slownik etymologiczny języka polskiego*, s. 535 та 537).

Ймовірно, ідея етимологічної тотожності між свет та свят- є метафізичною вигадкою, втім, вельми вдалою. Співзвуччя світла та святості цілком відповідає православному богослов'ю та його вченню про божественні сили, або енергії, яке веде походження від Діонісія Ареопагіта. У православно-християнському мисленні божественна сила виявляє себе як дія благодаті, що надає кожній людині можливості обоження (θεῶσις, див. БОГОЦĚЛОВЕČESTVO). Григорій Палама (1296 – 1359) услід за Отцями Церкви розрізняв сутність Бога та божественні енергії. Це розрізнення набуло в східній Церкві сили догмата: т. зв. «паламістські» собори визнали можливість бачити Бога – в Його енергіях або в Його благодаті – тілесними очима. Палама характеризує «божественні енергії» (δυνάμεις Θεοῦ) як φῶς «світло» або ἔλλαμψις «осяяння». Це божественне світло, побачити яке людина може сподобитися, є не творінням Бога, а Його реальним проявом.

Поза межний за Своєю суттю (...), Бог діє за межами цієї суті, Він постійно виходить із цієї обителі,

і цей вихід, ці «ходи», або *δυνάμεις*, є способом існування, в якому Божество може спілкуватися зі створеними істотами.

Vladimir Lossky, *A l'image et a la ressemblance de Dieu*, p. 34.

◆ Див. вставку 1.

III. «СВЕТ» І «БЛАГОДАТЬ»

Отже, божественне світло в жодному разі не є метафорою, а є реальним проявом Бога та способом Його існування:

Це – видимий характер божества, енергії, в яких Бог спілкується з тими, відкривається тим, які очистили свої серця. (...) Це несотворене, вічне світло, божественне та здатне обожувати, є благодаттю, бо ім'я благодаті (*χάρις*) личить також божественним енергіям як таким, що даються нам та виконують дію нашого обоження.

V. Lossky, *A l'image et a la ressemblance de Dieu*, p. 52-53.

Божественне Світло є самою субстанцією Преображення: це реальна якість «тих, хто очистив своє серце» – святих.

Не дивно, що лінгвістична інтуїція схильна зближувати світло (*свет*) та святість (*святость*). Свята істота – це істота, сповнена благодаті, божественного світла. Для східного й особливо слов'янського іконопису характерним є зображення святості у вигляді німба. Павло Флоренський у розділі 5 книги «Стовп та утвердження істини» наводить численні свідчення на доказ видимого характеру світла, що випромінюється святими.

Ідея благодатного світла (*света благодатного*) є однією з небагатьох основних ідей усього бого-

служіння, бо богослужіння складалося людьми духоносними, людьми, які з досвіду пізнали благодатне відання.

П. Флоренский, *Столп и утверждение истины*, с. 97.

Слід пам'ятати, що перше значення авестійського *spenta* – «рясний, багатий через край надприродною владою», а перше значення *свят-* (праслов. *svęty*) відсилає до язичницького уявлення про надприродні обдарування (Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 2, p. 184). «Культурне хрещення» язичництва змусило їх перетворитися на «благодать»; саме таким чином «святій» став «світлим» та «благодатним». Таке культурне хрещення є загальним феноменом європейського християнства.

IV. «СВЕТ» ЯК БЛАГОДАТЬ, ЩО ПРЕОБРАЖУЄ: ТРУДНОЩІ ПЕРЕКЛАДУ

Алюзії на семантичний зв'язок *свет/свят-* складають частину російської культурної спадщини. Такі алюзії часто зустрічаються у Достоєвського. Світло та святість є для нього, наприклад, складовими пошани до народу: «В народі є (...) просто святі (*святые*), та ще й які: самі світять (*светят*) і всім нам путь освітають (*освещают*)» (Достоєвский, *Дневник писателя за 1876 год*, с. 41). У перекладі неслов'янськими мовами співзвуччя між словами *светят* і *освещают* (від кореня *свет*), з одного боку, та *святые* (від кореня *свят-*) – з іншого, втрачається. Але очевидно, що ідея творчого преображення, притаманного народам та явленого в образі світла, є важливим аспектом думки Достоєвського (див. НАРОД рос.). Ось як він пише про майбутнє народу:

А ідеали в нашому народі є, і сильні, а це ж головне: зміняться обставини, покращиться справа, й

1

Богослов'я світла

► АБСТРАКЦІЯ, ДОХА, СУТНІСТЬ

Щоб зрозуміти богослов'я світла Григорія Палами, треба виходити з розрізнення, яке робив св. Йоан Дамаскін між сутністю або природою Бога (*οὐσία, φύσις*), з одного боку, та «тим, що близьке до природи» (*τά περί τῆν φύσιν*) – з іншого. Для позначення останнього Палама послуговується запозиченим від каппадокійців терміном *ἐνέργεια*, а також діонісійським *δυνάμεις*. «Енергії» не означають довільного акту, як, наприклад, Створення, а є способом буття Бога. Бог являє себе як у своїй сутності, так і у своїх потенціях, чи енергіях (*δυνάμεις τε καὶ ἐνέργεια*). Однак на відміну від сутності Бога ці енергії надаються до релігійного або містичного осягнення. Наполягаючи на абсолютній непізнаванності Божої сутності, Палама вважає, що термін *οὐσία* не можна прикласти до Бога, Який є *ὑπερουσιότης* «надсутністю» (див. Y. de Andia, *L'Union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, Leiden, Brill, 1996, p. 155), оскільки на відміну від творинь не є обмеженим Своєю сутністю. Так само, вважаючи, що традиційні *δυνάμεις* та *ἐνέργεια* є надто абстрактними і тому недостатніми для іменування живого Бога, Палама ототожнює видиме буття Бога з нествореним світлом (*φῶς*). Переосмисливши в такий спосіб ідеї отців Церкви в термінах метафізики світла, Палама зробив внесок у розвиток традиційного православного богослов'я (див. V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, 1967, p. 39–65). У XIV ст. уявлення про те, що світло Преображення, яке побачили апостоли на горі Фавор, є нествореною благодаттю, що невіддільно й вічно походить від божественної сутності, стало догматом Православної Церкви.

розпуста, може, зіскочить з народу, й оті світлі основи (*светлые начала*) в ньому залишаться непохитнішими та святішими (*незыблемее и святее*), ніж будь-коли раніше.

Ф. Достоевський, *Дневник писателя* за 1876 год, р. 43.

Світло в російській мові, можливо, ще більше, ніж в інших, вказує на духовне, ідеальне, шляхетне, священне. Більше того, у пізні часи процес преображення через світло божественної благодаті, що зцілює та обожує, «благодатный свет», часто асоціювався з літературною та художньою творчістю [пор. СВІТЛО]. Наприклад, Євгеній Трубецькой у статті *Свет Фаворский и преображение ума* (1914) пише:

Наша творчість, художня та філософська, завжди прагнула істини [див. ISTINA] не абстрактної, а дієвої(...). Свідомо чи несвідомо, найбільші представники російського народного генія завжди шукали цього світла (*света*), яке зсередини зцілює та преображує життя як духовне, так і тілесне.

Е. Трубецькой, *Свет Фаворский и преображение ума*, с. 242.

V. СТРАТЕГІЇ ДВОЗНАЧНОСТІ

Інші труднощі перекладу виникають, коли автори навмисно обігрують семантичну напругу між значеннями *свет-світло* та *свет-світ*. Володимир Пропп, пояснюючи складність поняття «той світ», пише:

Сказка очень наивно, но совершенно точно выражает суть дела, говоря: «И там свет такой же, как у нас». Но так как свет меняется, так как меняются формы человеческого общежития, то вместе с ними меняется и «той свет».

Казка дуже наївно, але цілком точно виражає сутність справи, говорячи: «І там такий самий світ/таке саме світло (*свет*), як у нас». Але оскільки світ/світло (*свет*) змінюється, оскільки змінюються форми людського співжиття, то разом з ними змінюється і «той світ (*свет*)».

В. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, с. 287-288.

При першій згадці в цьому уривку (менш певно щодо другої згадки) слово *свет* може означати як світло іншого світу, так і сам інший світ, тоді як згаданий утретє світ (*свет*) втрачає двозначність.

Ще менш надається до перекладу конфігурація значень слова *свет* в одній із поезій Арсенія Тарковського:

На свете смерти нет.
Бессмертны все. Бессмертно всё. Не надо
Бояться смерти ни в семнадцать лет,

Ни в семьдесят. Есть только явь и свет,
Ни тьмы, ни смерти нет на этом свете.

Нема у світі смерті.
Безсмертні всі. Безсмертне все. Не слід
Боятися її чи то в сімнадцять літ,
Чи в сімдесят. Є тільки яв і світло,
Нема тіьми і смерті в цьому світі.

А. Тарковский, *Земле – земное*, с. 85
[укр. пер. Л. Лисенко].

Ключем до цього уривку є впевненість у неіснуванні у світі будь-яких сутностей, несумісних зі світлом¹. Ствердження виняткової реальності світла підсилюється образом світу, сповненого благодаті, яка дарує безсмертя. Однак що більш прихованою є богословська алогія, то краще вона досягає своєї мети.

Андрій ВАСИЛЬЧЕНКО,
Зульфія КАРИМОВА

Переклад Дмитра Каратєєва
За редакції Андрія Васильченка

БІБЛІОГРАФІЯ

LOSSKY Vladimir, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, 1967.

ДОСТОЕВСКИЙ Ф. М., *Дневник писателя* за 1876 год / Сочинения. – Т. 22. – Ленинград: Наука, 1981.

ФЛОРЕНСКИЙ П. А., *Столы и утверждение истины* [1914]. – Т. 1. – М.: Правда, 1990.

Русская идея/ ред. М.А. Маслин. – М.: Республика, 1992.

ПРОПП В. Я., *Исторические корни волшебной сказки*. – Ленинград: Изд-во Ленинградского университета, 1986.

ТАРКОВСКИЙ Арсений А., *Земле – земное*. – М.: Советский писатель, 1966.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BENVENISTE Émile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vol., Minuit, 1969.

BRÜCKNER Alexander, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa, Wiedza Powszechna, 1957.

HERMAN Louis Jay, *A Dictionary of Slavic Word Families*, New York, Columbia UP, 1975.

MACHEK Václav, *Etymologický slovník jazyka českého a slovenského*, Praha, Nakladatelství Československé Akademie Věd, 1957.

ДБЯЧЕНКО Григорий, *Полный церковно-славянский словарь*. – М.: Типография Вильде, 1899.

ЦЫГАНЕНКО Г. П., *Этимологический словарь русского языка*. – К.: Радянська школа, 1970.

ПРИМІТКИ ПЕРЕКЛАДАЧА

¹ Тут поет тричі звернувся до слова *свет*. На початку й наприкінці воно вжито в значенні «світ», на що вказує закінчення місцевого відмінка та залучення слова до складу сталих виразів. Та центральне місце належить тому *свету*, в якому актуалізовано значення «світло» через протиставлення з п'ятою. *Свет-світ* виявляється сповненням *света-світла* (Л.А.).

CONTINUITET, CONTINUERLIGHED / CONTINUERLIGT ЛАН. укр.

тривалість, тривання, повсякчасність, неперервність, безперервність / неперервно, повсякчас

нім.	<i>Kontinuität, Kontinuierlichkeit / kontinuierlich</i>
фр.	<i>continuité, continuellement / continûment</i>

► CONTINUITÉ, та ΑΙΩΝ, DASEIN, LEIB, PERSONNE, PLUDELIGHED, PRÉSENT, TEMPS

Щоб передати ідею тривалості, К'єркегорова лексика, як і німецька мова (Kierkegaard, Nachschrift, traduction de H. M. Junghans, Düsseldorf, 1957), містить два терміни, Continuitet та Continuerlighed, які ми будемо передавати як тривалість* чи тривалість**. У французькій мові можна зауважити один нюанс, що полягає в розрізненні між continûment «безперервно» та continuellement «повсякчас» (містить можливість повторення). До речі, хоч обидва данських концепти й ужиті в одному сенсі, та все ж ми можемо ввізнати у використанні другого (Continuerlighed) бажання наголосити діалектичну особливість екзистенційної тривалості, яка протиставляється постійності, стабільності природи.

Тривалість** позначає для індивіда, що існує, той факт, що його буття є тривалим у становленні, внаслідок рішення, що має причинну цінність. Для природи, або ж для банального існування, час є лише «діалектикою, що приходить ззовні». Натомість для індивіда, який проживає свою екзистенцію виходячи із себе самого і який є «первісно діалектичним у собі», час робить свою справу так, щоб виявити «метаморфозу тривалості, точніше визначену як процес, послідовність, трансформацію, що триває протягом років» (пер. з фр., Kierkegaard, *Oeuvres complètes*, t. 15, p. 301–305).

Тривалість** характеризує зв'язність етичного життя, узгодженого з вимогами соціальної реальності, життя, що уникає розпаду, марнування

(*doemrer*) у примхах, минутих афективних тональностях. Ця конкретна тривалість, що «підкорює примхи (*Stemning*)» (пер. з фр., t. 2, p. 207, див. STIMMUNG), описується через контраст із абстрактною тривалістю містики (t. 4, p. 217, 223). Етичний вибір себе спонукає до самостановлення (*devenir-soi*) як завдання існування у своїй тривалості згідно з часом (p. 231). Це – джерело «конкретної особи у тривалості*» (пер. з фр., t. 4, p. 236). Етичний триумф полягає у «факті тривання» – тривалості** (t. 11, 235) – водночас надії та спогаду (t. 4, p. 128). Насправді нещасливі стосунки минулого та майбутнього людини, позбавленої теперішнього, протиставляються позитивності руху назад (каяття) та вперед (бажання), що характеризують чистоту серця того, хто прагне Єдиного. «Для каяття має бути свій час» (пер. з фр., t. 13, p. 19), каяття є не чим іншим, як поверненням до минулого, коли цього бажання ще не було. Воно працює на користь зв'язності життя, натхненного рухом уперед.

Окрім тривалості* як постійності людства («потомство як тривалість в історії виду», t. 7, p. 136), це поняття використовується переважно тоді, коли йдеться про фігури чи ситуації, риси яких позбавлені тривалості. Це випадок естетика, чи іронічної людини, що не має іншої тривалості*, ніж нудьга. К'єркегор тут надихається іронічною негативністю, яку Гегель розглядав в «Естетичності» стосовно романтизму (що також передає «втому поетів» у «Заратустрі» Ніцше). Іронік звільняється від тривалості* за реальних умов часового існування (t. 2, p. 231), він, водночас ситий і голодний, проживає «вічність без змісту», блаженство без утіхи, поверхову глибину буття (t. 2, p. 258, підхоплене В. Янкелевичем у: V. Jankélévitch, *L'Ironie*, Alcan, 1936, p. 114). Йому бракує тривалості, він – жертва постійних примх, «які безперервно йдуть одна за одною» (t. 2, p. 257), він ніби безладно розпоршений у них. Сюди в «Чергуванні культур» (*La culture alternée*) залучується також «поетична безкінечність» нудьги, чи пустки, характерної для «демонічного пантеїзму» (пер. з фр., t. 3, p. 271–275), або також нещасна вічність бухгалтера, зображена разом зі щасливою вічністю, «в якій відпочиває в гаремі розкішна жіноча краса» (пер. з фр., p. 31) (див. PLUDELIGHED).

Переривання тривалості також має гносеологічне значення. Адже перед лицем становлення в його різноманітних формах приходять не стільки пізнання, що тривають від одного до іншого, але радше «протилежні почуття». Це можуть бути, наприклад, віра та сумнів, що стримують нас не від висновків, а від рішень (t. 7, p. 79–80). Втрата «тривалості із собою» позначає «нове створіння», вірнянина, що ніби вдруге народжується. З погляду тривалості, одержимий та ця істота є двома протилежними фігурами.

Поряд із суго теологічними викладаками стосовно тривалості гріха та вічності (t. 16, p. 259 sq.),

християнська теорія миті є нагодою для заледве прихованої критики гегельянства. Вона викриває редукцію до цієї «простої тривалості*», що ігнорує мить як «повноту часів», і стверджує віру в можливість звільнити сенс минулого не на основі того, що реально відбулося (втілення, спокута), а в стосунку до «простої тривалості» з майбутнім, а саме з прогресом та історією, відповідною до *Weltgeist*. Таким чином вірити у можливість досягти майбутнього не на основі того, що відбується (воскресіння, суд), а в тривалості з теперішньою історією, – це невідання меж миті, встановленої християнством (t. 7, p. 190).

Саме у великому «теоретичному» творі 1846 року «Постскриптум» ми знаходимо найвиразніші міркування щодо тривалості та перервності виходячи з ритму думки. Вірячи у здатність покладатися на «надійність безперервності», думка відчуває себе впевненою в самій собі й тому такою, що може передаватися безпосередньо *sub specie aeterni* [під знаком вічності]. На думку К'єркегора, істота, свідома «оманливого існування», в якому вона живе ідеєю, виявляється «ізолюваною» подібно Сократові (t. 10, p. 78), адже має з нею лише «гранично приватні стосунки» (пер. з фр., t. 10, p. 79). Можливість смерті, що руйнує оману вічності, змушує поставити під сумнів будь-який різновид позитивної впевненості. Свідомість скінченного часу створює перешкоду тривалій думці, вона знову ставить людину на своє місце в час станов-

лення (t. 11, p. 8–9). Час встановлює свої закони й забороняє цій «абстрактній тривалості, що не є єдиною» продовжуватися. Пристрасть думки протиставляється хибній тривалості абстрактної думки, оскільки вона є «минутою тривалістю**», яка водночас гальмує рух та є його імпульсом» (пер. з фр., t. 10, p. 12). Час, що не може не впливати на думку, диктує їй переривчастий ритм, відкладає іманентну тривалість концептуальних поєднань. Саме в часі, що не відповідає значній тривалості всесвітньої історії, яка розігрує стосунки з Абсолютом, в часі, який зіштовхується з окремим існуванням, зазнають страждань та мук. Коли спокуси та випробування в етичному вимірі вражають скінченну істоту в її слабкі місця, релігійні муки є наче «Немезідою, що збиткується з могутньою миттєвості абсолютного стосунку». Тривалість** розбивається, коли являє себе «справжній опір Абсолюту» (пер. з фр., t. 10, p. 150).

Жак КОАЕТ

Переклад Ірини Листопад
За редакції Катерини Новікової

БІБЛІОГРАФІЯ

KIERKEGAARD Søren, *Oeuvres complètes*, trad. fr. P. H. Tisseau et E. M. Jacquet-Tisseau, L'Orante, 1966–1986, 20 vol.

FAIR, FAIRNESS, EQUITY [англ.] – укр. чесний, справедливий; чесність, справедливість; неупередженість, безсторонність

фр. *honnêteté, impartialité, justice, équité*

► JUSTICE, та LOI [LAW, LEX], ФОНЕСИС, PRAVDA, PRUDENTIAL, RIGHT, UTILITY, VERGÜENZA

Українські аналоги англійських термінів, які є предметом цієї статті, наразі ще не стали об'єктом чітких термінологічних розрізень. Особливо це стосується українського «справедливості», яким, залежно від контексту, можна перекладати як англійське *fairness*, так і англійське *equity*, а на додачу ще й англійське *justice* (поряд з іншим значенням *justice* як «правосуддя»). Однак у межах цієї статті, задля більш системної передачі англійських термінологічних розрізень, на вжиток українських аналогів було накладено свідомі обмеження: *fair/fairness* тут в усіх випадках передаються як «чесний/чесність», а *equity* – як «справедливість». Водночас як «справедливість», за браком синонімів, довелося перекласти й англійське *justice*, зважаючи на конкретний контекст, в якому це слово вживається у цитованих тут англомовних текстах (О.П.).

Неперекладне англійське *fairness* сьогодні викликає підвищений інтерес через його нещодавнє оригінальне застосування американським філософом Джоном Роулзом. У французькому перекладі його книги *Theory of Justice* [Теорія справедливості] слово *fairness* перекладено як *équité*. Роулз прагнув встановити контраст між «деонтологічною» концепцією моралі, прибічником якої він є і для якої пріоритетами є повага до прав кожного й рівне поводження з усіма, та «телеологічною» концепцією моралі, де правами й справедливістю можна пожертвувати задля реалізації найвищого Блага, остаточного «телоса», як це обстоюється у філософії утилітаризму. Особливо Роулз наголошував на розумінні справедливості

як результату згоди сторін, що укладають «суспільний договір», за моделлю доктрин Гобса, Лока та Руссо. Він цілковито відкидав тезу про те, що справедливість може становити предмет інтелектуальної інтуїції, як випливає з доктрин «інтуїціоністів». Ось чому, коли справедливість подають як чесність (fairness), це часто асоціюється з висловом «процедурна справедливість» (procedural justice). Однак англійське слово fairness сполучає декілька семантичних царин у настільки особливий спосіб, що певні мови, як-от німецька, віддають перевагу його запозиченню над перекладом. Французька, зі свого боку, запозичила вислів fair play «чесна гра, чесна поведінка», але в інших випадках їй доводиться задовольнитися аналогами, жоден з яких не передає центральні ідеї чесності, неупередженості, справедливості та рівності так, як вони сполучаються в слові fairness.

I. ПОВСЯКДЕННИЙ СЛОВОВЖИТОК

У нефілософській мові слово *fair* має багато різних царин застосування. Найстарішим є значення кольору, де *fair* означає ясне, чисте, сприятливе – на протилежність *foul*, що позначає темне, брудне, несприятливе та бридке. Так, у Шекспіра *fair maiden* означає гарну білявку зі світлим обличчям. Так само у наш час *fair weather* означає ясну погоду. Далі, у другій семантичній царині, *fair* позначає те, що є морально чистим – себто бездоганно незапям'ятовану чесність, як-от коли говорять про ясне й чисте сумління. Третю царину становить більш нещодавнє значення, що виходить за межі внутрішнього стану індивіда, його характеру чи сумління, й поширюється на вчинок, поведінку та загальні способи дії. У цьому сенсі *fair* наголошує на відсутності шахрайства, нечесності – звідси вислів *fair play*, що вказує на дотримання правил гри. Саме на цьому рівні поєднуються поняття чесності та неупередженості. Вчинок, спосіб дії чи міркування є *fair*, якщо вони виключають довільно надані переваги, неналежну прихильність, упередженість, якщо вони не прокладають собі шлях нечесними засобами чи примусом. Звідси четверта царина, де *fairness* стає істотною складовою ідеї справедливості (*justice*): результат подібних процедур, методів, міркувань або рішень сам по собі є *fair*, себто виправданим і заслуженим, бо зважає на всі обставини; він є справедливим у тому сенсі, що задовольняє формулу «кожен отримує по заслугах». Нарешті, останнім значенням *fairness* є неупередженість якоїсь процедури, поведінки, рішення, відповідність їхніх результатів вимогам справедливості, що передбачає ідею міри, тобто обмеженої, але достатньої кількості.

II. «FAIRNESS» ТА «EQUITY»

У філософській мові переклад *fairness* французькою як *équité* є проблематичним, оскільки в англійській є також слово *equity*, яке походить від латинського *aequitas*, що ним відтворюється «справедливе» [ἐπιείκεια – «належне, достатнє, доречне, справедливе»] Аристотеля; втім, англійське *equity* усталалося в технічному словнику юриспруденції і має семантичне поле, дещо відмінне від *fairness*. Вказаний термін Аристотеля справді відсилає до іншої ідеї, ніж *fairness*, – а саме до ідеї суперечності між літерою і духом закону: ποιεῖ δὲ τὴν ἀπορίαν ὅτι τὸ ἐπιείκεις δίκαιον μὲν ἔστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δέ, ἀλλ' ἐπανόρθωμα νομίμου δίκαιου «Складність

виникає через те, що справедливе є правим, але не відповідно до закону, а як виправлення законного права» (Нікомахова етика 1137b 11–13; див. THEMIS, IV). Відповідно до цього в англійському праві існує особлива *equity jurisdiction* «юрисдикція/підсудність справедливості», завданням якої є виправдання винятків, для яких закон є занадто слабким чи занадто жорстким – те, що юридичні словники називають *cases of equity* «справи справедливості» (пор. J. Rawls, *Theory of Justice*, § 38). Саме опікуванням справедливості в Аристотелевому сенсі надихається традиція *common law* [«загального» некодифікованого британського права], яка надає суддям широкий простір для тлумачення законів. У цьому сенсі справедливість Аристотеля і *fairness* у розумінні Роулаза є радше взаємно протилежними.

III. «FAIRNESS» ТА НЕУПЕРЕДЖЕ-НІСТЬ: «DUTY OF FAIR PLAY»

Якщо *equity* може коригувати правосуддя [в індивідуальних випадках], поняття *fairness*, навпаки, істотно пов'язане з неупередженим поведінням однаково з усіма. Генрі Сиджвік, у своїй спробі поєднати Канта з утилітаризмом, прояснив філософське значення цих понять таким чином:

...It cannot be right for A to treat B in a manner in which it would be wrong for B to treat A, merely on the ground that they are two different individuals, and without there being any difference between the natures or circumstances of the two which can be stated as a reasonable ground for difference of treatment. (...) The principle just discussed, which seems to be more or less clearly implied in the common notion of 'fairness' or equity', is obtained by considering the similarity of the individuals that make up a Logical Whole or Genus.

...Для А не може бути правильним поводитися з Б так, як було б хибно для Б поводитися з А, просто тому, що вони є двома різними індивідами, за умови відсутності якоїсь різниці між характерами чи обставинами цих двох, яку можна було б висунути як резонну підставу для різниці у поведінці. (...) Щойно обговорюваний принцип, який, здається, більш-менш чітко передбачений в пересічному понятті «неупередженості» чи «справедливості», здобувається через зважування на подібність індивідів, що [разом] складають логічне ціле чи рід.

Sidgwick, *The Methods of Ethics*, III, XIII, § 3.

Насправді оригінальним тут є розширене трактування Сіджвіком терміна *fairness*, яке вже передбачає його тлумачення у Роулза. Сіджвік тлумачить *fairness* в інтерсуб'єктивному сенсі, як принцип, що передбачає «неупереджене ставлення до всіх частин нашого свідомого життя» (*impartial concern for all parts of our conscious life*) – у тому сенсі, в якому, приміром, «не варто віддавати перевагу малому теперішньому добру перед більшим майбутнім добром» (*a smaller present good is not to be preferred to a greater future good*) [ibid.]. У цьому ж міркуванні Сіджвік виводить на інтерсуб'єктивний рівень універсального добробуту утилітаристський принцип, що вимагає максимізації загального блага:

...By considering the relation of the integrant parts to the whole and to each other, I obtain the self-evident principle that the good of any one individual is of no more importance, from the point of view (if I may say so) of the Universe, than the good of any other; unless, that is, there are special grounds for believing that more good is likely to be realised in the one case than in the other. And it is evident to me that as a rational being I am bound to aim at good generally, – so far as it is attainable by my efforts, – not merely at a particular part of it.

...Розглядаючи співвідношення складових частин із цілим і між собою, я отримую той самоочевидний принцип, що добро кожного окремого індивіда є, з погляду (сказати б) Всесвіту, не більш важливим за добро кожного іншого – якщо не існує особливих підстав вважати, що більше добра буде реалізовано в одному випадку радше ніж в іншому. І для мене є очевидним, що, як раціональна істота, я зобов'язаний прагнути добра загалом – наскільки воно є досяжним моїми зусиллями – а не просто його окремої частини.

Sidgwick, *The Methods of Ethics*, III, XIII, § 3.

IV. «FAIRNESS» ТА СПРАВЕДЛИВІСТЬ

Для Сіджвіка термін *fairness* вживається як об'єднувальний чинник загальної теорії не лише справедливості, а й *rightness* «правоти», та морального обов'язку. Цей напрямок добігає завершення у викладі Роулза, для якого справедливість визначається через *fairness*, зрозумілу як рівна повага, на яку має право кожна раціональна істота – інакше кажучи, у сенсі Кантового категоричного імперативу. У § 40 своєї «Теорії справедливості», що має назву «Кантіанська інтерпретація справедливості як чесності» (*The Kantian interpretation of justice as fairness*), Роулз зауважує, що «принципи справедливості є також аналогічними до категоричних імперативів» (*the principles of justice are also analogous to categorical imperatives*). Як і для Канта, хоча й з інших причин, справедливість є процедурною, вона нерозривно пов'язана з певними процесами, а не з позачасовим ладом. Насамперед вона означає певну манеру поводження з людськими та іншими живими істотами. Крім того, вона сама зводиться до процедур; справедливості не існує

«в собі» чи відповідно до якогось зовнішнього критерію:

The intuitive idea of justice as fairness is to think of the first principles of justice as themselves the object of an original agreement in a suitably defined initial situation (...) in such a way that it is a status quo in which any agreements reached are fair. It is a state of affairs in which the parties are equally represented as moral persons and the outcome is not conditioned by arbitrary contingencies or the relative balance of social forces.

John Rawls, *Theory of Justice*, p. 118-120.
Інтуїтивна ідея справедливості як чесності полягає в тому, щоб думати про найперші засади справедливості як такі, що самі є об'єктом первісної угоди в доречно визначеній початковій ситуації (...) в такий спосіб, що вона виступає як статус-кво, в якому будь-які досягнуті домовленості є чесними. Це такий стан справ, коли всі сторони рівною мірою представлені як моральні особи, а результат [їхньої домовленості] не зумовлюється довільними випадковостями чи відносною рівновагою суспільних сил.

Джон Роулз, *Теорія справедливості*, пер. О. Мокровольського зі змінами, с. 177–178.

Так само, коли ми досліджуємо розподільчу або суспільну справедливість в економічній царині обмінів і контрактів, заробітної платні та цін, ринку, весь сенс терміна *fairness* зводиться до позначення справедливості розподілу, ціни, платні, які не є справедливими «в собі», як казав Аристотель, але є справедливішими через конкретні умови конкуренції:

...Income and wages will be just once a (workably) competitive price system is properly organized and embedded in a just basic structure. (...) The distribution that results is a case of background justice on the analogy with the outcome of a fair game.

John Rawls, *Theory of Justice*, p. 304.

...Дохід і заробітна платня будуть справедливими, коли (ефективно) конкурентну систему цін належним чином організовано і закріплено в справедливій основній структурі. (...) У цьому разі розподіл є прикладом засадничої справедливості за аналогією з результатом чесної гри.

Джон Роулз, *Теорія справедливості*, пер. О. Мокровольського зі змінами, с. 417.

Таким чином, коли філософ збирається міркувати над справедливістю, він має у своєму розпорядженні два реєстри: з одного боку, *fairness* і процедурну справедливість, себто неупередженість, порядність, але також і справедливість рішень, процедур, обмінів, розподілів, контрактів тощо, за відсутності незалежного критерію оцінки результатів; з іншого боку, *just* і *right*, які позначають відповідність до зовнішнього й незалежного критерію, повинності, морального й правового

обов'язку, що зумовлюється ідеалом об'єктивності та істини. У філософському вжитку *justice* радше застосовується до результатів, а *fairness* – до процедур (Barry, *Theories of Justice*, p. 145 і далі). Проте ці розрізнення часто є лише питанням ужитку.

Звідси можна зрозуміти чому – якщо спробувати побудувати цілком конвенційну концепцію справедливості, як це робив Юм, але так, щоб вона не була зовсім довільною – легітимним вибором може стати саме термін *fairness* та його антропоцентричні аспекти. Філософський зміст зберігає в теоретичній площині зв'язок із ситуаціями міжлюдських взаємин, коли раціональні партії прагнуть разом владнати свої розбіжності, наприклад, при підписанні контракту, не посилаючись на якийсь незалежний критерій. Із цього погляду теоретичне осмислення, розвинене Роулзом, є особливо цікавим, оскільки воно прагне діяти рівності й суспільної справедливості, виходячи з процедури, замість того, щоб встановлювати, як це робиться зазвичай, той чи інший незалежний критерій. У тому факті, що Роулз часто вживає без жодного розрізнення терміни *just* і *fair*, слід побачити прагнення геть позбутися морального реалізму й розкрити принципи справедливості в самій лише діалектиці інтересів та пристрастей. При цьому Роулз проводить порівняння між теорією справедливості та чистою теорією цін, або ж балансу ринків, внаслідок чого розуміння першої у нього виявляється цілковито контрактualiстським, у такому ж сенсі, у якому в Руссо справедливість випливає із загального виборчого права, себто з контракту кожного із самим собою та з іншими. Справедливе як *just* не існує «в собі»: воно випливає зі згоди в умовах свободи, рівності та неупередженості, що об'єднуються метафорою «завіса невідання». Будь-яке втручання, що надихається зовнішнім критерієм, під тиском чи то сили, чи то ідеології, як-от ідеологія рівності, перекручуватиме [спільно узгоджене] рішення.

V. «FAIRNESS» ТА РІВНІСТЬ

Тож ми бачимо, що всупереч змістові другого регістру *just* і *right fairness* таки позначає справедливість як *justice*, але без надання ідеї рівності ролі незалежного критерію. У теорії справедливості, яка сама по собі є егалітаристською, нерівності можуть бути виправданими чи визнаватися справедливими (*équitables*), якщо і тільки якщо вони є наслідком рівних умов чи принципів (другий принцип Роулза). Таким чином, рівність є складовою справедливості, але як результат процедури, а не як умова, що виправаджується апіорі. Своім ужитком слова *fairness* Роулз проголошує, що більше неможливо говорити про справедливість незалежно від людського судження та певної процедури. *Fairness* поєднує неупередженість умов вибору, чесність процедури і рівність учасників угоди, а отже, дає змогу вибудувати суто процедурну теорію справедливості.

Катрін ОДАР

Переклад Олексія Паніча

За редакції Олексія Ведрова та Олексія Сігова

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. J. Tricot, Vrin, 1983.

BARRY Brian, *Theories of Justice*, London, Harvester, 1989.

HUME David, *Traité de la nature humaine* [A Treatise on Human Nature, 1749], livre III, trad. fr. P. Saltel, Flammarion, 1993.

RAWLS John, «Justice as Fairness», *Philosophical Review*, no 67, 1958; «La justice comme équité», trad. fr. J.-F. Spitz, *Philosophie*, no 3, 1987.

– *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 2005; trad. fr. *Théorie de la justice*, C. Audard, Seuil, 1987; укр. пер. РОЛЗ Дж. *Теорія справедливості* / Пер. з англ. О. Мокровольський. – К: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 822 с. SIDGWICK Henry, *The Methods of Ethics* [1874], London, Macmillan, 6th ed., 1901, 7th ed., preface by J. Rawls, London, Hackett Publishing Co., 1981; *Les Méthodes de l'éthique*, trad. fr. F. Robert in C. AUDARD (éd.), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, t. 2, PUF, 1999.

GUT/BÖSE, WOHL / ÜBEL (WEN),

GUT / SCHLECHT ^{НІМ.} – укр. добро/зло, благо/лихо, добрий/злий, добрий/поганий, добре/погано

лат.	<i>bonum, malum</i>
фр.	<i>bien / mal, bon / méchant, bon / mauvais</i>

► BIEN / MAL та КРАСА, FAIR, GLÜCK, МОРАЛЬ, ЗАДОВОЛЕННЯ, RIGHT, VOLONTÉ, WERT

Зв'язок, що виник у Німеччині між рефлексією про добро й зло та рефлексією про можливості мови, видно на таких двох прикладах, як Кант і Ніцше. Безумовно, ці два філософи мають те спільне, що вони подвоювали об'єкти роздуму: до первинної пари «добрий» (*gut*) та «злий» (*böse*) щоразу додається друга пара: *wohl / übel, gut / schlecht*, що змушує вивчати не лише опозицію, яка складає кожну з пар, а й опозицію між самими парами. Цей хід [думки], спільний для концепцій, у всьому протилежних, пояснюється лінгвістичними причинами, що роблять важкими для перекладу на французьку мову опозиції, притаманні німецькій мові.

I. КАНТОВЕ ПОДВОЄННЯ: ЧУТТЄВІСТЬ І ЧИСТИЙ РОЗУМ

Другий розділ «Аналітики» з «Критики практичного розуму» вирізняється незвичною для

Канта увагою до своєрідності та влади мов. Добро та зло вивчаються тут як «єдині об'єкти практичного розуму» (АК, vol. 5, 1908, s. 57; trad. fr., p. 59; укр. пер., 2004, с. 65): лише ці два є можливими, говорить Кант, а будь-який інший об'єкт, що «береться як визначальний принцип нашої спроможності бажати», позбавляє волю своєї автономії. Треба до того ж, щоб ці два об'єкти, добро та зло, мали вторинний статус, визначений моральним законом, який має їм передувати, як передує він будь-якому змістові в чистому практичному розумі: це «парадокс методу в критиці практичного розуму» (АК, vol. 5, s. 62; trad. fr., p. 65; укр. пер., 2004, с. 71). Доведення починається зі звернення до «мовного вжитку (*Sprachgebrauch*)», який відрізняє добро (*das Gute*) від приємного (*das Angenehme*), забороняючи ґрунтувати добро та зло на об'єктах досвіду, тобто на відчутті насаоди та страждання (АК, vol. 5, s. 58; trad. fr., p. 60). Відтак Кант може скаржитися на «обмеженість мови» (АК, vol. 5, s. 59; укр. пер., 2004, с. 67), яку, на його думку, видно зі схоластичного вжитку *bonum* та *malum*, що не дозволяють встановити відмінність у цьому пункті. Їхня двозначність знімається німецькою мовою, якій Кант співає хвалу:

Die deutsche Sprache hat das Glück, die Ausdrücke zu besitzen, welche diese Verschiedenheit nicht übersehen lassen. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte bonum benennen, hat sie zwei sehr verschiedene Begriffe, und auch eben so verschiedene Ausdrücke. Für bonum das Gute und das Wohl, für malum das Böse und das Übel (oder Weh): so daß es zwei ganz verschiedene Beurteilungen sind, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben, oder unser Wohl und Weh (Übel) in Betrachtung ziehen.

Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, АК, vol. 5, s. 59–60.

La langue allemande a le bonheur de posséder des expressions qui ne laissent pas échapper cette différence. Pour désigner ce que les Latins appellent d'un mot unique bonum, elle a deux concepts très distincts et deux expressions non moins distinctes. Pour bonum, elle a les deux mots Gute et Wohl, pour malum, Böse et Übel (ou Weh), de sorte que nous exprimons deux jugements tout à fait différents lorsque nous considérons dans une action [ce] qui en constitue ou ce qu'on appelle Gute et Böse ou ce qu'on appelle Wohl et Weh (Übel).

Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. fr. F. Picavet, p. 61.

Німецька мова, на щастя, наділена термінами, які не дозволяють прогледіти цю відмінність. Для того, що латиняни називають одним-єдиним словом *bonum*, вона [німецька мова] має два дуже відмінних поняття та два не менш відмінних вирази: для поняття *bonum* – *das Gute* і *das Wohl*, для *malum* – *das Böse* і *das Übel* (або *Weh*), тож буде два цілком різних судження (*Beurteilungen*) [залежно від того], чи при

[розгляді] вчинку ми беремо до уваги *das Gute* та *Böse*, чи наші *Wohl* та *Weh* (*Übel*).

Кант, *Критика практичного розуму*, с. 69, пер. І. Бурковського зі змінами.

Тож єдина опозиція *bonum/malum* поділяється на дві: *wohl/übel*, що має на увазі приємний або неприємний стан, у якому перебуває суб'єкт, та *gut/böse*, яка завжди «стосується волі, оскільки вона визначається законом розуму» (АК, vol. 5, s. 60; trad. fr., p. 62; укр. пер., 2004, с. 68).

Французький перекладач тільки й може тут тільки лише зберегти оригінальні терміни, написавши їх курсивом. Ускладнення, з яким він стикається, добре виражено в примітці, що додає до цього уривку Франсис Пікаве: «(...) Замінюючи французькими словами німецькі слова, які хоче визначити Кант, можна дати лише хибний вираз думки: її сенс є зрозумілим з контексту» (trad. fr., p. 61, п. 2).

Це контекст подвоєної опозиції, яку не може позначити французька мова: маючи синонімічні пари, які Кант додає, щоб пояснити, що він розуміє під *wohl* та *übel* (*Annehmlichkeit* «приємність» та *Unannehmlichkeit* «неприємність» – *agrément* та *désagrément*, *Vergnügen* «задоволення» та *Schmerze* «біль» – *contentement* та *douleur* [АК, vol. 5, s. 58–59; trad. fr., p. 60]), вона, натомість, не має інших слів, крім *bien* та *mal*, для позначення того добра та зла, які, за Кантом, не належать до царини моралі.

Кантова хвала німецькій мові є темою, делікатною для тлумачення. Перший французький перекладач «Критики практичного розуму» Жюль Барні (1848) докір, адресований латині, відніс також до французької мови, але у самого Канта, безперечно, йдеться не так про захоплення рідною мовою, як про критику схоластики та її мови в душі Просвітництва.

II. ПСИХОЛОГІЧНІ ВИЗНАЧЕННЯ ЧИ МОРАЛЬНІ ЦІННОСТІ?

Правду кажучи, французька мова не так уже й обмежена парою *bien/mal*; в її розпорядженні є також пара *bon/mauvais*, до якої часом удається Пікаве, перекладаючи те, що стосується відчуття (пор. Кант, trad. fr., с. 60: *le concept de ce qui est tout simplement mauvais* «поняття про те, що є просто поганим» замість *schlechthin Böse*, АК, vol. 5, s. 58). І все ж з однієї причини ця нова пара не дає змоги подолати ускладнення. Ці дві пари – *bien* та *mal* і *bon* та *mauvais* – не однакової граматичної природи; в німецькій інакше, бо в ній пару прислівників (трохи застарілих) – *wohl/übel* – можна замінити водночас прислівниковою та прикметниковою парою *gut/schlecht*, яка становить граматичну паралель до *gut/böse*. Тоді виникають нові труднощі, про які свідчить французький переклад першого розгляду «Генеалогії моралі» Ніцше.

Назву першого розгляду – *Gut und Böse, Gut und Schlecht* – було перекладено французькою як *bon et*

méchant, bon et mauvais [добре і зле, добре і погане]. Відбувається нове подвоєння: цього разу подвоєння на дві «оцінки» (пор., напр., § 2 та § 7, in KGA, VI/2, s. 273 та s. 280; trad. fr., p. 21 et p. 30), на два способи здійснювати оціночні судження: притаманний рабам і притаманний благородним, або можновладним. Їхнє співвідношення відбиває дві принципові характеристики. По-перше, подвоєння оцінок виявляє існування більш фундаментального поділу, ніж поділ на добро та зло, поділу, який протиставляє верх «низу» (*einem «Unten»*), вище – нижчому (§ 2). По-друге – і це головне, – конфлікт не лише перетинає кожну з пар, він протиставляє обидві пари одну одній, бо ж злий, з погляду рабів, є «якраз... „добрим“ з погляду іншої моралі» (§11, KGA, VI/2, s. 288; trad. fr., p. 39; Ніцше, 2002, с. 208). Обидві опозиції, згідно з Ніцше, утворюють систему, і ця система має історію – це тисячолітня «жахлива битва» «протилежних цінностей „добре та погане“ – „добре та зле“» (*die beiden entgegengesetzten Werte «gut und schlecht», «gut und böse», § 16, KGA, VI/2, s. 299; trad. fr., p. 52*), – оскільки він протиставляє не лише два компоненти людини (чуттєвість та чистий розум), як Кант, а й різних та нерівних між собою людей.

Саме у висновку французька мова виявляє свої межі:

(...) *Dass es längst zur Genüge klar geworden ist, was ich will, was ich gerade mit jener gefährlichen Lösung will, welche meinem letzten Buche auf den Leib geschrieben ist: «Jenseits von Gut und Böse» (...). Dies heisst zum Mindesten nicht «Jenseits von Gut und Schlecht».*

Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, § 16, KGA, VI/2, s. 302.

(...) *Car on aura compris depuis longtemps ce que c'est que je veux, ce que je veux justement avec ce mot d'ordre dangereux qui donne son titre à mon dernier livre: Par-delà bien et mal (Jenseits von Gut und Böse) (...). Ce qui du moins ne veut pas dire: «Par-delà bon et mauvais» (Dies heisst zum Mindesten nicht: «Jenseits von Gut und Schlecht»).*

Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, trad. fr. I. Hildenbrand et J. Gratiern, p. 56.

(...) Оскільки давно вже стало досить очевидним, чого я прагну, що саме я розумію під небезпечним гаслом, написаним на обкладинці моєї останньої книжки: «По той бік добра та зла» (...). Це, принаймні, не те саме, що «По той бік доброго й поганого».

Ніцше, *Генеалогія моралі*, пер. А. Онишка зі змінами, с. 220.

Тут раптово зникає переклад *Gut und Böse* як *bon et méchant*, який згадка про попередній твір змушує замінити парою *bien et mal*. Йдеться не про дрібницю, тому що «Генеалогія моралі» вже від підзаголовку має на меті «доповнити та прояснити нещодавно опубліковане „По той бік добра та зла“». «*Bon et méchant*» однак не містить у собі жодної

неточності та узгоджується з усім попереднім: просто пара *Gut und Böse* є водночас прикметниковою та прислівниковою і означає як «добрий та злий» (*bon et méchant*), так і «добре й зле» (*bien et mal*), тобто водночас психологічні визначення, що асоціюються з прикметниками, та визначення радше власне моральні, що асоціюються з прислівниками. За допомогою слова *bon* французька мова може передати невизначеність Ніцшевого *Gut*, яке входить в обидві пари протилежностей і значення якого залежить саме від входження в ту чи ту з цих пар; натомість для *Gut* та його антоніма вона змушена обирати між прикметником (*bon et méchant*) та прислівником (*bien et mal*), тобто між психологічним та моральним стилем, які через особливості методу Ніцше тут не роз'єднуються. Щодо предмета, який розглядає Кант, проблема є протилежною. Не в тому річ, що французька мова не має досить розрізень, вона має їх задосить, якщо до *bien* та *mal* додати *bon* та *méchant*, та ще й *bon* та *mauvais*.

На завершення зауважмо, що метод Ніцше також прагне бути лінгвістичним, починаючи з розумів про «право володарів давати імена» (§ 2, KGA, VI/2, s. 274; trad. fr., p. 22) і до кінцевого питання про внесок «мовознавства, зокрема, етимологічних досліджень», у «з'ясування історії розвитку моральних уявлень» (§ 16, KGA, VI/2, s.303; trad. fr., p. 56). З іншого боку, спокусливо знайти грецьку мову в Ніцшеві німецькій, особливо в парі *gut/schlecht*, що, так би мовити, пере-перекладена опозицією ἀγαθός/κακός (§ 5). Ніцшеве «добро» змушує, таким чином, пригадати дві грецькі неперекладності – καλός κάγαθός (див. BEAUTÉ) та εὖ πρᾶττεῖν (див. PRAXIS)(§ 10), що являють його в двох основних вимірах, якими є шляхетність та діяльність.

Попри цей багато разів підтверджений зв'язок із грекою, Ніцше на противагу Кантові не надає жодного привілею німецькій мові: вона, на його думку, відрізняється від грецької генеалогію оцінок, виводячи *schlecht* (поганий, погано) від *schlicht* (значення «простий», потім «низький», «низького походження» зафіксовані словником братів Грим, в якому ця низка починається зі значень «прямий», «рівний»), але все-таки «під означенням „добрий“ у різних мовах» ховається «однакова трансформація цього уявлення» (§ 4, KGA, VI/2, s. 275; trad. fr., p. 24; укр. пер., с. 197). Тут тлумачення ще може бути різним, залежно від того, чи наголошувати на поступі наук про мову, чи на гаданому походженні «благородної білавої бестії», про яку Ніцше, однак, говорить, що це може бути «римлянин, араб, германець або японець» (§ 11).

Філіп БЮТГЕН

Переклад Дмитра Каратеева
За редакції Олексія Ведрова та Олексія Сігова

БІБЛІОГРАФІЯ

KANT Emmanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Ausgabe [AK], Bd. 5, Berlin, Reimer, 1908;

Critique de la raison pratique, trad. fr. F. Picavet, PUF, 1re éd. 1943, 9e éd. 1985; trad. fr. L. Ferry et H. Wismann, Gallimard, 1985; укр. пер. КАНТ Імануель. Критика практичного розуму / пер. з нім. І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2004. – 238 с.

NIETZSCHE Friedrich, *Jenseits von Gut und Böse; Zur Genealogie der Moral*, in *Werke, Kritische Gesamtausgabe* [KGA], Hrsg. G. Colli und M. Montinari, Bd. VI/ 2, Berlin, Gruyter und Co., 1968; *La Généalogie de la morale*, éd. G. Colli et M. Montinari, trad. fr. I. Hildenbrand et J. Gratiem, Gallimard, 1re éd. 1971, «Folio-essais», 1986; укр. пер. НИЦШЕ Фрідріх. По той бік добра та зла. Генезалогія моралі / Пер. з нім. А. Онишко. – Львів: Літопис, 2002. – 320 с.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

GRIMM Jacob et Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1854, Repr. München, Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1984.

SCHICKSAL/VERHÄNGNIS/BE-

STIMMUNG НІМ – укр. доля; (лиха) доля, недоля, фатум, загибель; призначення, визначення, покликання

нід.	<i>schicksel</i>
фр.	<i>destin, fatalité, destination</i>

► **DESTIN [ДОЛЯ]**, та **BERUF, БОГ, ES GIBT, GESCHICHTLICH, ІСТОРИЯ, LIBERTÉ, ВЛАСТИВІСТЬ, STIMMUNG**

Schicksal та *Verhängnis* означають «послання» або «долю, призначення», з якими людина по суті не може боротися, хай навіть вони не те ж саме, що суворя фатальність. Однак від одержувача залежить, у якій спосіб він розписується в отриманні цього послання, і це видно з тієї історії, що, особливо від Канта до Фіхте, розгравалася з основним значенням слова *Bestimmung*, тобто призначення або покликання, яке є також самовизначенням.

Поняття, присвоєне німецьким словником долі (Кант, *Критика чистого розуму*, А 84–В 117), *Schicksal*, походить від запозиченого з нідерландської мови (*schicksel*) дієслова *schicken* «послати», «призначати», від якого походить також *Schickung* «роздача, розподіл» – дія – та *Geschick*, результат дії. На порушення Кантової заборони термін *Schicksal* буде все ж таки реабілітований німецьким ідеалізмом у контексті грецької трагедії (Гельдерлін, Шеллінг) або християнства (Гегель), діставши визначення «усвідомлення самого себе, але як ворога» (Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 283).

Destiner, «призначати», означає насамперед міцно прив'язувати, як магнос фіксує та кріпить (*destinat*) до щогли реї, що несуть на собі вітрила. Потім це означає призначати комусь долю під час розподілу. Відтак доля (*destin*) є те, що дістається під час розподілу тому, кому призначено (*destinataire*), а сам він до цього не причетний і навіть не може відмовитися від того, що йому випало.

J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. 3, p. 11.

Різниця між термінами *destin* (доля) та *destinée* (те, що випало на долю) у французькій мові нагадує стосунок німецького *schicken* до спорідненого *geschehen*, «траплятися», «відбуватися», від якого походить *Geschichte* «історія» – те, що Лютер називав також у середньому роді «*das Geschicht*». Від того ж кореня іменник *das Geschick*, посилення призначеного, а також *Schickung*, тобто розподіл, в якому людина є не дійовою особою, а лише одержувачем долі. Саме в цьому сенсі Шеллінг у листі від 8 квітня 1850 до Максиміліана II Баварського зробить розрізнення між *метафізикою* як пізнанням, якого людина може досягти власним розумом, та *метафізичним* (*das Metaphysische*), яке дістається людині завдяки «божественному випадку» (*göttliche Schickung*), що тільки й записується» (процитовано за виданням Р. David, *Schelling*..., p. 9).

Від *Schicksal* слід відрізнити такі терміни, як *Verhängnis* та *Bestimmung*. *Verhängnis* «фатальність» розуміють як «те, від чого залежить (*hängen* – «висіти», «бути прив'язаним») людська доля». Це слово, що за доби Реформації мало значення *göttliche Fügung* «Божий присуд», в епоху Просвітництва вживалося як синонім *Schicksal*, але відтоді набуло суттєво негативного сенсу, іноді стаючи синонімом «нещастя». Шеллінг, як видається, обігрує близькість і різницю між цими термінами, коли пише на початку десятого зі своїх «Філософських листів про догматизм та критицизм»:

Man hat oft gefragt, wie die griechische Vernunft die Widersprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Sterblicher – vom Verhängniß zum Verbrecher bestimmt, selbst gegen das Verhängniß kämpfend, und doch fürchterlich bestraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schicksals war!

Часто запитували, як грецький розум міг витримувати суперечності грецької трагедії. Смертний, якому фатум (*Verhängniß*) призначив (*bestimmt*) стати злочинцем, навіть змагаючись проти фатуму, все одно жахливо покараний за злочин, що був діянням долі (*Werk des Schicksals*)!

Schellings Werke, vol. 1, p. 336.

Тут, як видається, збігаються всі ці три поняття – *Schicksal, Verhängnis* і, нарешті, *Bestimmung* «призначення» – термін, головним чином, Канта та Фіхте. Однак *Bestimmung* у двох аспектах розходить з ідеєю долі: по-перше, тому що це «визначення» (*détermination*) будь-якої речі,

тобто те, що визначає її буття тим, чим вона є, і отже, її «зумовленість» (*déterminisme*), тобто той вплив, що чиниться на неї ззовні й у такий спосіб поєднує її з усім всесвітом; по-друге, це «призначення» (*destination*) людини, тобто на-самперед її свобода, яку вона здійснює щодо себе самої в етико-практичному полі, відповідаючи на «голос», бо ж німець у *Bestimmung* вчуває *Stimme*, те, що Кант називає «невблаганним голосом категоричного імперативу». У першому сенсі *Bestimmung* стосується кожної речі та наближається до *Bestimmtheit*, тобто «визначеності», яка в Гегелевій німецькій мові означає властивість, характер досліджуваного буття; в другому – це слово стосується людини як розумної істоти. Завжди змушений обирати якийсь із цих сенсів, французький переклад не допоможе зрозуміти, що перехід від одного з них до другого якраз і складає маршрут такого «популярного» тексту Фіхте, як «Призначення людини» (*Die Bestimmung des Menschen*, фр. *La Destination de l'homme*), «призначення», яке в першій, «спінозистській» частині тексту є також «визначенням» (*détermination*), – навіть при тому, що, як зазначалося, «оригінальність Фіхте щодо традиції завдячує тому фактові, що для нього цілковитим визначенням є не теоретичне дане, а практичний імператив (у французькій мові теж *être bien déterminé* (чітко визначитися) є синонімом *vouloir* (хотіти)» (J.-F. Marquet, «Fichte et le problème de la *Bestimmung*», in *Restitutions*, p. 19). Складність подвоюється, коли, як завжди французькою мовою, *Bestimmung* як *destination* «призначення» співвідносять зі *Schicksal* як *destin* «долею»: поряд із цим словом *Bestimmung* означає або забагато (універсальний детермінізм), або замало (індивідуальну свободу). За лексичною по-

дібністю, паралеллю з *destiner* «призначати», тут приховано смисловий розрив та, можливо, навіть перехід від критичної до ідеалістичної парадигми в німецькій філософії 1800–1810 рр. Це те перетворення, що від *Bestimmung* Канта та Фіхте – й, можливо, саме через бажання позбутися його двозначності – веде до Гегелевого *Schicksal*. Таким чином, зрозумілішим стає, чому в цей момент з'явилися нові предмети філософської спекуляції, які Кант ніколи не став би інтегрувати в своє уявлення про філософію: християнський «дух» і грецька трагедія.

Паскаль ДАВІД

Переклад Дмитра Каратєєва
За редакції Олексія Ведрова та Олексія Сігова

БІБЛІОГРАФІЯ

- BEAUFRET Jean, *Dialogue avec Heidegger*, Minuit, t. 3, 1987.
- DAVID Pascal, *Schelling. De l'Absolu à l'histoire*, PUF, 1998.
- KANT Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Meiner, 1976; укр. пер. КАНТ Імануель. Критика практичного розуму / Пер. з нім. І. Бурковського. – К.: Юніверс, 2004. – 238 с.
- MARQUET Jean-François, *Restitutions*, Vrin, 2001.
- NOHL Herman, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, Mohr, 1907.
- SHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus [Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme]*, éd. et trad. fr. J.-F. Courtine, collab. M. Kauffmann, in *Premiers Ecrits [1794–1795]*, PUF, 1987.

VIII. ФІЛОСОФІЯ І ПСИХОЛОГІЯ

МЕЛАНХОЛІЯ

гр.	μελαγχολία
лат.	melancholia, furor
англ.	melancholy, spleen
нім.	Melancholie, Schwermut
фр.	melancolie

► **ACEDIA, DESENGAÑO, DOR, ES, FEELING, БЕЗУМ, GEMÜT, GÉNIE, INGENIUM, JE, LEIB, MALAISE, ПАТОС, SAUDADE, SEHNSUCHT, SPLEEN, STIMMUNG**

Початком сучасної психіатрії прийнято вважати діяльність Філіпа Пінеля, автора «Медико-філософського трактату про душевні розлади, або манію» (IX рік Французької Республіки, 1801 р. н. е.), в якому стверджується автономність ментальних хвороб щодо фізіології та йдеться про застосування нової клінічної та інституційної практики до хворих; проте вивчення душевних розладів чи божевілля спонукає шукати витоків цієї дисципліни в античності. Тоді слово «меланхолія» означало стан смутку та неспокою без підвищення температури, який часто супроводжується нав'язливими ідеями або уявленнями, подібними до тих, що виникають при мареннях. Вважали, що цей стан характеризується надмірною кількістю чорної жовчі, яку деякі автори вважали причиною хвороби, а інші – супутнім симптомом.

Слово «меланхолія» насамперед належить до словника Гіппократової теорії рідин (μέλας «чорний»; χολή «жовч») та хімічної теорії бродіння та випарів, яка більш-менш незмінно проіснувала до XIX століття; проте з плином часу це слово дедалі більше тяжіло до значення стану душевного розладу, поступово віддаляючися від царини фізіології. У семантичній історії терміна «меланхолія» можна виокремити чотири основні теми, що історично змінюють одна одну: концепція рідин, симптом нав'язливої ідеї, хвороба любовної пристрасті та характеристика генія. Спосіб трактування цих тем дає змогу розмежувати потужні течії в англійській,

німецькій та французькій психіатрії та вироблені ними типології.

Можна припустити, що загальнопоширене в психіатрії використання шкал оцінки настрою – в його фізіологічному сенсі, наближеному до значення грецького слова θυμός «дух, настрій» та δυσθυμία «сум, журба» (що означає розлад θυμός) – призвело до стирання старих денотацій терміна «меланхолія». Проте сучасні підходи до вивчення меланхолії, зокрема, в таких виявах, як сум, психомоторна загаломованість, загальний негативізм або надмірна ясність розуму, навпаки, реактуалізують вирішені античними авторами образи, оскільки спостереження показують, що вони впливають радше з дійсних психологічних механізмів, ніж з природних семантичних аналогій.

I. ДВОЗНАЧНІСТЬ ПОНЯТТЯ МЕЛАНХОЛІЇ

З погляду сучасної психіатрії для меланхолії характерний такий парадокс: необхідно враховувати відносність нозології, яка вже не може дати раду складності хвороби, й одночасно стандарти семіології, яка визначається різними шкалами оцінок симптомів здебільшого американського походження, що на них європейська психіатрія вважає за обов'язок посылатися. Однак меланхолія й досі уникає будь-яких спроб остаточної класифікації, про що свідчить приклад еволюції медичних довідників від DSM III (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* [Діагностичний та статистичний довідник психічних розладів], 1980) до DSM III-R (1987) та до DSM IV (1994), протягом якої модифікуються діагностичні ознаки меланхолії, а в CIM [Міжнародна класифікація хвороб ВОЗ] згадки про цей стан взагалі зникають.

Проблема визначення меланхолії не є новою. Жан-Етьєн Ескіроль пише у своєму дослідженні *De la lyrémanie ou mélancolie* (Esquirol, 1820): «Слово „меланхолія“, яким у розмовній мові позначають хронічний стан суму певних індивідів, варто залишити моралістам і поетам, адже вони, на відміну від лікарів, не зобов'язані давати недвозначні окреслення. Цю назву можна зберегти для позначення темпераменту, в якому переважає пе-

чинкова система, вона може означати схильність до нав'язливих ідей, до туги, а слово "монomanія" буде означати аномальний стан фізичної або моральної чутливості з несвідомим та постійним маренням». Ескіроль використовує слово *lypémanie* (λύπη «туга») замість слова *mélancolie*, яке він пов'язує, з одного боку, з налаштованістю темпераменту – постійним станом (ἔξις), схильністю (*proclivitas*), а з іншого – із явним визнанням хвороби, ізольованого стану, випадкового (διάθεσις), з виявом страждання (νόσος, νόσημα).

Переваги цієї двозначності, притаманної терміну «меланхолія», повною мірою проявляються в історії психіатрії, початки якої можна прослідкувати від кінця XVIII століття з його практикою «морального лікування», у двох парадоксальних семіологічних формах, яким властиві суперечливі риси, а саме ознаки генія та божевілля, з одного боку, та ознаки постійного та випадкового – з іншого. Таким чином, характеристики темпераменту генія залежать від рідини, яка може також викликати божевілля через тимчасове збурення рівноваги загального настрою людини. Долачившись до цієї традиції, досить молода європейська психіатрія, що видається такою уважною до міжнародних систем оцінок (переважно американського походження), все-таки не відмовляється від своїх традиційних історичних джерел – медичних і філософських. Свідченням цього можуть бути сучасні суперечки, часто натхненні психоаналізом, щодо самого значення терміна «меланхолія», інакше кажучи, щодо особливих ознак, які можуть допомогти в її класифікації у межах традиційних великих нозографічних груп (неврози, психози та перверсії). На початку своєї статті «Сум та меланхолія» 1915 року Фрейд писав: «Меланхолія (*Melancholie*), поняття (*Begriffsbestimmung*), яке навіть в описовій психіатрії визначають по-різному, виявляється в різних клінічних формах, що їх навряд чи можливо звести до певної єдності; крім того, деякі серед них нагадують соматичні хвороби, а не психогенні». Вивчення цього поняття ще більше ускладнюється, якщо перейти від медичної історії змін значення та вживання слова «меланхолія» до іншої традиції, традиції етології (ἔθος «звичай»), але це слово також означає сукупність культурних рис, див. MORALE). Ця традиція ближча до літератури, але вона також вплинула на психіатричний підхід до меланхолії, яку Ескіроль рекомендував залишити моралістам та поетам і яка відсилає до міфічних основ ментальностей, властивих різним групам.

II. ГУМОРАЛЬНА КОНЦЕПЦІЯ НАСТРОЮ

Беручи до уваги етимологію слова «меланхолія», позначувану ним хворобу слід розглядати в рамках Гіппократової теорії чотирьох рідин (чорна жовч, жовта жовч, слиз і кров). Ця теорія проіснувала до XIX століття, хоча в другій половині XVII століття знижується інтерес до теорії рідин, і натомість зростає – до душевних розладів у формі

потьмарення розуму. Тоді з'являються тексти, що несуть відбиток ренесансних творів, успадкованих від греків та арабів, і ці тексти поволи поступаються більш ментальній концепції походження нав'язливих ідей, лікування від яких мало полягати в очищенні та розвагах (див. КАТАРСИС). Засновуючись на складній концепції хімії, де основними процесами трансформації природних елементів були висушування та бродіння, Гіппократів опис темпераментів (меланхолічний, дратівливий або холеричний, флегматичний та сангвінічний), що їх він уявляв як суміш (κράσις) чотирьох рідин (χυμοί) відповідно до їхньої кількості в різних органах, було включено в сучаснішу концепцію патології, зосереджену на психічних розладах, для яких рідини вважалися лише однією з причин.

Перше визначення меланхолії можна знайти в афоризмі 23 книги VI Гіппократових «Афоризмів»: «Якщо страх чи смуток (δυσθυμία) тривають довго, це [хвороба] меланхолія» (*Oeuvres Complètes D'Hippocrate, éd. A. Littre, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, p. 382*). Гален, представник греко-римської медицини, що відновив теорію рідин, додає: «Меланхолія – це хвороба, що шкодить розумові (γνώσιν) сильним смутком (δυσθυμίας) та нехтуванням найдорожчим, і що протікає без гарячки. У деяких хворих додається велика кількість чорної жовчі, що йде через стравохід, тож вони блюють, і під час блювання їхній розум затьмарюється» (*Galenii opera omnia, vol. 19, Leipzig, Car. Spoblochii, 1821–1833, p. 416*). Навряд чи можна вдаліше, ніж у цьому етіологічному та семіологічному описі меланхолії, окреслити взаємний вплив душі та тіла: темперамент (κράσις) страждає від надлишку чорної жовчі, що, вражаючи шлунок (στόμαχος), зачіпає душу своєю вітальною енергією. Отже, меланхолія означає ментальну патологію, подвійну причину якої слід шукати в гуморальній хімії та в органічному порушенні функцій. Проте визначення меланхолії не обмежується таким простим формулюванням. Хоча найчастіше мозок потьмарюється надмірними випарами чорної жовчі, той самий результат спостерігається і під час сплявання трьох інших рідин. Тож термін «меланхолія» має зрештою означати не лише шкідливий вплив чорної жовчі, а й шкоду від трьох інших рідин, що зазнають тих самих перетворень. Тому меланхолія стає родовим терміном, характерним для божевілля, безвідносно до певного темпераменту, який, залишаючись природним, не робить індивіда схильним до такого стибу потьмарення розуму.

Через це інші автори, зокрема, Аретей Каппадокійський, розширили семіологію меланхолії, включивши в неї крім впливів чорної жовчі різноманітні інші розлади психіки. Цицерон, захищаючи таке розширення семіології, переклав грецьке слово *μελαγχολία* латинною як *furor*, зводячи тим самим меланхолію до «глибинного гніву» чи «шаленства», якщо дотримуватись пояснення, яке пропонує Ж. Піжо (Pigeaud) у своєму фундаментальному дослідженні *La Maladie de l'âme*. У

III книзі «Тускуланських бесід» Цицерон пише: «Самі греки також хотіли [ввести розрізнення між *stultiitia ta furor*], але їм не вистачає слів: те, що ми називаємо *furor*, вони називають *μελαγχολία*; нібито насправді саме чорна жовч, а не часто або гнів, або жаж, або горе сильніше виводить розум з рівноваги; ми говоримо, що саме цим родом гніву були охоплені Атамант, Алкмеон, Аякс та Орест» (Cicero, *Tusculanae Disputationes*, ed. M. Pohlenz, Leipzig, Teubner, 1918, 3.11). Р. Клібанські, Е. Пановські та Ф. Заксаль вважають, що, за Цицероном, це латинське слово «описувало конвульсії душі, які не могло пояснити просте поняття "жовчності"» (Klibansky, Panofsky and Saxl, *Saturn and Melancholy*, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1979, p. 43).

Розширене значення меланхолії, яке й досі перебуває в центрі сучасної психіатрії (де одні хотіли б зберегти її в категорії психозів, інші наполягають на її розгляді як окремої структури, а треті прагнуть викреслити її з нозології), вперше трапляється не у неостойків, а вже у Платона та Аристотеля, які порівнювали її зі станом сп'яніння, різні ступені якого відтворювали різні форми меланхолії. Платон пише в «Державі»: «(...) любий друже, – сказав я, – людина стає цілковитим тираном, якщо або природа, або його поведінка, або обидві разом зробили його п'яницею, закоханим або меланхолійним (*μελαχολικός*)» (Платон, *Політея*, IX, 573c). Але саме в уславленому тексті «Проблеми», XXX Аристотеля чи Псевдо-Аристотеля слово «меланхолія» означає експеси та незрозумілі зміни характеру, які відповідають типам сп'яніння залежно від характеру індивіда і спричинені тим, що чорна жовч діє в занадто великій кількості або була збурена зовнішніми обставинами. «У більшості [людей жовч], що береться від щоденного харчування, ніяк не змінює характеру, тільки викликає меланхолійну хворобу. Але ті, що за природою мають такий темперамент, виявляють характері різних типів, кожен індивід окремо, залежно від темпераменту» (Aristoteles, *Problemata*, XXX, 28–29).

III. «FROM HUMOR TO MOOD»: ДОБА КІЛЬКІСНИХ ВИМІРІВ

З огляду на постійну зміну значення слова «меланхолія» можна сказати, що воно не означає певної чітко окресленої патологічної одиниці. На заваді цьому стає дуже різноманітна та масивна семіологія, що унеможливає запровадження остаточно усталеної нозології. За словами Ж. Піжо з його коментарю до XXX книги «Проблем», це слово означає «сутнісно поліморфний» темперамент, в якому в потенційному стані містяться «всі характері всіх людей». Тому динамічна історія численних спроб психіатричної класифікації меланхолії повинна ґрунтуватися на виокремленні тієї чи іншої риси або механізму, залежно від яких ізолюється сукупність проявів хвороби. Ця сукупність проявів перетворюється на розрізнявальну

рису, яка може відповідати системі класифікації та яку необхідно усталити перед визначенням критеріїв відповідності. Проте експериментальні дослідження, які мали розв'язати це питання, не підтвердили гіпотези про диференційну біологічну реакцію, відтак дослідники зосередились на соматичному лікуванні, зокрема, на використанні антидепресантів. Зафіксувати значення слова «меланхолія» ці позитивні дослідження намагаються, так би мовити, заднім числом, адже саме залежно від реакції хворих на різні види лікування лікарі сподіваються отримати підтвердження належності цих хвороб до розряду меланхолії чи до розряду депресії. У будь-якому разі залишається необхідність визначити міжнародні критерії оцінки. Один із найвідоміших пов'язаних із ними парадоксів полягає в тому, що ці критерії реабілітують теорію настрою, відроджуючи прагнення зрозуміти її та зафіксувати на кількісній шкалі оцінок.

Враховуючи мінливість нозографії меланхолії, варто від самого початку з недовірою ставитися до численних сучасних спроб аналітично виокремити симптоми цієї хвороби з метою їхньої оцінки на порівняльній шкалі. У такому разі слід передбачити досить широку нозологічну категорію, в яку можна було б зараховувати очевидні ознаки меланхолії залежно від їхньої інтенсивності; такою була категорія депресії, і суперечки щодо розрізнення між меланхолією та депресією, наразі далекі до завершення, тільки ускладнилися.

До історії діагностичних класифікацій та шкал оцінок інтенсивності симптомів, зокрема, психомоторних порушень, які дедалі більше вважаються ознаками меланхолії, варто додати, мірою їхнього виникнення, з одного боку – мінливість семіології меланхолії (значення якої не варто применшувати, адже дехто, поєднуючи із супротивниками, приписує їй психотичні характеристики), з іншого – наявну цікавість до збереження поняття настрою (у англосаксонських вчених *mood*). Це поняття розходиться з Гіппократовою гуморальною теорією, воно радше наближається до грецького поняття *θυμός* у значенні того, як суб'єкт відчуває сам себе, сприймає власний стосунок до світу у зв'язку з певною психічною кінестезією [=загальним самопочуттям] (див. вставку 1 у CONSCIENCE). Найбільше цю тему розроблено в англосаксонській психіатрії, де для позначення цього «кінестезійного» настрою вживається слово *mood*, доволі віддалене від слова *moisture*, що співвідноситься з рідинами в Гіппократовому сенсі. Ще для Бена Джонсона це слово метафорично означало загальний характер людини, коли всі її рідини течуть в одному напрямку. *It may, by metaphor, apply itself/ Unto the general disposition:/ As when some one peculiar quality/ Doth so possess a man, that it doth draw/ All his affects, his spirits, and his powers,/ In their confluxions, all to run one way,/ This may be truly said to be a humour* «Воно [слово *humour*] може метафорично позначати / Загальну вдачу: / Наприклад, коли певна одна якість / Настільки

охоплює людину, що змушує / Всі її почуття, сили та здібності, / В їхньому змішаному потоці, тексти в одному напрямі, / Тоді справді можна говорити про настрій» (Ben Jonson, «Every man out of his humor» // Jonson, Ben. *The Works of Ben Jonson*. Ed. by William Gifford. Boston: Phillips, Sampson, and Company, 1853). Так само й *spleen* треба розглядати як непевний та сумний настрій, який виникає, згідно з давніми уявленнями, від накопичення рідини в селезінці, яку чимало лікарів вважали вмістилищем чорної жовчі (R. Blackmore, 1725; див. вставку 2, «Wit, humour», у статтях *INGENIUM* та *SPLEEN*.)

Прагнучи оцінити інтенсивність характерних ознак настрою задля встановлення універсальнішої психіатричної нозографії, сучасна психіатрія виявляє інші підходи до меланхолії. З одного боку, феноменологічна психіатрія, послуговуючись поняттям ендогенності, повертається до клінічного спостереження за поведінкою хворого та до опису того, як вона впливає на настрій; з іншого – заснована на психоаналізі психіатрія уловлює в дискурсі хворого психічні механізми, що лежать у підставі формування симптомів. Значення слова «меланхолія» знову зазнає численних модифікацій і зсувів залежно від обраної методології. Зокрема, феноменологічна психіатрія описує меланхолію як хворобу ендогенного походження, наполягаючи на її родовій природі, а психіатрія психоаналітичного спрямування характеризує її як нарцисичну хворобу, відсуваючи на другий план питання нозології. І якщо перша досі спирається на поняття настрою в сенсі внутрішнього відчуття особистої історії (*innere Lebensgeschichte*), то друга – на образи меланхолії, розуміючи їх як формальні моделі психічного функціонування (деякі з них вже траплялися в історії модерної психіатрії – наприкінці XVIII століття).

IV. КЛІНІЧНА ТРАДИЦІЯ: ЕРА ВЕЛИКИХ КЛАСИФІКАЦІЙ

A. «*ἔνδον*», «*Stimmung*», «*Schwermut*»

Як у позитивістській психіатрії з її категорією «ендогенної депресії», так і у феноменологічній психіатрії, що розробляє саме поняття ендогенності, питання ендогенності дає змогу по-новому інтерпретувати модерне поняття настрою (*humeur*). Так, Г. Телленбах, спадкоємець великої феноменологічної психіатричної течії в Німеччині у першій половині XX століття (до якої належать такі автори, як Е. Штраус, В. Е. фон. Гебзаттель та Л. Бінсвангер), пропонує визначення ендогенності вкупі з основою цього слова – *ἔνδον*, яке, безсумнівно, треба розуміти як формальну схему, корисну для уявлення загальної структури цього поняття. Термін «ендогенний» з'явився приблизно в 1900-х роках (Е. Мехлер). Його часто вживали як синонім до «конституційний», що ніяк не пояснювало природу меланхолії, адже під це понят-

тя можна було підводити й інші хвороби, зокрема, психози й так звані неврози «з депресивним фоном». Об'єктом цього поняття були «гуморальні розлади» або ступор чи маніакальні порушення «життєвих почуттів». Деякі вчені вбачали в ньому ефекти, аномальні вияви яких були викликані примітивною організацією потягів, не пов'язаною безпосередньо з подіями зовнішнього світу чи психологічними мотиваціями. Інакше кажучи, це поняття залишалось невизначеним. Можна сказати, що воно вказувало на третє етіологічне поле поряд із соматичним та психічним. І визначення, яке йому дав Г. Телленбах у зв'язку з меланхолією, це радше загальний опис, ніж справжнє визначення; в цьому понятті головними є вітальні ритми та їхнє зв'язне поєднання, тобто їхній історіальний аспект:

Отже, під «ендогенним» ми розуміємо те, що проявляється як єдність фундаментальної форми в усіх подіях життя (*als Einheit der Grundgestalt in allem Lebensgeschehen*). Ендон за походженням – це фізис, що міститься та проявляє себе в ендогенних феноменах.

Tellenbach, *Melancholie*, 3e éd., 1976, p. 37; trad. fr. mod., p. 71 [з фр. пер.].

Тож слово «меланхолія» у феноменологічному контексті пов'язане з ендокінезом, рухом, або навіть із розривом ендону в сенсі блокування базових виявів життя (заціпеніння, виснаження, зневіра), до якого вдається індивід як до запобіжного заходу за допомогою захисної поведінки, цілкомито зосередженої на збереженні відповідності до встановленого порядку (*Ordnlichkeit*). Феноменологічний погляд Телленбаха на меланхолію й досі засвідчує актуальність німецької психіатричної думки попри тиск обов'язкових міжнародних норм класифікації. Це відбувається завдяки тому, що тема настрою (*humeur*) закорінена не лише в клінічній практиці, що намагається проаналізувати його вияви, а й у філософській традиції, якої не цураються психіатри, створюючи теоретичні моделі.

Як і їхні англосаксонські колеги, німецькі психіатри використовують оригінальний термін, що за своїм значенням є модерним відповідником «гумору» [пор. лат. *humor* «волога», фр. *humeur* «рідина (в організмі); настрій»] – *Stimmung*; його значення мають іще більше відлунь, ніж відповідний англійський термін. *Stimmung* походить від *stimmen*: голосувати (*Stimme* «голос»), визначати, називати (*bestimmen* «визначати»), виловувати звук із музичного інструменту при настроюванні; останнє, зазнавши метафоричного перенесення, почало означати «переїнятися певним настроєм» (див. *STIMMUNG*). Лексика французького перекладу твору Телленбаха містить такі словосполучення: *Gestimmtsein* «налаштованість» – *l'être-dans-une-humeur*; *Gestimmtheit* «настроєність» – «la coloration de l'humeur»; *Verstimmung* «поганий настрій» – *l'altération de l'humeur*; та *Stimmbarkeit* «рухливість настрою» – *la souplesse, la mobilité*

affective. У цьому багатому словнику (зараз ми не розглядаємо його застосування для опису меланхолії, внаслідок чого остання перетворюється з патологічної сутності на характер, або ж *typus*, як писав Телленбах) поєднуються визначні течії німецької психіатрії кінця XIX століття. Зазначмо, що [науковці], проте, за винятком клінічної та нозографічної концепції Крепеліна, продовжували дотримуватися лінії Й. Гербарта, а саме уявлення про динаміку асоціацій ідей, за якої антагонізми між уявленнями зближуються із внутрішньокорковими антагонізмами. Що ж стосується меланхолії, то в німецькій класифікації розрізняють просту меланхолію (*melancholia simplex*) та розсіяну меланхолію (*melancholia errabunda, melancholia agitans sine activa*). Крім того, з цими двома формами пов'язані меланхолія без марення, передсерцева меланхолія, меланхолія з маренням, яку також називають релігійною, та галюцинаційна меланхолія, яку також називають іпохондричною. Наприклад, такий автор, як В. Грзингер, дотримується цієї класифікації меланхолії (Griesinger, *Maladies mentales*, 1845) та розміщує власне меланхолію (*Melancholia*), разом із іпохондрією, в загальнішій категорії «стану духовної депресії. Меланхолія (*Schwermut*)». Останній термін, синонім виснаження, пригнічення (*schwer* «тяжкий [у букв. та перен. значенні]»; *Mut* «настрій, самопочуття»), мав описувати основну ознаку настрою. У цьому значенні Б. Раш в Америці запропонував термін *tristimania* (1812), Ж.-Е. Ескіроль у Франції термін *hypémanie* (1820), а Л. Делазіов – *dépression* (1860). Р. Крафт-Ебінг та Г. Шюле, щоб відрізнити *Melancholia* від звичайного *Schwermut*, звертали увагу на випадковість чи обов'язковість етіологічного фактору та на наявність чи відсутність тривоги. Проте саме Е. Крепелін найкраще показав складності розробки визначеної семіології меланхолії та її впорядкування за допомоги відповідних класифікаційних категорій.

В. Депресивно-маніакальний психоз

Якщо раніше французькі психіатри вклучали меланхолію до групи поведінкових психозів під назвою «маніакально-депресивний психоз» (*folie circulaire*, Falret, 1851; *folie à double forme*, Baillarger, 1854), то Крепелін, навпаки, чітко відокремлював її від маніакально-депресивного психозу до 1913 року, коли у восьмому виданні свого *Lehrbuch der Psychiatrie* він вклучив меланхолію до цієї категорії, наголошуючи на ідентичності клінічних симптомів обох хвороб, хоча в меланхолії зміни настрою дуже легкі, часто непомітні. Відгоді маніакально-депресивний психоз вважається такою ж патологією, як параноя та шизофренія, та вклучає всі симптоматичні варіації меланхолії, манії та змішаних станів, а також чисті моносимптоматичні форми. Перевага такої класифікації для меланхолії полягала в тому, що від інших простих форм її відрізняє цілісність процесу мислення. Три типи чистої меланхолії були виокремлені з психомоторної

загальмованості у стані заціпеніння та з маячних ідей у стані сплутаної свідомості. Усі ці типи меланхолії характеризуються загостренням того, що можна назвати стійкістю ідей, з погляду механізму, та моральним стражданням і психомоторною загальмованістю, з погляду класичного синдрому.

Крепелінова нозографія залишається орієнтиром не лише німецької, а й європейської психіатрії тому, що в цій детальній семіології всі форми простих хвороб об'єднані в загальніші форми, зберігаючи в такий спосіб свої засадничі ознаки, наприклад, «чиста меланхолія» входить до категорії «маніакально-депресивний психоз» (*maniacodepressive Psychose*). Так само і сьогодні меланхолію зараховують до маніакально-депресивних психозів або невротичної депресії залежно від оцінки порушення процесу мислення, інтенсивності суму чи тривоги, а також психомоторної загальмованості (якщо вдатися до сучасних виразів). У другій половині XIX століття та на початку наступного століття з'явилася велика кількість німецьких трактатів із психіатрії, великих систем класифікації ментальних хвороб, що ґрунтуються на дуже деталізованих і точних клінічних спостереженнях. А механізми різних хвороб – тих самих, які висвітлює та яким приділяє основну увагу органодинамічний підхід у Франції, і ще більше психоаналітична психіатрія – вже починають розглядати під кутом зору певних метафоричних образів. Зокрема, щодо меланхолії застосовуються образи отвору та порожнини (Т. Мейнерт, Фройд), а також образи вихору та спірального руху (Г. Шюле, Г. Еммінгаус), що характерні для втрати психічних прив'язань (*investissements*) та потоку думки. Відтак у визначеннях психічних хвороб враховуватимуться саме соматопсихічні механізми, тобто психічні механізми, що лежать в основі симптоматичних виявів, тоді як семіології приділятиметься менша увага, бо її постійні зміни роблять занадто складним встановлення універсальної нозології.

V. МЕЛАНХОЛІЯ – ПАРАДИГМА НАРЦИСІЧНОЇ ХВОРОБИ

A. Дискурс меланхоліка

Хоча меланхолію можуть супроводжувати марення та плутана свідомість, ця хвороба відрізняється від маніакально-депресивного психозу тим, що розумова діяльність хворого залишається недоторканою. Попри те стійкість ідей-фікс часто призводить до того, що пацієнт впадає в крайні патологічні стани: наприклад, виникає цілковитий розлад мовлення чи систематичний негативізм. Німецька та французька психіатрії сходяться в інтересі до дискурсу хворого, до повторюваних у його дискурсі образів, що, можливо, відображають природу його хвороби. У своїй дисертації з медицини *Les États intellectuels dans la mélancolie* (1891 року) Ж. Дюма (G. Dumas) вирізняє органічну меланхолію та інтелектуальну меланхолію. Тип хвороби залежить від того, який стан переважає: афектив-

ний чи інтелектуальний, та від типів причинового зв'язку: органічні факти, психічні утворення чи сплутані сприйняття цих фактів, або ж меланхолія. Отже, на його думку, меланхолія свідчить не так про патологічну сутність, як про психічний механізм, що має виправдовувати органічні чи афективні розлади, які хворий і далі усвідомлює. Відтак меланхолія не обмежується тільки рамками органічної етіології, – без чого не обходилась ні німецька, ні французька психіатричні традиції, – а й належить до царини раціональної логіки: тієї логіки, що змушує хворого виявляти свої відчуття змарніння та слабкості через тип дискурсу та поведінки, який визначає меланхолію. «В усіх випадках, – пише Ж. Дюма, – афективний наслідок, меланхолія, виявляється не чим іншим, як усвідомленням здійснених рухів, плутаним уявленням про тіло. Тепер ми маємо справу не з невизрадною властивістю, що є результатом ідей і виражається за посередництвом фізичних органів, а з розумовими станами, ідеями, образами чи відчуттями, а також із фізіологічними станами». В. Грингер, на якого посилається Ж. Дюма у своїй дисертації, ще раніше наполягав на тому враженні зв'язності, яке характеризує дискурс меланхоліка і свідчить про розум, що намагається зрозуміти кінестезійні стани чи тілесні рухи, які неможливо пояснити на перший погляд, вигадуючи задля цього логічну аргументацію, більшою чи меншою мірою віддалену від контексту переживань, більш чи менш штучну стосовно афективного фону, який залишається без інтерпретації.

В. Механізм меланхолії

У Німеччині, як і у Франції, поряд із зацікавленням нозологією, зберігається не менш потужний інтерес до вивчення форм дискурсу хворих, оскільки ці форми можуть вказувати на етіологічні механізми, що лежать в основі різних типів хвороб. Паралельно з описовим семіологічним визначенням меланхолії розробляють пояснювальне морфологічне визначення цієї хвороби. Воно розробляється й у Німеччині, й у Франції, хоча медичні традиції в цих країнах виявляли себе по-різному. Так, якщо німецькі психіатри дотримуються теорії асоціацій ідей за Й. Гербартом, який приписував уявленням силу притягування та відштовхування, то французькі психіатри продовжують дотримуватись органо-психічного підходу греко-латинської традиції. І цей панівний органо-психічний підхід і зараз привертає до себе увагу не лише французьких психіатрів, а й ширшого кола психіатрів романомовного світу, оскільки цей підхід визначає два напрямки дослідження та лікування меланхолії, що вже втратили зв'язок один з одним: нейрофармакологічний підхід та психодинамічний підхід, психоаналітичні основи якого залишаються особливо стійкими у Франції. Тож меланхолію починають розглядати під кутом зору механізмів, йдучи в цьому за Фрейдом, який після доповіді В. Тауска про меланхолію

30 грудня 1914 року зробив такий висновок:

Головний критерій, згідно з яким слід описувати симптоми (що на практиці ніколи не трапляються в чистій формі) та форми хвороби, це механізм. Як говорив Гічман, тільки спостереження за сприятливим випадком дає змогу окреслити картину в її чистій формі. Якщо це справді так, то існує тільки одна меланхолія, яка має один механізм і може бути вилікувана за допомогою психоаналізу.

H. Nunberg et E. Federn (éd.), *Minutes de la Société psychanalytique de Vienne. Les premiers psychanalystes*, trad. fr. N. Bakman, Gallimard, t. IV, 1983, p. 311 [з фр. пер.].

Проте психіатри, що працювали під впливом психоаналізу, були по-різному вірними цьому висловлюванню Фрейда. Тому ми можемо спостерігати широку нозографічну панораму, в межах якої меланхолія коливається від манаїкально-депресивного психозу до депресії та нарцисичної хвороби (яку ще називають «хворобою ідеалу»). Це ще одне визначення, наближене до категорії «нарцисичних неврозів», які Фрейд 1924 року відокремив від психозів та неврозів та парадигмою для яких зробив меланхолію: «Ми можемо попередньо постулювати, що мають бути хвороби, в основі яких лежить конфлікт між Я та Над-Я. Аналіз дає нам змогу припустити, що меланхолія є взірцем для цієї групи, і цьому типу порушень ми б хотіли дати назву "нарцисичні психоневрози"» (*Wir können aber vorläufig postulieren, es muß auch Affektionen geben, denen ein Konflikt zwischen Ich und Über-Ich zugrunde liegt. Die Analyse gibt uns ein Recht anzunehmen, daß die Melancholie ein Muster dieser Gruppe ist, und dann würden wir für solche Störungen den Namen «narzisstische Psychoneurosen» in Anspruch nehmen; S. Freud, Neurose und Psychose, in Gesammelte Werke, Bd. 13, s. 391; див. ES*). Хоча психіатрична практика однозначно відрізняється від психоаналітичної, оскільки відразу ставить медичну мету зникнення симптому та є вираженням упевненості в терапевтичному знанні, вона дозволяє собі визнавати декларовані Фрейдом несвідомі механізми, на які натрапляє в дискурсі хворих. Загалом у психіатричній літературі подібуємо три типи механізмів: туга, для якої неможливе психічне розв'язання; загальний негативізм, пов'язаний із надформалізованим логічним дискурсом; нарцисична слабкість, наслідки якої виявляються в недооцінці образу себе.

С. Образи меланхолії: хвороба любові

Цікаво зазначити, що ці сучасні образи меланхолії об'єднують в собі деякі з тих образів, що вже були в історії цієї хвороби від часів античності до початку XVII століття як налічки різних типів меланхолії: «божественна меланхолія» (Марсіліо Фічіно), «біла або жовчна меланхолія» (Агриппа Неттесгаймський) або «любовна чи еротична ме-

ланхолія» (Жак Ферран та автори «Трактатів пристрастей» XVII століття).

Якщо античні автори зробили вдалий опис різних виявів меланхолії, то автори Ренесансу та класичної епохи перетворили їх на майже самостійні моделі. У цьому сенсі найповчальнішим прикладом є «еротична меланхолія», оскільки вона є джерелом матеріалу для численних спеціалізованих трактатів, написаних і лікарями, і філософами та теологами. У античних авторів ми можемо натрапити на численні алюзії на розлад через стан закоханості (Гіппократ, Целій Авреліан, Руф Ефеський, Аретей Каппадокійський), причинами якого є або *ἔρως* «кохання», або *ἐπιθυμία* «бажання, пристрасть», якщо в спричиненому коханням русі ми бачимо, що любов виходить за свої межі і стає чимось більшим, ніж хіть. І саме стан закоханості на найвищому піку пристрасті викликає розлад судження й апатію та супровідне притуплення розуму, коли відсутність об'єкта відчувається занадто сильно. Аретей Каппадокійський у зв'язку з цим наводить свідчення про підлітка, що захворів на меланхолію. Коли лікарі вже покинули його, він вилікувався любов'ю дівчини: «Але я думаю, що він кохав від самого початку, і поринув у тугу, зневірений у своїх замірах щодо дівчини, і це здалося меланхолією його співвітчизникам» (з фр. пер., цит. у J. Pigeaud, *op. cit.*, p. 406). У XVI та XVII столітті ця пристрасть породила особливу категорію меланхолії – «еротичну меланхолію», яку порівнювали з *rage d'amour* «любовним шаленством» чи *folie amoureuse* «любовним божевіллям» (за допомогою цих виразів такий лікар, як Жак Ферран, перекладав слово *ἔρως* *αἰτία*). Її можна вважати «хворобою бажання», не боячись власти в анахронізм, адже автор вважає дією причиною хвороби в такому визначенні саме бажання:

Згідно з цим [Гіппократовим] вченням, ми кажемо, що любов або еротична пристрасть є різновидом марення, що є результатом надмірного бажання володіти гідним любові об'єктом. І якщо цей вид марення без гарячки супроводжується звичайним страхом та тугою, він зветься меланхолією. *Res est solliciti plena timoris amor* [Любов – це річ, сповнена страху та тривоги].

J. Ferrand, *Traicte de l'essence et guerison de l'amour ou de la mélancholie erotique*, p. 36.

Слідом за своїм вчителем Дю Лораном Ферран зараховує любовну меланхолію до виду іпохондрії, приписуючи їй симптоми останньої, наприклад, кишкові розлади та марення щодо органів; але хоча він визнає серце центральною причиною хвороби, печінку – центром любові, а дітородні органи – центром причин, що діють спільно, Ферран робить відповідальним за симптоми мозок, оскільки він відповідає за загальну зміну духу та темпераменту. Його сучасники, зокрема, А. Дю Лоран, Ж. Гібле, Т. Брайт та Р. Бертон, також дотримувалися цієї класифікації. І хоча вони не присвячували окремих

творів любовній меланхолії, все ж вони зверталися до неї в окремих розділах. Ці автори, й особливо Бертон, говорять у цьому зв'язку про «героїчну меланхолію». Цей вираз трапляється й у Феррана, який знаходить його витоки в арабських авторів:

Авіценна та всі арабські вчені називають цю хворобу своєю мовою Альгац або Іліскус; Арно де Вілланова, Гордон та інші сучасники називали її героїчна, або панська, Любов; через те, що давні Герої або напівбоги дуже страждали від цього лиха, про що розповідають легендарні Поети, або ж через те, що великі Сеньйори та Дами були більш схильними до цієї хвороби, ніж простий народ, або ж, нарешті, через те, що Любов стає сеньйором та опановує серця закоханих.

J. Ferrand, *De la maladie d'amour ou mélancholie erotique*, p. 15.

Треба зазначити, що ця назва є результатом семантичного змішування грецького *ἔρως* «кохання» з *herus, heroicus* чи *hereos* (про значення цих слів лексикографи вже давно не можуть домовитися) або навіть із грецьким *ἥρως* «герой», в чому вперше завинив Арно де Вілланова у XIII столітті у своїй *Liber de parte operativa*, і що потім повторив Бертон. Любовна меланхолія була об'єктом численних трактатів і внаслідок цього стала, потрактована як настрої чи афект, моделлю поведінки, яка характеризується відмовою від активної участі у зовнішньому світі, втечею в себе та моральним стражданням, які живляться почуттям знецінення власної особи та почуттям провини. Не підлягає сумніву, що напад туги чи розрив стосунків стає тільки нагодою для прояву меланхолії, а сама хвороба пояснюється радше конститутивним способом структурування психіки (гадають одні) чи психохімічною аномалією (на думку інших), які передують події, що дає поштовх хворобі. Проте, як свідчать праці, присвячені «хворобі любові», меланхолія виявляє себе «хворобою бажання» в тому сенсі, що, зазнаючи серйозного удару, бажання виявляє свою поразку в різних формах, які отримують, наприклад, назву *taedium vitae* «нехиття життя» Сенеки, близька до туги, або ж ностальгія (*Sehnsucht*, див. SEHNSUCHT) – її в XVII столітті розуміли як хворобу вигнання, хворобу суму за країною походження (J. Hofer, 1688).

Отже, підведення меланхолії під якусь конкретну категорію психіатричної нозології виявляється нездійсненним завданням, адже, з одного боку, занадто різнорідними є епістемологічні рамки, в яких проводяться класифікація, а з іншого – мінливість симптоматологічних описів несумісна з точною семіологією. Тим часом паралельно до класифікаційних спроб феноменологічна та психоаналітична течії в психології й далі вдаються до практики, що базується на підході до хвороби, який залежить від природи темпераменту та усвідомлення біографічної історії (в одному випадку) або від несвідомих механізмів та психічної струк-

способи вживання: щодо жалоби, почестей, які ми віддаємо померлому, та поєднання, споріднення через шлюб чи союз; κηδεία (прикметник κηδεύς) означає увагу, яку ми маємо віддавати мертвим, а також увагу та піклування про ближніх, що характерна для взаємин осіб у союзі, не заснованому на кровній спорідненості, що сприяє також φιλία, добробуту міста (Аристотель, *Політика*, III, 9, 1280b 36, див. AIMER та POLIS); ὁ κηδεῖν вказує на того, кого захищають, наприклад, боги-охоронці (Ксенофонт, *Кіропедія*, III, 3, 21). Ακηδής, в активному та позитивному значенні, визначає того, про кого не треба турбуватися чи за кого не треба боятися (Гесіод, *Теогонія*, в. 489, щодо Зевса «непереможного та незворушного»), а негативним чином також несумлінну служницю чи недбалу людину (Гомер, *Одиссея*, XVII, 319; Платон, *Закони*, 913c); у пасивному сенсі це слово позначає того, ким ми нехтуємо (*Одисея*, XX, 130), й того, кого лишаємо без поховання (як Гектора, *Iliada*, XXIV, 554). То як же ἀκηδεία, брак турботи, зміг стати позитивною рисою рефлексивної особи?

Подвійний спосіб вживання – транзитивний (турбота про іншого) та рефлексивний (турбота про себе) – зберігається в значенні *acedia* в іспанській мові. Його первинний розвиток у бік етики та особистих стосунків пов'язаний із роздумами про скінченність людського життя у практичній філософії. Подія, яка являє собою смерть, спричиняє сум без видимої розради. Моральна реакція на ситуації, в яких ми починаємо побоюватися такої скінченності, активно представлена й розкритикована в етиці «Втішань» (*Consolationes*), розвинутих Сенекою. Благодать і чистота можуть бути розрадою в прикроцах (*Marcum blandissimum puerum, ad cuius conspectum nulla potest durare tristitia* «Марк, щонайлазскавіший хлопець, перед поглядом якого не може встояти жодна печаль», *Втішання до Гельвії*, XVIII, 4). Однак насамперед саме зусиллями розуму та науки можна подолати будь-яку печаль (*liberalia studia: illa sanabunt vulnus tuum, illa omnem tristitiam tibi evellent* «Вільні науки: вони вилікують твою рану та знищать увесь твій сум», *Втішання до Гельвії*, XVII, 3). Ця перспектива внутрішнього контролю є засадничою для стилю, вкоріненого в культурі Сходу: спокійного прийняття смерті та взагалі скінченності.

Acedia осягається як така, що має подвійний психологічний і теологічний зміст. Вона пердусім є однією з пристрастей душі й, отже, належить до одного з чотирьох видів смутку; трьома іншими є *pigritya* «лінощі, маявність», *tristitia* «печаль» та *taedium* «відраза». Серед християнського чернецтва IV та V століть, зокрема, у Йоана Кассіана та отців зі східних пустель, *acedia* є однією із семи чи восьми спокус, з якими часом доводиться боротися монахам. Вказана зазвичай у списку, що став відомий як «список семи смертних гріхів», між смутком і марнославством, вона характеризується відразою до духовного життя й ідеалу відлюдника, глибокою зневірою та сумом,

що призводять до летаргічного стану та відмови від чернечого життя. *Acedia* позначатиметься там висловом «південний демон», що походить з 6 вірша 90 псалма [в українському перекладі І. Огієнка – «моровиця, що нищить опівдні», І. Хоменка – «зараза, що нищить опівдні»]. Тома Аквінський протиставляє *acedia* тій радості, яка властива чесноті милосердної любові, та вбачає в ній своєрідний гріх: гріх суму, що оповиває духовні блага (Aquinas, *Summa Theologiae*, IIa, IIae, qu. 35). Луїс Гранадський підхопив цю ідею (Luis de Granada, *Escritos espirituales*, розд. 13), внісши *acedia* до списку семи смертних гріхів. *Acedia* може бути еквівалентом поширенішим термінам *tedio* (*taedium*) та *pereza* (*pigritya*), адже вона є результатом надлишку неуважності або балакливості, так само як і суму та недбалості (*incuria*), спричинених труднощами досягнення духовних благ. *Desolación* (*desolatio*) «розпач» є терміном, частково близьким до *acedia*, що часто вживається в духовній чи містичній літературі – від Йоана Хреста до Ігнатія Лойоли – й міститься у словнику моральних почуттів.

Світське значення, якого це слово набуло в модерній іспанській, може перетворити *acidia* чи *acedia* на наслідок кризової ситуації чи соціального конфлікту. Хуан де Маріана у своїй «Історії Іспанії» (Juan de Mariana, *Historia de España*, книга 5, розд. 14) співвідносить повсякденне значення *acedia* (виходячи з прикметника *acedo*, що ґрунтується на латинському *acidus* «кислий, їдкий») з обмеженнями та злиднями, від яких потерпає біднота. Протиставлення *acedia/amor* часто подібуємо у письменників «Золотого віку», зокрема, у Сервантеса:

Mírala si se pone ahora sobre el uno, ahora sobre el otro pie, si te repite la respuesta que te diere dos veces, si la muda de blanda en áspera, de aceda en amorosa.

Сервантес, *Дон Кіхот*, 2, 10.

А як, бува, стоятиме, то гляди, чи не буде переступати з ноги на ногу; чи, як даватиме відповідь, не повторить її два або три рази, чи голос її при тому не переміниться з ласкавого на суворий або ж навпаки – з непривітного (*aceda*) на приязний (*amorosa*).

Сервантес, *Премудрий гідальго Дон Кіхот з Ламанчі* / Пер. Миколи Лукаша. – К.: Дніпро, 1995. – С. 380.

Серед іспанських моралістів нашого часу Мігель де Унамуно та Піо Бароха, здається, були останніми, хто використовував у такий спосіб поняття *acedia*, відносячи його до колективних почуттів скорботи та духовного занепаду: байдужість до себе виникає як феномен суспільства та культури, що не наважуються протиставити трансформаційним вимогам модерної ідентичності. Така ситуація кризи перетворює *acedia* на еквівалент рутини, на наслідок традиції, отриманої в

некритичний спосіб, не здатної використати нові особистісні та колективні ресурси. *Tristeza de las cosas* «сум речей» – ця формула для вираження ефемерного почуття додає [до цього тлумачення] естетичного виміру, попри те, що вона бере свій початок ще від кінця романтизму, від часів Франсиска Вільяеспеси. Ідеться про натуралізацію чи втрату *аури*, на яку, запозичивши її з бодлерівського *spleen*, вказує Вальтер Беньямін у феноменології свідомості втрати чи колективної туги, що надходить слідом за великим поштовхом модернізації (Benjamin, *Das Passagen-Werk*).

Соціологічне сприйняття *acedia* з періоду між двома світовими війнами орієнтоване у двох напрямках: перший працює з економічними причинами сучасної бідності та формами бунту, які вона спричиняє (Делейто і Пінуела), другий розглядає її як постмодерну естетичну насолоду (Евхеніо Д'Орс) разом із таким поняттям як *tedio opulento* «розкішна нудьга».

Хосе Мірель МАРИНАС

Переклад Ірини Листонад
За редакції Катерини Новікової

БІБЛІОГРАФІЯ

BENJAMIN Walter, *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften*, t. 5, Hrsg. R. Tiedemann, Frankfurt, Suhrkamp, 1982; *Paris, capitale du XIX^e siècle*, trad. fr. J. Lacoste, Paris, Cerf, 1992.

DE GRANADA Luis, *Escritos espirituales*, in *Obras completas*, t. 3, ch. 13, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.

DE MARIANA Juan, *Historia de España*, Saragosse, Ebro, 1964.

DELEITO Y PIÑUELA José, *El sentimiento de tristeza en la literatura contemporanea*, Barcelone, Minerva, 1917.

D'ORS Eugenio, *Oceanografía del tedio*, Barcelone, Calpe, 1920.

VILLAESPEA Francisco, *Tristitia rerum*, Madrid, Imp. Arroyave, 1906.

ANGOISSE [фр.] – укр. *туга, тривога, жак, страх*

лат.	<i>angustia(e)</i>
англ.	<i>anxiety</i>
дан.	<i>Angest</i>
ісп.	<i>angustia</i>
нім.	<i>Angst</i>

► CARE, DASEIN, ÊTRE, IL Y A, MALAISE, NÉGATION, RIEN, SORGE

Французьке слово *angoisse* походить від латинського *angustia* «тіснота, скутість». Подібне співвідношення спостерігається й у германських мовах (нім. *Enge* «тіснота, вузькість, обмеженість»). Ця спорідненість ще вчувається у Шеллінга та Якоба Беме. Гайдеггер же після К'єркегора переважно зосереджує увагу на вибірковій спорідненості з небуттям (як відсутністю суцього) та з можливістю в чистому стані. Не менш важливим для психоаналізу є те, що *Angst* на відміну від *Furcht* [страх] не має об'єкта.

В одній з приміток до § 40 «Буття та часу» Гайдеггер посилається на трактат К'єркегора 1844 року «Поняття тривоги», стверджуючи, що ніхто не пішов далі за нього в аналізі цього феномена, маючи на увазі «психологічне» окреслення проблеми первородного гріха в теологічному контексті.

К'єркегор, своєю чергою, у згаданому трактаті (гл. 2, § 1, примітки) посилається на неантропоморфне використання слова *Angst* у Шеллінга, маючи на увазі «скорботу божества через зло творіння». Шеллінг, наслідуючи Якоба Беме, розглядає *Angst* у його зв'язку з *Enge* («тіснота, скутість», гр. ἄγχω «стискати, здавлювати, душити», лат. *angustia*, частіше у множині *angustiae*; пор. французьке *angoisse/angine* «те, що пригнічує, бере за горло») як відцентровий рух, що притаманний істоті, яка відчуває себе стиснутою (*beengt*) у самій собі:

Страх життя самого по собі витискає людину з центру, в якому вона була створена, (...) щоб жити тут (...), людина практично неминуче піддається спокусі покинути центр, щоб вийти на периферію...

Schelling, *Sämtliche Werke*, Bd. 7, S. 381, trad. fr. *Œuvres métaphysiques*, p. 165–166 [з фр. пер.].

У «Дослідженнях» 1809 року К'єркегор дистанціюється від цієї тематизації тривоги, і ще більше від тієї, що викладена в праці «Епохи світу» (*Schellings Werke*, t. 8, s. 246, 265, 267–268, 322; trad. fr. p. 67, 91, 95, 179), де «скорбота божества через зло творіння» характеризує тугу Бога, за допомогою якої К'єркегор наголошує на його антропоморфізмі. Що стосується співвідношення *Angst/*

Enge «тривога/тіснота», то воно було в німецькій мові завжди, але радше приховано. Не випадково дієслово *beengen* «стискати, обмежувати» Гайдеггер вживає у своєму аналізі феномена тривоги: «Те, що утискує [букв. "обмежує"], (...) є світом самим по собі» (*Was beengt, ist [...] die Welt selbst; Sein und Zeit*, § 40, s. 187).

У К'єркегора співвідношення «тривога/тіснота» не таке важливе, як співвідношення тривоги з небуттям та можливістю. Тривога (*Angest*) цілковито відрізняється від страху (*aldeles forskjelligt fra Frygt*) – і цю відмінність *Angest/Frygt* ми знов побачимо в Гайдеггера як протиставлення *Angst/Furcht* (пор. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, s. 111), бо якщо страх стосується чогось визначеного або конкретного (*bestemt*), то тривога якраз охоплює нас «через ніщо» (*for Intet*). Тому К'єркегор визначає тривогу так:

Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden.

Тривога – це дійсність <дан. *Virkelighed* = нім. *Wirklichkeit*> свободи як можливості, відкритої для можливості.

Kierkegaard, *Begrebet Angest*, chap. 1, § 5, s. 71–72.

«Ніщо тривоги» (*Angestens Inte*) у невинного Адама, в якому заборона «їсти від дерева пізнання добра та зла» (Бут.: 2, 17) пробуджує можливість свободи, перетворюється на *den oengstende Mulighed af at kunne* «тривожну можливість *можти*», звісно, не *можти* вибирати між добром та злом, а *просто* *можти*, тобто *Mulighed er at kunne* «можливість полягає в тому, щоб *можти*» (Kierkegaard, *Begrebet Angest*, chap. 1, § 6, s. 79; trad. fr. p. 151).

Особливість Гайдеггера полягає в тому, що він об'єднав Шеллінґове та К'єркегорове визначення тривоги у своєму понятті *Angst*, яке, згідно з Гайдеггером, слід розуміти як тісноту та ставлення до небуття. «Світла ніч» тривоги, якій Гайдеггер у своїй першій промові «Що таке метафізика?» на посаді професора філософії 1929 року надає значення ініціації для вступу до метафізики (Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, s. 114), протинає ніщо як ніщо суще.

♦ Див. вставку I.

Паскаль ДАВІД

Переклад Дар'ї Зіборової
За редакції Володимира Артюха

I

«Angst» та тривога в психоаналізі

► ES, HEIMAT (вставка 2, «DAS UNHEIMLICHE»), PULSION, SUJET (III Г), VERNEINUNG, WUNSCH

I. ДВІ ТЕОРІЇ ТРИВОГИ ФРОЙДА

Зигмунд Фройд висунув дві теорії тривоги. Перша виникла на початку його досліджень. Згідно з нею, тривога – це «трансформація лібідо» (*Angst aus Umwandlung von Libido*). Ця трансформація лібідо в тривогу відбувається тоді, коли «накопичене фізичне напруження досягає порогу, за яким відбувається збудження психічного афекта, але (...) з якоїсь причини його психічне зв'язування залишається недостатнім; психічний афект не може проявитися, оскільки бракує певних психічних умов, і це призводить до трансформації напруження, що не було психічно зв'язаним, у тривогу» (Freud, «Manuskript E. Wie die Angst entsteht», *Briefe an Wilhelm Fliess*; «Manuscrit E. Comment nait l'angoisse», in *La Naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess, notes et plans* [1887–1902], trad. fr. A. Berman, PUF, 1979, p. 83).

Друга теорія тривоги Фрейда наведена в праці «Гальмування, симптом і тривога» (*Hemmung, Symptom und Angst* [1925]). Тривога визначається як «те, що відчувається» (*etwas Empfundenes*) як «стан афекту» (*Affektzustand*), що є «реакцією на ситуацію небезпеки» (*als Reaktion auf einen Zustand der Gefahr*). Цю реакцію Фройд розуміє як сигнал, що походить від Я, оскільки лише Я може судити про ситуації небезпеки (див. ES) (Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. 14, s. 162, 164, 171). Тривога – це реакція (сигнал) внаслідок появи «небезпеки втрати об'єкта» (*Reaktion auf die Gefahr des Objektverlust*) (ibid., s. 202). Фройд описує кілька форм втрати об'єкта, які є лише пом'якшеними версіями травматичної «безпорадності» (*Hilflosigkeit*), що складає ядро ситуації небезпеки (cf. ibid., s. 197–200). Також треба зазначити найважливішу зміну в теорії витіснення Фрейда: «саме тривога викликає витіснення, а не витіснення тривогу, як я вважав» (Freud, *Angst und Triebleben* [1932], in *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Gesammelte Werke*, Bd. 15, s. 92).

Фройд розрізняє два типи тривоги: «реальна тривога» (*Realangst*) та «невротична тривога» (*neurotische Angst*). «Реальна небезпека (*Realgefahr*) – це небезпека, яка нам відома, реальна тривога (*Realangst*) – це тривога через відому нам небезпеку. Невротична тривога (*die neurotische Angst*) – це тривога через ту небезпеку, що нам невідома», а невротична небезпека – це «небезпека потягу» (*eine Triebgefahr*) (Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, s. 198; також див.: *Die Angst* [1917 (1916–1917)], in *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Gesammelte Werke*, Bd. 11). Фройд наголошує, що деколи характер цих двох типів тривоги змішується: «Небезпека відома та реальна, але страх перед нею непомірно сильний, набагато сильніший, ніж він мав би бути згідно з нашими міркуваннями. І в цьому надлишку (in

diesem Mehr) виявляється невротичний елемент» (Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, s. 198). Стосовно концепту небезпеки Фройд виокремлює «реальну небезпеку» (*die Realgefahr*), яка походить від зовнішнього об'єкта, та небезпеку невротичну, яка походить від «домагання потягу» (*Triebanspruch*) (*ibid.*, s. 200).

II. ПРОБЛЕМИ ПЕРЕКЛАДУ

Фройдіві тексти, присвячені тривозі, не такі прості для перекладу з огляду на подвійне значення слова *Angst* у німецькій мові, що може означати і «тривогу», і «страх, боязнь», за яким, у цьому разі, йде прикметник *vor* (*Angst haben vor etwas* «боятися чогось»). Сам Фройд намагався встановити різницю між цими двома значеннями:

Жах (*Schreck*), *страх* (*Furcht*), *тривога* (*Angst*) помилово використовують як синоніми, але їх можна розрізнити за стосунком до небезпеки. *Тривога* означає певний стан очікування небезпеки та підготовки до неї, навіть якщо вона невідома; *страх* передбачає певний об'єкт, якого боятися; *жах*, у свою чергу, позначає стан, у який поринають, коли наражаються на небезпеку, до якої не підготовлені, акцент тут на факторі несподіваності.

Freud, *Jenseits des Lustprinzips* [По той бік принципу задоволення, 1920], *Gesammelte Werke*, Bd. 13, s. 10.

У праці «Гальмування, симптом і тривога» Фройд наполягає на тому, що для тривоги характерні «невизначеність (*Unbestimmtheit*) та відсутність об'єкта (*Objektlosigkeit*); у правильному мовленні змінюється саме слово, адже коли у тривоги з'являється об'єкт, вона замінюється словом "страх" (*Furcht*)» (*op. cit.*, s. 197–198).

Незважаючи на цю ремарку, проблема залишається: ані Фройд, ані німецька мова зазвичай не дотримуються цієї відмінності, про що свідчать словники *Duden* та *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. У словниковій статті *Angst* останнього читаємо: «Загальноприйнята відмінність між *Angst* як страхом без об'єкта, вільно вираженим почуттям, та *Furcht* як тим, чому необхідний об'єкт, не проводиться ані при використанні цих визначень у літературі, ані в лексиконі, що є загальноживаним» (H. Hafner, *Angst, Furcht*, HWP, s. 310). Окрім цього, стаття «Нав'язливі стани та фобії», яку Фройд написав французькою, дає нам змогу переконатися: значення слова, яке нас цікавить, не є однозначним: слова *angoisse* та *anxiété* обидва використовуються Фройдом, щоб передати німецьке *Angst*, так само як і *névrose anxieuse* на позначення німецького *Angstneurose* «нав'язливий страх» (Freud, *Obsessions et Phobies*, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, p. 345–353; éd. fr., *Œuvres complètes*, t. 3, 1989, p. 21–28). Розв'язуючи цю проблему, перекладачі або калькують німецький оригінал, або інтерпретують контекст, в якому Фройд використовує слово *Angst*. Так, у цитованому французькому перекладі *Hemmung, Symptom und Angst vis-à-vis Angst* «страх» та *Angst haben vor etwas* «мати страх перед чимось» перекладаються відповідно як *angoisse* та *avoir angoisse devant quelque chose*. Проте перекладачі «Лекцій зі вступу до психоаналізу» (*Conférences d'introduction à la psychanalyse*) та «Нових лекцій зі вступу до психоаналізу» (*Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*), наприклад, перекладають цей термін по-різному. Англійське видання зробило той самий вибір, перекладаючи *Angst* як *anxiety* або, залежно від контексту, як *fear*, *afraid*, *alarm* тощо. Однак тривають дискусії щодо того, чи зберігає англійське *anxiety* також свій семантичний зв'язок із німецьким *Angst* (див. *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, in *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, eng. tr. and ed. James Strachey, v. 20, London, The Hogarth Press, 1959, примітка англійського перекладача, p. 165). В іспанському перекладі з німецької *Angst* перекладається як *angustia*, але, при нагоді, використовуються інші терміни, такі як слово *miedo* (*Obras completas*, trad. esp. Luis Lopez-Ballesteros y de Torres, t. 2, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1968).

III. ЖАК ЛАКАН: ТРИВОГА «НЕ Є БЕЗОБ'ЄКТНОЮ»

Лакан присвятив проблемі тривоги цілий семінар (Lacan, *Le Séminaire*, Livre X [1962–1963], *L'Angoisse*, неопублікований), але важливі роздуми стосовно цієї теми містяться вже в семінарі, присвяченому ідентифікації: «можливо, ви стикаєтесь із самим бажанням Іншого як Іншого реального (...). Із цього пункту народжується тривога (*angoisse*) (...). Тривога – це відчуття бажання Іншого» (Lacan, *Le Séminaire*, Livre IX [1961–1962], *L'Identification*, неопублікований, засідання 4 квітня 1962). Для Лакана, як і для Фрейда, *angoisse* – це сигнал, але сигнал наявності бажання Іншого. Причому Іншого як «реального», а не «символічного». Бажання Іншого як «символічного» передбачає фалос, що є, згідно з Лаканом, «ім'ям» бажання Іншого, тобто є включеним до означника (див. SIGNIFIANT).

Водночас фалос є нестачею, «структуротворчою порожнечою», на якій заснована можливість значення (пор. Lacan, «La signification du phallus», in *Écrits*, Seuil, 1966, та *Le Séminaire*, X, séance du 12 décembre

1962). Тривога виникає в момент, коли фалос, який керує ставленням суб'єкта до загадки бажання Іншого, відсутній. Лакан стверджує: «(...) існує страх втрати фалоса, тому що тільки фалос може дати своє поле, властиве бажанню» (Lacan, *Le Séminaire*, IX, séance du 4 avril 1962). Тобто тривога відповідає «нестачі нестачі», що передбачає безпосередню зустріч із бажанням «реального Іншого» (пор. Lacan, *Le Séminaire*, X, séances des 28 novembre 1962 та 5 décembre 1962).

Ці роздуми підштовхнули Лакана до намагання уточнити концепт тривоги в контексті позиції Фрейда та певної філософської традиції: він каже, що тривога «не є безоб'єктною» (*ibid.*, séance du 9 janvier 1963), і тому тривога – це єдиний афект, що не обманює (*ibid.*, séance du 19 décembre 1962). Таким чином, дискусія щодо *angoisse* підготувала розробку поняття «об'єкт-маленьке а» (*objet petit a*), «об'єкт-причина бажання» (*objet cause du désir*), про які Лакан ще говоритиме в семінарі наступного року «Чотири фундаментальні поняття психоаналізу» (Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, *Le Séminaire*, Livre XI [1964], texte établi par J.-A. Miller, Seuil, 1973).

Елізабет TAME

БІБЛІОГРАФІЯ

FREUD Sigmund, *Gesammelte Werke*, 18 vol., Frankfurt, Fischer, 1999; *Oeuvres complètes*, éd. A. Bourguignon, P. Cotet et J. Laplanche (dir.), PUF, 1988.

LACAN Jacques, *Le Séminaire*, Livre IX [1961–1962], *L'Identification*, inédit.

– *Le Séminaire*, Livre X [1962–1963], *L'Angoisse*, inédit.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

Duden. *Deutsches Universalwörterbuch*, 3 Auslage, Mannheim, Dudenverlag, 1996.

HWP: RITZER Joachim, GRÜNDER Karlfried, *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten*, neue Auslage, Bale, Schwabe, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971–, Bd. 1.

БІБЛІОГРАФІЯ

HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, t. 2, Frankfurt, Klostermann, 1977; *Être et Temps*, trad. fr. F. Vezin, Gallimard, 1986.

– *Was ist Metaphysik?*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt, Klostermann, 1976; *Qu'est-ce que la métaphysique?*, trad. fr. H. Corbin, in *Questions I*, Gallimard, 1968

KIERKEGAARD Søren, *Begrebet Angest*, forord og noter V. Sørensen, Copenhagen, Gyldendal, 1960; *Le Concept d'angoisse*, trad. fr. P.-H. Tisseau et E.-M. Jacquet-Tisseau, in *Oeuvres complètes*, Éd. de l'Orante, t. 7, 1973.

SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von, *Sämtliche Werke*, Munich, Schröter, 1965.

– *Les Âges du monde*, trad. fr. S. Jankélévitch, Aubier, 1949.

– *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, in *Œuvres métaphysiques*, trad. fr. J.-F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980.

CARE АНГЛ. – укр. турбота, клопіт, піклування

нім. Sorge, Fürsorge, Besorgen
фр. souci, soin, sollicitude

► SOUCI, та ЛЮБИТИ, ANGOISSE, AUTRUI, DASEIN, GENDER, LAW, MALAISE, МОРАЛЬ, СТАТЬ, SORGE, VERGÜENZA, WELFARE

Віднедавня слово care в англійській мові набуває дедалі більшої популярності. Але його переклад іншими мовами становить проблему, зокрема, з таких двох причин. З одного боку, саме цим словом перекладають термін Гайдеггера Sorge «турбота», вживаний ним у «Бутті та часі» (1929); з іншого боку, воно присутнє у вислові ethics of care «етика піклування», яким позначають ту етику, що її феміністки та феміністи протиставляють безсторонності «маскулінної справедливості» (С. Gilligan, In a Different Voice; I. Young, Justice and the Politics of Difference). У цих двох випадках французький переклад care є справді неможливим.

I. ПЕРЕКЛАД «SORGE» ЯК «CARE»

Насамперед слід зазначити, що *care* походить не від латинського *cura*, а від давньоверхньонімецького чи готського *Kara*, що означає «турбота, жаль, страждання». Спершу слово *care* позначало важкий душевний стан, як-от турбота чи неспокій; саме тому англійське *care* добре пасує для перекладу німецького *Sorge*, як його вживає Гайдеггер. Для цього останнього саме буття *Dasein* є *Sorge*, турботою, бо способом існування *Dasein* у світі є *Besorgen* «клопіт» (Heidegger, *Sein und Zeit*, s. 57; англ. пер. р. 83). Турботи, скорботи, меланхолія є різними станами, але вони всі належать до онтологічної структури турботи: *Das Dasein existiert als ein Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht* «*Dasein* існує як [таке] суще, для якого в його бутті йдеться про саме це буття» (s. 396); англ. пер. *Dasein exists as an entity for which, in its Being, that Being is itself an issue* (р. 274).

Отож слово *care* позначає зусилля, за допомоги якого людина намагається передбачити загрозу чи убезпечити себе від непевностей майбутнього, поводяться завбачливо й відповідально. Саме таким є найбільш поширене значення англійського слова, і це дає зрозуміти, наскільки добре той вимір часовості, що його підкреслено в *care*, відповідає міркуванням Гайдеггера: *Das Sein des Daseins bestimmten wir als Sorge, Deren ontologischer Sinn ist die Zeitlichkeit* «Ми визначили буття *Dasein* як турботу, онтологічним смислом якої є часовість» (s. 364); англ. пер. *We have defined Dasein's Being as "care". The ontological meaning of care is temporality* (р. 364). Проте в англійському перекладі *Sorge* як *care* швидко виявляються і певні недоліки, оскільки в цьому останньому терміні відсутній елемент небуття, браку чогось: *Im Phänomen der Sorge die existenzialen Phänomene von Tod, Gewissen und Schuld verankert liegen* «У явищі турботи вкорінені екзистенційні явища смерті, сумління та провини» (s. 317); англ. пер. *The existential phenomena of death, conscience and guilt are anchored in the phenomenon of care* (р. 365). Крім того, Гайдеггер зближує *Sorge* з допитливістю, що призвело його до переінакшення перекладу першої фрази «Метафізики» Аристотеля: Πάντες άνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει «Усі люди природно прагнуть дізнатися» (980a 21), в якій εἰδέναι тлумачиться Гайдеггером у його первинному сенсі, «бачити», а ὀρέγονται (буквально, «прагнуть») пов'язується із *Sorge*. І Гайдеггер перекладає цю фразу як *Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens* «У бутті людини справді міститься турбота бачення» (s. 171), пов'язуючи в такий спосіб «бачити» й «мислити» в західній метафізиці – смисла, що його англійський переклад *Sorge* як *care* просто приречений оминати [в англ. пер. *The care for seeing is essential to man's Being* – р. 215]. З англійського *care* просто неможливо вивести конотації, властиві німецькому *Sorge*; а реальна еволюція значення *care*, упродовж якої це слово дедалі більше наближалось до міжособистіс-

них стосунків і турботи (піклування) про іншого, робить поданий тут англійський переклад Гайдеггера доволі загадковим для його читачів.

II. «CARE» ТА «SOLICITUDE»

Німецька мова чіткіше, ніж французька чи англійська, розрізняє турботу про себе, *Selbstsorge* (вислів, який Гайдеггер називає «тавтологічним» – *Sein und Zeit*, s. 318; англ. пер., р. 366), і піклування про іншого, *Fürsorge*, що англійською перекладається не як *care*, а як *solicitude*, а французькою як *assistance*. *Fürsorge/solicitude*, будучи «дбайливим неспокоєм про іншого», має смисл, похідний від *Sorge/care*, але розташований в іншому реєстрі, а саме в реєстрі суспільної діяльності допомоги та сприяння [одне одному]. Адже англійське *care* позначає також сукупність суспільних настанов, необхідних для добробуту (*welfare*) мешканців *Welfare State* «держави добробуту». Це значення *care* не має еквівалентів у французькій мові. Приміром, вислови *pre-natal* чи *post-natal care* позначають піклування про суспільне здоров'я, спрямоване на вагітних жінок чи новонароджених. Люди, які добровільно чи за обов'язком здійснюють таке піклування, відповідаючи за допомогу людям похилого віку чи будь-яким іншим, хто потребує такої опіки, англійською називаються *carers* «піклувальники/піклувальниці».

Оскільки ж у багатьох країнах піклувальницями є майже виключно жінки, феміністки та феміністи висували критику «етики справедливості» в ім'я чеснот, притаманних вчинкам безкорисливим, позбавленим конкурентної боротьби та можливості бути вимірними чи присвоєними, які складають найбільшу частину неоплачуваної жіночої праці: догляд за дітьми, людьми похилого віку, зусилля згодом збереження цілісності сім'ї тощо. Також ці активістки й активістки тягнуть до протиставлення, з одного боку, «маскулінного» ідеалу етики безсторонності та справедливості, а з іншого – «етики піклування», англійською *ethics of care*. Не встановлюючи наперед істотно «фемінного» характеру подібних цінностей, їхні міркування призводять до справжньої «деконструкції» універсалістської моралі й принципу ідентичності, рухаючись шляхом, що зрештою з'єднується із Гайдеггеровою спадщиною *die Sorge*. На позір і не скажеш, що центральну роль у цьому процесі відіграє звичайний ужиток слова *care*.

Катрін ОДАР

Переклад Олексія Панича
За редакції Володимира Артюха

БІБЛІОГРАФІЯ

HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1953 [1929]; *Being and Time*, eng. tr. J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford, Blackwell, 1978.

GILLIGAN Carol, *In a Different Voice*, Cambridge (Mass.), Harvard UP, 1982.

YOUNG Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton UP, 1990.

DESENGAÑO [ісп.] – укр. позбавлення ілюзій, усвідомлення помилки, гіркий досвід, розчарування, зневіра

англ.	<i>disillusion</i>
іт.	<i>disinganno</i>
катал.	<i>desengany</i>
нім.	<i>Enttäuschung</i>
порт.	<i>desengano</i>
фр.	<i>désillusion, désenchantement, déception</i>

► **DÉCEPTION**, та **БАРОКО**, **FAUX**, **MALAISE**, **MENSONGE**, **ЗАДОВОЛЕННЯ**, **SPREZZATURA**, **VERGÜENZA**, **VÉRITÉ**

Іменник *desengaño* походить від дієслова *desengañar*, що складається із заперечного префіксу *des* і дієслова *engañar*. Останнє, згідно з Жуаном Курумїнасом, походить від середньовічного латинського слова *ingannare* «вистіювати, глузувати, перетворювати на жарт», яке, своєю чергою, утворилось від ономастичної класичної латини *gannire* «верещати, скиглити, гавкати». Відповідниками в каталанській є *desengany*, в італійській *disinganno* і в португальській *desengano*. Англійське слово *disillusion* і німецьке *Enttäuschung* (ж. р.) передають два значення, між якими коливається відмінності визначення *desengaño*, а саме, з одного боку, знання, «прозоріння» чи «звільнення від ілюзій», себто усвідомлення помилки, омани, а з другого – розчарування, жаль з приводу нездійсненого сподівання або очікування.

Слово *desengaño* набуло свого блиску в XVI і XVII ст. В авантюрній і містичній літературі від 1492 року, коли євреїв було поставлено перед вибором: покинути Іспанію чи прийняти католицизм, про *desengaño* почали писати «новохристияни», діти навернених на християнство євреїв. Це був спосіб відображення переходів і відкриттів у ворожому суспільстві, яке зачиняло перед ними всі двері. Сервантес створив Дона Кіхота саме в цьому поколінні. Трохи згодом, у середині XVII ст., коли Товариство Ісуса закріпило свій триумф в Іспанії, зводячи бастион Контрреформації, езуїт Бальтазар Граціан відповів на цей досвід *desengaño* за допомогою стратегії інсценування та звеличення позірності як єдиної реальності. Сьогодні *desengaño* зберігає давню пишноту і має ще кілька значень.

I. ГОЛОВНЕ ЗНАЧЕННЯ: ЗНАННЯ, ЩО ПОЗБАВЛЯЄ ІЛЮЗІЙ, РОЗЧАРУВАННЯ, ОБЛУДА

(1) Перше з поточних значень *desengaño* – це знання істини, яка дає змогу звільнитися від омани чи помилки. Сезар Уден, перший перекладач «Дона Кіхота», у своєму творі «Скарб двох мов – іспанської та французької» (Oudin, *Tesoro de las dos lenguas española y francesa*, 1-е видання 1607 р.) перекладає слово *desengañar* як «виводити з омани, з'ясувати комусь помилку, розкрити комусь очі». Для Себастьяна Коваррубіаса *desengañar* означає також: *Hablar claro, porque no conciban una cosa por otra* «Говорити виразно, щоб одне не сприйняли як зовсім інше» (Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1611 р.). Приклад, наведений Коваррубіасом, підтверджує думку, що сама істина здатна вивести нас з омани (*La misma verdad nos desengaña*). Відтак у *desengaño* відкривається своєрідний процес із двох етапів – спочатку об'явлення нової істини, себто момент справжнього осяння. Далі завдяки набутому знанню відбувається повільніший рух звільнення від помилки (*conocimiento de la verdad con que se sale del engaño en que se estaba*), як у латинському вислові *ab errore deductus* (*Diccionario de Autoridades*, 1732). Відтак слово *desengaño* становить різновид знання з практичним результатом: ідеться не про абстрактну істину, а про реальну, яка провадить до зміни.

(2) Ця зміна становить друге значення терміна, визначеного у *Diccionario de Autoridades* як «результат цього <нового> знання в душі (*efecto de ese conocimiento en el animo*)». Словник пропонує розрізнення між нейтральним і чітко негативним значеннями: останнє зберігається за множиною *desengaño* та відповідає «уроком гіркого досвіду». Мануель Секо (Seco, *Diccionario del español actual*, 1999) здійснює синтез цих двох напрямів думки, визначаючи *desengaño* як негативний вираз гіркого досвіду того, хто виявляє, що людина або річ не відповідає очікуванням. Він наводить декілька прикладів із сучасної літератури, зокрема, з «Іспанця» (*El español*) Діаса-Плахи. Він пише: «статевий акт несе в собі покарання, як у випадку насильницької смерті Калікста й Мелібеї, або просто *desengaño*, що приходить після втіхи (*el desengano que sigue al goce*)». У Кальво-Сотело в *Resentido: Lo normal es que quienes sufren ese desengaño terrible se hagan resentidos* «Зазвичай ті, хто відчуває це жахливе *desengaño*, сповнюються обуренням (гнівом)» (почуваються ображеними, стають злопам'ятними). Делібес в «Емігранті» (*Emigrante*) пише: *La chavala se ha llevado un desengaño de órdago, por más que ella diga misa* «Дівчинка відчувала страшенне *desengaño*, навіть якщо вдавала протилежне» – дослівно «навіть якщо читала молитви». У просторічній іспанській *dire la messe* означає те, у що ніхто не вірить, хоч би яким урочистим воно видавалось. Наведені цитати пов'язані з контекстом, в якому розвинулися різні

значення *desengaño* від класичної доби до наших днів, коли цей термін наблизився до значення розчарування чи невдачі. Йдеться передусім про любовну невдачу, яка може заслуговувати на покарання, особливо якщо було задоволення (*goce*). В останній цитаті народна мова дозволяє побачити, наскільки *desengaño* сьогодні ще зберігає таємні зв'язки з горизонтом релігійної думки про брак, втрату.

(3) Третє значення *desengaño* є слова або сууження, якими ми дорікаємо комусь за помилку. Це значення здебільшого передається в переносній і розмовній формі похідних слів – прислівника та прикметника: *desengañadamente* (*malamente, con desalino y poco acierto* «погано, неохайно і не дуже влучно») та *desengañado* (*despreciable y malo* «мерзенний і поганий»). Розчарування ставиться тут у провину неадаптованості чи кепськості розчарованого; він зробив не подумавши, інакше кажучи – погано: «Коли вважають, що хтось зробив щось погано, кажуть – вчинив це *desengañadamente*» (*Cuando se pondera que alguno ha ejecutado mal alguna cosa, se dice bien desengañadamente lo ha hecho*). У цьому значенні *desengañado* відповідає латинському *perversus* «поганий» (*Diccionario de Autoridades*). Прикметник може іноді надавати такого значення іменникові. Наприклад, у *Diccionario de Autoridades* об'єкт розчарування в контексті гріха набуває жахливого та страхітливого вигляду. Слово *desengaño* описує жахливий об'єкт, джерело цього почуття: *Vida de San Borja: Vióse en su mismo original la cara del desengaño, tan terrible, que bastaba a introducir susto hasta en los mármoles del templo* «Життя св. Борха: Побачив у собі самому обличчя *desengaño*, настільки жахливе, що від нього затремтів би з переляку навіть мармур храму». Франсиско де Кеведо дещо надто сатирично, але й суворо трансформував значення *desengaño* як відмову від жодних ілюзій і спокус. Воно стало істиною – істиною книжною, яка протистоїть брехні живих, істиною, яка долає безмістивність позірності, але водночас і марноту задоволення та існування:

Pareciéndome que los muertos pocas veces se burlan, y que gente sin pretensión y desengañada más atienden a enseñar que a entretener.

Видається мені, що мертві нечасто глузують, а люди без претензій і розчаровані (*desengañada*) більше схильні навчати, ніж розважати.

Francisco de Quevedo, *Visita de los chistes*, цит. за: R.J. Cuervo, *Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana*.

II. АВАНТЮРНЕ НЕХТУВАННЯ ЗАКОНОМ І МІСТИЧНА МУДРІСТЬ

Хосе Луїс Алонсо Ернандес (Alonso Hernandez, *Léxico del marginalismo del siglo de Oro*, 1977) відзначає, що прикметник *desengañado*, створюючи іменник, набуває значення «пройдисвіт, шахрай, крутий». *Desengañado* – це лукавий персонаж, пройдисвіт, злодій, обізнаний у всіх можливих об'ядах (*engaño*). *Tornó a beber y a convidar a otros tan desengañados como él* «Він починає пити і запрошувати всіх настільки ж *desengañados*, як і він» (M. de Obregón).

♦ Див. вставку 1.

На відміну від релігійного значення *desengaño*, пов'язаного з гріхом і вадою, себто із різновидом порушення закону, знання зла в авантюрному романі ототожнюється з нехтуванням закону, близьким до певної легковажності, не важливо – справжньої чи фальшивої, а іноді також до надзвичайного гніву, як у Матео Алемана. Його бунт походить, безперечно, з досвіду голоду, злиднів, але передусім із пекучої образи через пиху багатів, себто «старохристиян».

Однак у Золоту добу, а іноді ще й сьогодні, прикметник *desengañado* означає також протилежність *pícaro* «шахрая» і постає як синонім мудреця. Так називають також людину, яка, усунувшись від галасу і справ цього світу, живе зосереджено й відсторонено, не претендуючи на щось інше, ніж життя у тиші, подалі від суду суспільства, непримиренного до несхожих. Рядки з поеми Луїса де Леона:

*Dichoso el que jamás ni ley ni fuero,
Ni el alto tribunal de las ciudades;
Ni conocio del mundo el trato fiero.*

1

«Pícaro»

Це слово невизначеного походження спочатку означало «шахрай, пройдисвіт, негідник», що не має ані сорому в значенні цнотливості (*vergüenza*), ані честі (*honra*), найбільш християнської з національних цінностей у театрі Лопе де Вега – «офіційного» актора іспанської Золотої доби XVI і XVII ст. Тож *pícaro* має насамперед публіцистичний, лукавий характер (*descarado*) та є людиною поза законом. У деяких джерелах, зокрема, у «Ласарільйо з Тормеса» (*Lazarillo de Tormés*), це хитрий, іноді підступний персонаж, але наділений справжнім самоусвідомленням, розумінням меж світу, особливо тих, які відділяють його світ від світу правителів, а також від світу власної суб'єктивності. Попри парадокс, який виникає у цій спорідненості, *pícaro* можна вважати далеким нащадком містиків. Адже *pícaros* і містиків єднає глибоке й подеколи трагічне усвідомлення, як у Матео Алемана, законів соціальної влади та «фальшивості» всіх світових правд, які Тереза Авільська з якнайбільш «шахрайською» (*picaresque*) зневагою назвала «владдою мотлоху» (*autoridades postizas*). Натомість Гусман де Альфараче Матео Алемана насміявся дорікати Богові та його творінню, яке він вважав козасальною невдачею. Містична відмова від світу як він є, у *pícaros* стає відмовою від будь-якої трансценденції.

Щасливий, хто ніколи ані закону, ані права,
Ані високого суду в містах,
Ані бруталності світу не пізнав.

Luis de León, *En una Esperanza que salió vaga*.

Луїс Леон, чернець-августиніанець, витончений знавець греки і давньоєврейської, професор Саламанського університету та один із найбільших поетів свого часу, також насмілювався кинути виклики законам (йдеться про інквізиторські заборони перекладати Біблію кастильською). Він дарує найгарнішу ліричну версію Пісні пісень кармелітці. Його поеми зберігають проникливу силу та вишуканість, яка приєднується, попри повну відмінність манери, до сумбурного й громового бунту Матео Алемана. У Словнику кастильської мови *Diccionario de Autoridades* показано, що, хоча й не називаючи прямо, прикметник *desengañado* означає саме «новохристиян», наприклад, Матео Алемана, Луїса де Леона чи Терезу Авільську, яка не припиняла повторювати черницям, що справжня істина перебуває у творах і не залежить від народження: *Los desengañados dicen, que la nobleza no se adquiere naciendo, sino obrando* «*Desengañados* кажуть, що шляхетність набувається не при народженні, а через творчість».

Видається, що деякі слова класичної кастильської мови, такі як *desengaño*, сформувалися у грі потужних і майже надмірних протилежностей, у граничній напрузі між дозволеним і забороненим соціальними та релігійними приписами, а інколи також у хистких околицях їхніх меж. Історик Америкі Кастро, вигнаний з Іспанії після громадянської війни, улюблений співрозмовник Марселя Батайона, «один із метрів сервантизму», як назвав його Жан Кассу 1934 року у передмові до «Дона Кіхота» в «Плеяді» (*Pléiade*), наполегливо нагадував про спільне походження всієї духовної й містичної літератури XV і XVI ст., зокрема, авантюрних романів, «Целестини» та передусім «Дона Кіхота». Адже ця література, що сполучає християнську надію, забарвлену еразміанством, та авантюрне *desengaño*, була народжена й розвинута саме дітьми перших євреїв-вихрестів, які стали християнами з «психічно примежованими» життями. В авантюрному романі за висміюванням, провокацією, постійною грою із законом часто ховається, як, наприклад, в [анонімній повісті] «Ласарільйо з Тормеса» (*Lazarillo de Tormés*), відстороненість, але також відверте прийняття, що межує з підкоренням. Ласаро, який став наприкінці роману респектабельним чоловіком, найфілософічнішим у світі чином погоджується на те, що його дружина, служниця архієпископа, залишається коханкою останнього. Адже його світ є надто вузьким, на противагу світові Сервантеса, аби дати волю мрії вільного кохання чи навіть ностальгії за внутрішнім усесвітом, яким, утім, нехтують шахраї (*pícaros*), вважаючи його непотрібним. Бувало часом також, що розрив між бажанням і реальністю перетворювався на безмежний бунт, як у Гусмана

де Альфараче [персонаж однойменного роману Матео Алемана]. У цих антигероїв *desengaño* стає водночас і підкоренням, і постійним порушенням, що обертається марнотю, але знаходить рятівний вихід у писанні.

Натомість у містичній літературі це *desengaño* супроводжується втечею у глибини суб'єктивності та внутрішнього життя до створення наново через молитву та писання іншого незримого, більш справжнього світу Обителів, таємних і непорушних – замку душі, «цілком із напрочуд чистого діаманта й кристала», за словами Терези Авільської. Вона сама також є великою *desengañada*, але жінкою *desengañada*, яку ніколи не полишала жага:

Dejánla <el alma>no solamente desengañada de lo que la falsa imaginación le ofrecía, sino tan ansiosa del bien, que vuela luego a él con deseo que hierve.

<Душа> не лише розчарована (*desengañada*) тим, що дає їй фальшива уява, вона настільки тужить за добром, що летить до нього на крилах палкої жаги.

León, *dedic.*, *Obras. Sta. Teresa*, цит. за: Cuervo, *Diccionario de construction y regimen de la lengua castellana*.

III. «DESENGAÑO» І ЖАГА ЖИТТЯ У «ДОНІ КІХОТІ»

Америкі Кастро був чи не першим серед тих, хто наголосив зв'язок між еротизмом містичних текстів і пасторальною літературою Ренесансу, представленою романом Сервантеса. У *Доні Кіхоті* (I-14) хвала *desengaño* з'являється саме щодо жінки. Пастушка Марсела, обравши «самотність села, аби мати можливість жити вільно», відкидає всю провину за самогубство свого залицяльника. Від надії, що загострює бажання, Марсела завжди захищається, маючи на противагу *desengaño*, яке нищить оману. За її словами, таким *desengaño* стає усвідомлення абсолютної свободи об'єкта жаги, тобто визнання і прийняття його незалежності: *a los que he enamorado con la vista he desengañado con las palabras* «тих, кого я закохала поглядом, я розчарувала (*desengañado*) словами». Трагічне знання залицяльників Марсели, засліплених її красою та власною жагою, неприйнятне знання, перед яким Грізостомо віддав перевагу смерті, знання, яке гарна пастушка захищає аж до кінця, відмовляючись розкривати істину своєї жаги – це гірка відсутність взаємності між жінками і чоловіками; інакше кажучи, *desengaño* і зневага: *que los desengaños no se han de tomar en cuenta de desdenes* «*desengaños* не мусять зважати на зневагу».

Так само, як і для Марсели, жага життя мандрівного лицаря та його джури Санчо буде тим сильнішою, чим далі зайде *desengaño*. Побувши правителем уявного острова Баратарія, Санчо був змушений визнати, що мрія про владу є лише відсутністю свободи, та зазнав *desengaño*, оскільки не мав що любити. Це враження подібне радше до

дуже сильної впевненості у відчутті себе живим. У своїх злиднях Санчо відчуває своє існування: *Desnudo pasó, desnudo me hallo, ni pierdo ni gano* «Я народився голим і голим є, я ані втрачаю, ані здобуваю» (II-57). Ця книга, в якій «Іспанія досі милається собою» (Жан Кассу, вступ до «Дона Кіхота» видання «Плєяди»), залишається твором потомка євреїв-вихрестів, якому Філіп II двічі відмовив, відхиливши його листи, в яких той благав відіслати його до Індії. Права має лише той, хто може довести свою «християнську кров». Сервантес, так само як і більшість містиків та авторів авантюрної літератури, винайшов інші орієнтири, відмінні від орієнтирів соціальної влади та Церкви, що свідчить про brutальне зіткнення між мрією та реальністю. Дон Кіхот помер, але невідомо, чи він помер «від меланхолії (*melancolía*), від того, що був переможений, чи радше з волі небес» (II-74). Проте Сервантес, попри публікацію фальшивого Дона Кіхота Авельянеди, до кінця писав власного Кіхота. Термін *desengaño* з'являється 357 разів у двох частинах роману. *Desengaño* немовби стало носієм надзвичайної рушійної сили життя – у присвяті до *Персилеса*, написаній за кілька днів перед смертю [ідеється про останній роман Сервантеса «Персилес і Сігізмунда», який він завершив за три дні до смерті], Сервантес визнає, що жити можна лише цією жагою:

Ayer me dieron la extremaunción y hoy escribo ésta; el tiempo es breve, las ansias crecen, las esperanzas menguan y, con todo esto, llevo la vida sobre el deseo que tengo de vivir.

Вчора я сповідався і причастився, а сьогодні пишу ці рядки. Часу мало, ростуть тривоги, тануть надії, і незважаючи на це я продовжую жити, тому що маю жагу життя.

Слово *desengaño* набуває в «Доні Кіхоті» нового блиску, який лежить поза добром і злом, оскільки моральні догми та категорії відступають перед твором, що не прагне ані довести, ані переконати, а відає перевагу чистому мистецтву життя. Адже винятковою й основоположною рисою цього мистецтва є відсутність будь-якого бажання звертатися за розв'язками до релігії. Залишаються вигадка, мрії, ностальгія, туга, задоволення і передусім велика потреба справжнього життя у згоді із самим собою: *la verdad adalgaza y no quiebra* «істина гнеться, але не ламається» (Дон Кіхот, II-10).

У романі життя, протікаючи далеко від двору і великих міст, складається із задоволення простими речами – Санчо і Дон Кіхот, самі чи у товаристві, часто влаштувують дорогою найсмачніші сніданки на траві, на смертну задрість усім королям, – але також і найфантастичнішими та найнереальнішими речами, згадаймо сон, подібний до платонівського міфу, про грот Монтесінос (II-22-23). Понад те, життя складається з живих слів, таких живих, як і саме життя. Слова, прочитані у книгах

про лицарів, слова, написані автором Міґелем де Сервантесом та Сидом Ахметом Бененгелі, арабським оповідачем другої частини [вигаданий Сервантесом фіктивний мавританський автор], слова, перекладені християнином для читача, а також промовлені слова, досить часто підкріплені свідченнями численних персонажів, які зникають і змінюються в плінні розповіді. Усі ці слова служать для вираження глибокої спільності з подіями життя, включно з найсумнішими, найекстравагантнішими, найшаленішими. Відтак *desengaño*, замість того, щоб набрати форми гіркоти чи втечі, стало чистою співучастю, смутною чи веселою, залежно від збігу обставин, в авантюрі життя. Немовби всі слова життя та літератури існували лише для надання щонайгарнішої форми досвіді *desengaño*, який передусім коріниться в проміжку між жагою та реальністю. Саме з цього досвіду народжується вигадка, яка для Дона Кіхота і Санчо є також диханням. Саме завдяки цьому досвіді жага, за неможливості дістати свого об'єкта, після довгих мандрів досягає зустрічі із самою собою (II-72).

IV. ГРАСІАН І СТРАТЕГІЯ «DESENGAÑO»

Цикл *desengaño* дістав завершення наприкінці доби бароко в Іспанії у католицькій і триумфальній, майже офіційній, формі завдяки єзуїтові Балтасару Грасіану, який відповів на *desengaño* за допомогою стратегії інсценізації, маніпуляції та звеличення позірності як єдиної реальності. Із Грасіаном, майже на цілковиту протизагу авантюрному й містичному *desengaño*, ми опиняємося набагато ближче до іншої форми розчарування, яка виявляє абсолютну придворну двоїстість: гірка легкість авантюрного *desengaño*, містична відвага, що творить внутрішній світ у відповідь на *desengaño*, породжене світом як він є, тепер стає набагато важчою конструкцією декору, в якій відмінність між буттям і позірністю, що раптово з'являється, як осаяння, аби згаснути для ідеї, що буття полягає саме в позірності – й у послухові законам двору: *Váron desengañado, cristiano sabio. Cortesano filósofo: mas no parecerlo; menos afectarlo* «Людина без ілюзії (*desengañado*), мудрий християнин, придворний філософ: бути, але не здаватися, ще менше вдавати» (Gracian, *Oráculo manual y arte de prudencia*, § 100).

Бунтівник (на свій химерний копил), Грасіан півжиття провів у напружених стосунках зі своїм власним Товариством [себто з орденом єзуїтів]. Нехтуючи заборонами, він навіть видавав книги власним коштом, зокрема, останні частини «Критикона» (*Criticón*) 1653 і 1657 рр., опубліковані без жодного дозволу, анітрохи цього не приховуючи, щоб пізніше повернутися, неначе схаменувшись, до лона церкви, якого він цілковито ніколи не покидав. У цього «християнського» наступника Макіавеллі, раннього послідовника Гобса, захисника впливу, що його надають секрети та потайність, впевненого в доконечності маніпулювання заради виживання, амбітного знавця со-

ціальних пристрастей, які він насмілювався прилюдно виставляти, *desengaño* перетворюється на зброю, бомбу, справжній динаміт, призначений ловити в пастку наївних і нерозсудливих. Знаряддя війни стає невидимим і великою мірою обертається проти нього самого наприкінці його життя, коли він проголошує послух законові роздвоєння життя, який Паскаль вважав «єзуїтським», і перетворив початкове розчарування на доконечність постійного підрахунку, невпинної казуїстики, з метою уникнення загрози смерті, що чигає щокроку:

Потайливість є ознакою здібності: серце без таємниці – наче відкритий лист. Там, де є основа, можуть триматися глибокі таємниці: там є широкі простори та потайні місця, щоб зберегти великі задуми. Потайливість походить від великого самовладання, і досягти її – це справжній триумф. Ми сплачуємо данину кожному, перед ким розкриваємо себе. Спасіння мудрості полягає у внутрішній стриманості. Небезпека для потайливого криється у розпитуванні з боку інших людей: вони намагаються зламати суперечкою, кидають списи, аби змусити пильного відступити до ще більшої потаємності. Що треба робити, про те не треба говорити, і про що треба говорити, того не слід робити.

Baltasar Gracian, *Oráculo manual; Manuel de poche*, § 179.

Слово *desengaño* знову з'явиться у період романтизму, на цей раз для характеристики, в душі переживань всієї тодішньої Європи, розчарувань і страждань кохання, політики та історії. Проте на початках прихована складність *desengaño* була оприявлена саме завдяки тим, хто «виводив з омани», «розчарованим» вигнанцям із ворожого суспільства, які часто – перебуваючи у граничній маргіальності, іноді у в'язниці, як Луїс де Леон чи Сервантес, або ж, як Балтасар Грасіан, в осерді найпотужнішої інституції іспанської Контрреформації, проти якої він лишався самотнім відступником, – винаходили інші всесвіти й торували перетворення його за допомогою письма.

Мерседес АЛЬСНДЕСАЛАСАР

Переклад Катерини Новікової
За редакції Андрія Васильченка

БІБЛІОГРАФІЯ

ALEMÁN Mateo, *Le Gueux ou la Vie de Guzmán d'Alfarache, guette-chemin de vie humaine* [1599–1604], 1re partie, trad. fr. M. Molho; 2e partie, trad. fr. J.-F. Reille, in *Les Romans picaresques espagnols*, Gallimard, «La Pléiade», 1968.

ANONYME, *La Vie de Lazarillo de Tormés* [1553], éd. bilingue, prés. M. Bataillon, trad. fr. et bibl. B. Sesé, Garnier-Flammarion, 1994.

BARUZI Jean, *Luis de León, interprète du Livre de Job*, PUF, 1966.

CASTRO Américo, *Cervantes y los casticismos españoles* [1966], Alianza Editorial, Madrid, 1974.

– *Hacia Cervantes* [1957], Taurus, Madrid, 1967.

– *El pensamiento de Cervantes* [1925], Editorial Noguer, Barcelone, 1972.

– *De la Edad conflictiva* [1961], Taurus, Madrid, 1976.

– *Teresa la Santa y otros ensayos* [1929], Alianza Editorial, Madrid, 1971.

CERVANTÈS Miguel de, *L'Ingénieux Hidalgo Don Quichotte de la Manche* [1re partie 1605, 2e partie 1615], trad. fr. C. Oudin et F. Rosset, revu, corr. et annot. J. Cassou, Gallimard, «La Pléiade», Paris, 1934; trad. fr. A. Schulman, Seuil, 1997.

CRIADO DEL VAL Manuel, «Santa Teresa de Jesús en la gran polémica española: mística frente a picaresca», *Revista de espiritualidad*, 22, 1963, p. 377–384.

GRACIÁN Baltasar, *Oráculo manual y arte de prudencia* [1647], URL = [http://es.wikisource.org/wiki/Oráculo manual y arte de prudencia](http://es.wikisource.org/wiki/Oráculo_manual_y_arte_de_prudencia); trad. fr. *Manuel de poche d'hier pour hommes politiques d'aujourd'hui et quelques autres*, trad., introd. et notes B. Pelegrin, Editions libres Hallier, 1978.

PELEGRÍN Benito, *Éthique et Esthétique du baroque, l'espace jésuitique de Baltasar Gracian*, Arles, Actes Sud, 1985.

ROJAS Fernando de, *La Célestine, tragicomédie de Calixte et Mélibée* [1507], prés. J. Canavaggio, trad. fr. et notes P. Heugas, in *Théâtre espagnol du XVIe siècle*, Gallimard, «La Pléiade», 1983.

ROSALES Luis, *El sentimiento del desengaño en la poesía barroca*, Madrid, Ediciones de cultura hispánica, 1966.

ROSSET Clément, *Le Choix des mots*, Appendice II, L'Espagne des apparences, Minuit, 1995.

THÉRÈSE D'AVILA, *Oeuvres* [1588], trad. fr. Mere Marie du Saint-Sacrement, éd. établie, rév. et annot. par les Carmélites de Clamart et Bernard Sesé, Cerf, 1995, 2 vol.

WARDROPPER Bruce W., *Historia y crítica de la literatura española*, al cuidado de F. Rico, *Siglos de Oro: Barroco*, Barcelone, Editorial Critica, Grijalbo, 1983.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

ALONSO HERNÁNDEZ José Luis, *Léxico del marginalismo del Siglo de Oro*, Université de Salamanca, 1977.

COROMINAS Joan et PASCUAL José A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, 6 vol., Madrid, Gredos, 1961, nouv. éd., 1984-1991.

COVARRUBIAS Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611], éd. M. de Riquer, Barcelone, Alta Fulla, 1998.

CUERVO Rufino J., *Diccionario de construcción y regimen de la lengua castellana* [1886], Santafé de

Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1994.

UDIN César, *Tesoro de las dos lenguas española y francesa*, Paris, 1607, Lyon, 1675, repr. en fac-similé Paris, Ediciones Hispano-Americanas, 1968.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, 1726, repr. en fac-similé, 3 vol., Madrid, Gredos, 1990.

– *Diccionario de la lengua española*, 2 vol., Madrid, Espasa-Calpe, 21e éd., 1992.

SECO Manuel, ANDRÉS Olimpia et RAMOS Gabino, *Diccionario del español actual*, Madrid, Aguilar lexicografía, 1999.

SESÉ Bernard et ZUILI Marc, *Vocabulaire de la langue espagnole classique (XVIe et XVIIe siècles)* sous la direction de B. Barbord, Nathan Université, 1997.

DOR рум. – укр. туга, болісне бажання, страждання; задоволення від болю

лат.	<i>dolus</i>
англ.	<i>spleen</i>
ісп.	<i>duelo</i>
іт.	<i>duolo</i>
нім.	<i>Sehnsucht</i>
порт.	<i>saudade</i>
фр.	<i>désir douloureux, deuil, tristesse, nostalgie; dol</i> (старофр.)

► **NOSTALGIE**, та **ACEDIA**, **DASEIN**, **MA-LAISE**, **МЕЛАНХОЛІЯ**, **ПАТОС**, **ЗАДОВОЛЕННЯ**, **SAUDADE**, **SEHNSUCHT**, **SPLEEN**, **WUNSCH**

Румунське слово *dor*, так само як і *spleen*, *acedia* чи *saudade*, належить до сузір'я відтінків душевного неспокою (*malaise*), і передає відтінок смислу, який стосується спрямованості на об'єкт чи істоту. Цей ліричний вираз відчуття скінченності на межі фольклорної метафізики та філософської рефлексії сприймається як специфічно румунський. У французькій мові немає його точного відповідника, але за смыслом він наближається до [значення] «болісне бажання, скорбота, сум, меланхолія, ностальгія, томління, вагання душі, афективний стан еротичного бажання, внутрішня тривога». Це поняття пов'язане в каталонській, провансальській та старофранцузькій мовах з *dol* (звідки в останній зі згаданих мов з'явилась форма *dolent*: *завдавати dol*, *терпіти dol*). Румунське *dor* походить з *dolus*, іменника, який у народній латинській мові позначає біль, страждання, скорботу (що своєю чергою, як і французьке *deuil*, іспанське *duelo*, чи італійське *duolo*, походить від *doleo* класичної латини). Саме з цього латинського кореня *dolus*

у румунській мові беруть початок дві семантичні та вербальні гілки: *a dori* (ім. *dorință*), що означає «бажати»; *a durea* (ім. *durere*), – «погано почуватися», «відчувати фізичний біль».

I. АСИМПТОТИЧНИЙ ДОСВІД «DOR»

Термін *dor* розташований в осерді сузір'я значень, що стосуються досвіду специфічного болю: того, який ми відчуваємо внаслідок нестачі (дорогої істоти чи місця) та глибинного прагнення індивіда (бажання того, що він вважає своїм глибинним сповненням, наприклад, повернення втраченого родича чи друга, повернення на батьківщину тощо). Цей досвід може являти собою фізичні симптоми та передаватися видимими знаками (наприклад, скорботним виразом обличчя чи жалобним убранням), але відчутий біль та почуття все ж не мають фізичної природи. *Dor*, потяг душі, не є виразом неясного відчуття, оскільки завжди стосується об'єкта, навіть якщо він не щоразу піддається ідентифікації чи визначенню, і ніколи не виражає стану пасивності, покірності, замкнутості в собі чи примирення з долею (як у випадку з португальським *saudade*, яке вказує на прийняття самотності з покорюю). Навпаки, воно позначає спрямованість на щось, мобілізацію істоти, яка активно прагне досягти об'єкта, якого бракує, чи віднайти його. Фрустрація, відчута як біль, поступається місцем пошуку відновлення (як грецьке *vóbtos*), шуканнями, що невпинно підсичуються самими собою.

Найближчим до *dor* є німецький термін *Sehnsucht*. В обох випадках біль є наслідком нестачі чогось та виражається як поривання, нетерпіння, прагнення, внутрішня потреба, палке бажання заповнити цю нестачу чи брак ідеальної сутності. Означаючи, крім того, ще й прагнення чи томління, спрямоване на більш-менш окреслений, але й більш-менш невагомий об'єкт, *dor* передбачає неможливість досягти такого об'єкта в цьому житті. Спрямованість тут є позитивною, а от бажання лишається незадоволеним, сповнення – неможливим. Геометричною фігурою, яка найкраще ілюструє цю спрямованість, могла б бути асимптота. Тож *dor* містить у собі багате, підчас гостре, відчуття незавершеності, враження нескінченності бажання та болісний досвід неможливості досягнення повноти. Як ліричний вираз метафізичного відчуття буття, в повсякденній мові *dor* становить первинне свідчення буття як такого, тобто скінченного буття, що прагне вийти за свої межі.

II. «DOR» У РУМУНСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ

Поняття *dor* є надзвичайно поширеним у народній поезії та фігурує в численних ідіоматичних виразах, таких як *dor de ducă* (бажання поїхати невідомо куди, – простіше кажучи, пуститися в мандри [іти куди очі поведуть]), *în dorul lelii* (здійснювати щось без точної мети та неохоче). Будучи лексикалізованим і маючи безліч інваріантів та зменшу-

вальних форм (*doruleț, doruț* і т.д.), *dor* насправді є терміном неісторичним і теоретично розробленим переважно в галузі літературознавства. Напевно саме частота його вживання, популярність і належність до майже неперекладної та неосяжної в множинності своїх нюансів фольклорної метафізики вплинули на філософську рефлексію. Тож ми знаходимо у близьких до думки Гайдеггера поета і філософа Лучана Блага та філософа Константина Нойки розвиток учення про *dor* як поняття, що є виразом основи самосвідомості та характеристикою специфічно румунської форми метафізичних досліджень.

Блага визначає філософський зміст *dor* виходячи з персоніфікації, якої зазнає цей термін у народній поезії та румунському фольклорі. Він називає подібну персоніфікацію водночас первинною та тонкою «іпостассю» – терміном, який він запозичив з неоплатонізму та теології перших християнських соборів. Це спонукає його визначити *dor* як імперсональну, майже зловісну та нездоланну силу, яка, ледь заволодівши душею, підкорює її та стає – оволодівши водночас і тілом – чимось на кшталт космічної недуги, другої природи чи матеріального та духовного *alter ego* індивіда. *Dor* як іпостась стає еквівалентом існування як нереалізованості буття та репрезентує поклик здалеку, прагнення досягнути горизонт і здійснити поступове розчинення буття в чомусь невизначеному та невизначеному.

Для Нойки, що переймався розбудовою румунської філософії мови на основі певних термінів і специфічних виразів, *dor* має значення майже ключового слова, а всі філософські пошуки в цій мові мають починатися із «введення в *dor*». І справді, термін презентує прототип синтезу протилежностей, що не поєднуються одна з одною; це щось на кшталт органічного синтезу, в якому не вирізняються окремі частини. Так, у *dor* біль зустрічається із задоволенням, а задоволення народжується без усвідомлення болю. Саме тому перекладом *dor* мав би бути вираз «задоволення від болю», так само як перекладом німецького *Sehnsucht* було б, згідно з тлумаченням Нойки, «пошук невавимого». Якщо кожне слово бере біль на себе – біль від неможливості нічого сказати без невимовного залишку, біль від того, що жодне слово не є правдивим мовленням, – то *dor* з його спрямованістю в нескінченність належить до спільних архаїчних глибин, звідки думка одного разу запозичила свої виражальні засоби та сенси буття.

Анка ВАСИЛУ

Переклад Ірини Листопад
За редакції Катерини Новікової

БІБЛІОГРАФІЯ

- BLAGA Lucian, *Spațiul mioritic* (1936), București, Minerva, 1985, cap. «Despre *dor*», p. 289–294.
BUCUR Marin, *Lucian Blaga, dor și eternitate*, București, Albatros, 1971.

NOICA Constantin, *Creăție și frumos în rostirea românească*, București, Eminescu, 1973, cap. «Introducere la *dor*», p. 13–17.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

CIHAC Alexande de, *Dictionnaire d'étymologie daco-romane, éléments latins*, Francfort, Saint-Goar, 1870.

CIORANESCU Alexandre, *Diccionario Etimologico Romano*, Biblioteca Filologica Universidad de La Laguna, 1958–1961.

Dicționar explicativ al limbii române, Bucurest, Ed. Academiei, 1975.

SAINEANU Lazăr, *Dicționar universal al limbii române* [1-е вид. 1896], Craiova, Scrisul Românesc, 1926.

SAUDADE [порт.] – укр. туга, прагнення, ностальгія

лат.	<i>desiderium</i>
ісп.	<i>soledad</i>
катаал.	<i>anyoransa</i>
нім.	<i>Sehnsucht</i>
фр.	<i>nostalgie</i>

► MALAISE, NOSTALGIE, et ACEDIA, ЛЮБИТИ, DASEIN, DESENGAÑO, DOR, ERLEBEN, INTENTION, МЕЛАНХОЛІЯ, ПОРТУГАЛЬСКА МОВА, SEHNSUCHT, SPLEEN

Термін *saudade* становить ключове почуття португальської душі. Походить від латинського слова *solitatus* (самотні) у множині, але його словотвір сформувався під впливом значення та дзвінкості латинського *saluus* (здоровий, цілий). Це довга традиція, від витоків португальської мови, «любовних пісень» XIII ст., багаторазово досліджувана в літературі та філософії, дуже своєрідне відчуття народу, завжди зверненого ген за атлантичний горизонт. Зачерпнуте зі справжнього страждання душі, у філософських міркуваннях *saudade* стає досвідом становища людини, особливо придатним для вираження ставлення до тимчасовості, скінченності та безкінечності.

I. «ЗАСАДНИЧИЙ ВИРАЗ»

Справді, в кожній мові є розпорошені засадничі вирази, слова, які приховують і водночас розкривають великий і таємничий понадіндивідуальний і понадчасовий досвід (...). Неперекладне слово *saudade* галісійсько-португальського походження (...) саме становить один із цих засадничих виразів, на які посилався Гете (...). Почавши від первісного життєвого досвіду *soledade* чи *soidade*, <португальський>

народ досягає переживання *saudade*. Самотність відкривається в ньому як потенційно здолання через любов. З іншого боку, теперішнє проявляється в ньому як вічність, пов'язана з минулим через пам'ять, а з майбутнім через бажання.

A. Quadros, *A idéia de Portugal na literatura portuguesa dos últimos 100 anos*, p. 97–98 [пер. з фр.]

Слово *saudade* походить від згадки, що прагне відновити теперішнє через минуле, у душі, сповненої любов'ю і стисненій межами свого стану. Стисле визначення *saudade* надав Дуарте Нунеш де Леан у трактаті «Витоки португальської мови» (*O'Origem da língua portuguesa*): «Згадка про щось разом із прагненням цього самого» (*Botelho et Braz Teixeira, Filosofia da saudade*, p. 18). Це почуття, наділене структурною двозначністю, лежить на перехресті двох емоцій, які виражають відсутність: згадку про коханого, якого вже немає, та прагнення щастя, якого бракує. Втіха та туга – саме з них народжується меланхолійний стан, стан недоречності, що прагне подолати скінченність миті й помилку відстані. «Це зло, яке ми любимо, та добро, від якого страждаємо (...)» (D. Francisco Manoel de Melo, *Epanáforas de vária história portuguesa*, III. «Epanáfora amorosa», Lisboa, 1660).

Проте *saudade* – не стільки складне прагнення поза всілякі межі, до віддаленого об'єкта любові, скільки ніжна недуга тіла, здоланого духом, сам тілесний екстаз. Звідти походить розмовний вираз «вмирати від *saudades*», а також сповнена ніжності пісня Тома Жобіма *Samba do avião* [Самба з літака]: «Моя душа співає/ я бачу Гіу джі Жанейру/ я помираю від *saudade*». Пісня передає хвилювання від повернення, в якому переплітається туга і щастя, що випереджають хвилю прибуття. Відтак зазнавати *saudade* – це не лише бути коханим на відстані, а отже, відчувати меланхолію та самотність. Це також означає відчувати зустріч, відчувати, наче весь накопичений біль звільнюється через катарсис у моменті екстазу, миті спасіння. Це може пояснити той особливий шлях, яким латинські слова *solitas/solitates* були запозичені португальською мовою.

II. ЕТИМОЛОГІЯ, МІФ ТА ІСТОРІЯ

У своїй архаїчній версії термін *soidade* зустрічається в «любовних піснях» трубадурів XIII ст., перших текстах португальської літератури. Передусім це ремствування жінок, які оплакують відсутність коханих, що вирушили на війну, хрестові походи чи заморські відкриття та завоювання. Португальське *soidades*, як і іспанське *soledades*, є латинською множиною *solitates* (самотні), причому первісне значення краще збереглося у португальському *solidão* в однині (лат. *solitas*) і в поетичній формі *solitude* (лат. *solitudo*), так само й французькою. Абстрактна множина вживається як одина: *saudade* та *saudades* мають однакове значення.

У кодексі XIV ст. один раз зустрічається форма *saudade*, але вона, згідно з Кароліною де Вашкунселуш, поширилася лише у XVI столітті, в роки після легендарної поразки португальців в Алкасар-Ківірі. Саме тоді вони втратили свого короля Себастьяна [Себастьян I Бажаний, 1554–1578], який зник під час рукопашної битви, і, не знайшовши йому наступника, підкорились іспанській короні. Ця битва викликала колективне відчуття суму та надії, що назавжди стане характеристикою португальської душі. Почали множитися месіанські легенди, пророкуючи повернення короля й спасіння португальського народу через *saudade*. Найкращим прикладом є твір єзуїта Антоніу Вейєри «Історія майбутнього», який розповідає про виникнення п'ятої всесвітньої імперії на чолі з королем Себастьяном, що врешті повернувся. Постає Енкоберто (таємничого короля Інкогніто) як ішовстас почуття *saudade* неодноразово повторюватиметься, зокрема, в екзистенційного філософа Леонарду Коїмбри (1883–1936).

Перехід *soidade* до більш мелодійного слова *saudade*, ймовірно, пояснюється простонародним впливом дієслова *saudar* (вітатися), слів *salvo* (цілий) і *saúde* (здоров'я), які походять від латинського *salvus/salutate*, як про це свідчить і досі поширений спосіб вітати, посилаючи *saudades*. Лист, довільно приписаний Камоенсу, хоча безсумнівно датований його епохою (XVI ст.), виявляє цю двозначність:

<i>Por usar costume antigo</i>	Згідно давнього звичаю
<i>Saúde mandar quisera</i>	Надіслати привітання (<i>saúde</i>)
<i>E mandara se tivera...</i>	Я б хотів – якби я мав...
<i>Mas... amor dela é inimigo</i>	Та... кохання – її ворог,
<i>Pois me deu em lugar dela</i>	Замість нього я отримав
<i>Saudade em que ando,</i>	<i>Saudade</i> , що терплю я,
<i>Saudades cem mil mando...</i>	<i>Saudades</i> , сотні тисяч,
<i>E não ficando sem ela.</i>	Всі зі мною дотепер.

C. M. de Vasconcelos, *A saudade portuguesa*, p. 57 [пер. А. Васильченка].

Релігійна ідея спасіння не була настільки тісно пов'язана з *saudade* до поетів та екзистенційних філософів і мистиків португальського Ренесансу. Це був культурний, націоналістичний і месіанський рух початку XX ст., який супроводжував встановлення республіки Португалії. Леонарду Коїмбра і Тейшейра де Пашкуайш, засновник журналу *A Águia*, зробили з цього почуття екзистенційний принцип, навіть богиню, яка мала свою релігію й особливий культ.

Поняття *saudade* також пов'язане з більш важливими подіями португальської історії та найбільш міфів про її витоки. Уліса представляла як міфічного засновника Лісабона (Олісіполіс – місто Уліса): він заснував це місто уві сні, хоча ніколи там не був. Герой, таврований ностальгією, стражданням повернення, стане також міфічним прашуром тієї *saudade*, яку відчують заблукані мореплавці та їхні жінки, що завжди чекають на них. Усі

від'їзди на Реконкісту, на пошуки Граалю тамплієрів, у хрестові походи, на великі морські відкриття, а також недавні міграції XX ст. разом створили діаспору, яка віддаляє людей від коханих, сімей, міст, вітчизни. Прагнення того, що лежить поза межами, спонукало португальців виходити за межі історії аж до переживання *saudade* і вироблення з неї ремінісценції й архетипного бажання.

III. УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ І ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ПІДХІД

Ця тема повертається тоді, коли порушується питання про виокремлення португальської нації. Так сталося, коли важливо було утвердити її відмінність від Іспанії та забезпечити за потребою автономію території, коли Рим із Товариством Ісуса та Інквізицією вийшов за межі власне духовної влади, коли французький рух Просвітництва привернув інтелектуалів Коїмбри, коли англійці здійснювали свою промислову капіталістичну експансію, або нещодавно під час інтеграції Європейського союзу. Чи то для утвердження національного характеру, чи то для виправдання більш космополітичної позиції поняття *saudade* щоразу опинялось у центрі. У філологічних дискусіях щодо найшовіністичніших різновидів національного месіанізму течії, позиції та думки набували різноманітних форм і протиставлялись одна одній: «Португальська душа зосереджена в цьому єдиному слові, в якому існує і живе, наче образ нескінченного сонця в маленькій краплині роси» (Teixeira de Pascoaes, *O Espírito lusitano ou o saudosismo*, 1912, in Botelho et Braz Teixeira, *Filosofia da saudade*, p. 30, пер. з фр.). Неперекладність *saudade*, слова як почуття, супроводжує португальську історію від першої рефлексії над цією темою в Д. Дуарте: «І однак цей іменник *suidade* видається мені надзвичайно доречним, адже ані латина, ані жодна інша мова, які я знаю, не мають жодного відповідника з таким значенням» (D. Duarte, *Leal conselheiro*, розд. 25, написано в 1438 р., 1 вид., Лісабон, 1842 [пер. з фр.]). У французькій мові спадають на думку «ностальгія» (*nostalgie*), «бажання» (*désir*), «брак» (*manque*) чи «меланхолія» (*mélancolie*), у каталонській *anyoransa*, в латині – *desiderium*, аналізоване св. Августином і Спінозою, в німецькій *Sehnsucht*, але навіть іспанське *soledad*, походження якого тотожне, не має насправді такого ж значення.

Ця своєрідність португальського терміна пов'язана з екзистенційним підходом до людського становища, що дає простір феноменологічному аналізу й стає для нього провідником універсальності. Тож *saudade* як туга проливає світло на відносини людини зі світом. Середньовічне поняття інтенції (*intention*) (див. INTENTION) отримує нову форму через феноменологію *saudade*:

(...) У дії *saudade* [saudoso, «тому, хто відчуває *saudade*»] відкривається (*dão-se*) екзистенція буття для

суб'єкта та екзистенція суб'єкта для буття, чи висловлюючись за допомогою схоластичної лексики, те, щодо чого є *saudade*, з певного погляду є *esse in*, себто подією, що відбувається (*se da*) в індивідуалізованій свідомості, а з іншого погляду *esse ad*, себто інтенційним стосунком до відсутнього й бажаного об'єкта. Тож якщо проникнення-в-себе-самоу (*ensimesmar-se*) *saudade* пов'язане з категорійним визначенням існування в *saudade* (*vivência saudosa*) у системі психологічного життя, то її вихід-із-себе-самої (*exsimesmar-se*) пов'язаний зі складною проблемою форм, природи й онтологічного місця об'єктів, які той, хто відчуває *saudade* (*o saudoso*), хотів би бачити актуалізованими.

Joaquim de Carvalho, *Problemática da saudade*, доповідь у Лісабоні, 1950, in Botelho et Braz Teixeira, *Filosofia da saudade*, p. 225 [пер. з фр.].

За допомогою поняття інтенції розкривається все становище людини в часі та її спосіб ставитися до власної скінченності. Сильвіу Ліма описав це напруження, вигин у вимірах теперішності, скерований до минулого в пам'яті та до майбутнього в бажанні:

Свідомість у *saudade* (*saudosa*) страждає у теперішньому через втрату чогось з минулого, але вона страждає, бо прагне повернення (*regresso*), прагне насолоджуватись знову (*refruição*) «втраченим раєм»... і, отже, воліє радше прагнути, ніж долати перешкоди, що спричиняють *saudade* (*saudozantes*). Без цього невпинного подум'я прагнення *saudade* – *saudade* не матиме місця (*não se dará*); потрібно, аби у вимірі теперішнього діяв синхронний комплекс трьох вимірів: теперішнє дихає минулим і прагне його в майбутті.

Silvio Lima, *Reflexões sobre a consciência saudosa*, *Revista Filosófica*, no 44, 1955, in Botelho et Braz Teixeira, *Filosofia da saudade*, p. 235 [пер. з фр.].

Об'єкт, що спричиняє *saudade*, щоразу визнає екзистенційну, культурну, естетичну, релігійну, метафізичну позицію цього почуття (*saudades* коханого, країни, часу, тої чи тої ідеї...). І навпаки, все від літератури до релігії чи політики підлягає інтерпретації під впливом *saudade*. Зокрема, у випадку різних філософій з їхніми відмінностями епох і мов: від платонівської теорії бажання Краси через ремінісценцію її ідеї, аж до подолання метафізики через повернення до досократичних витоків думки, вся історія філософії може бути виткана і реконструйована в тіні цієї солодкої меланхолійної пристрасті.

Фернанду САНТОРУ

Переклад Катерини Новикової
За редакції Андрія Васильченка

БІБЛІОГРАФІЯ

BOTELHO Afonso & BRAZ TEIXEIRA António (org.), *Filosofia da saudade*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1986.

COYNÉ André, *Portugal é um ente*, Lisboa, Fund. Lusíada, 1999.

LOURENÇO Eduardo, *Mythologie de la saudade*, trad. fr. A. De Faria, Chandeigne, 1997.

QUADROS António, *A idéia de Portugal na literatura portuguesa dos últimos 100 anos*, Lisboa, Fund. Lusíada, 1989.

VASCONCELOS Carolina Michaëlis de, *A saudade portuguesa*, Porto, Renascença Portuguesa, 1922, reed. Aveiro, Estante, 1990.

SEHNSUCHT, SEHNEN [нім.] – укр. *пристрасне бажання, прагнення, туга; тужити, прагнути, жадати*

фр. *nostalgie, aspiration*

► **NOSTALGIE, MALAISE, та ÂME, DOR, GEFÜHL, HEIMAT, JE, ПАТОС, PULSION, РОМАНТИЧНИЙ, SAUDADE, WUNSCH**

Німецькі лексикографи завжди із задоволенням наголошують, що дієслово *sich sehnen* та відповідний до нього іменник *Sehnsucht* не мають еквівалентів в інших європейських мовах. Оскільки ці слова – часто вживані у щоденній мові, а в поезії ще від 1750-х рр., тобто, можна сказати, аж надто банальні, – не належать, на перший погляд, до технічних термінів філософії, нікого не обурює те, що французькою їх перекладають дуже по-різному (*nostalgie* «ностальгія», *aspiration* «прагнення», *désir ardent* «палке бажання» тощо). Якщо придивитися, то з'ясується, що ці терміни несуть філософське навантаження, яке вимагає уваги. *Das Sehnen* (ідеться про прагнення? тугу?) є одним із центральних термінів першого «Науковчення» Фіхте. *Sehnsucht* є також головним предметом дослідження Фридриха фон Шлегеля, який у своїй «Філософії життя» (1827) зауважує, що філософію можна б визначити як «учення або науку про тугу» (*Lehre von der Sehnsucht, oder Wissenschaft der Sehnsucht; Kritische Friedrich von Schlegel Ausgabe, Bd. X, s. 33*).

I. «СЕНТИМЕНТАЛЬНЕ» ПОХОДЖЕННЯ «SEHNSUCHT»

Темне за своєю етимологією дієслово *sich sehnen* з'являється в літературній німецькій мові

тільки після XI ст. та означає «нудьгувати, страждати, бажати чогось, зітхати за чимось». У середині XVII ст. лексикограф Юстус Георг Шоттель вказує як на його еквівалент на латинське *cupidine ardere* «страждати від бажання» (J. та W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, ст. «Sehnen»). Ідеться про широко вживане куртуазними поетами слово на позначення передусім любовних страждань. Це «сентиментальне» походження глибоко відбилося на сприйнятті дієслова *sich sehnen* та іменника *die Sehnsucht* (утвореного за допомогою суфікса *sucht*, що означає хворобливий стан): ідеться про страждання того, хто сохне від бажання.

A. Невизначеність об'єкта бажання

Sehnen та *Sehnsucht* є головними словами, вживаними щодо суб'єкта бажання та болю, який він відчуває (*ardere*), а не щодо об'єкта цього бажання, який лишається відносно невизначеним. *Sehnen, Sehnsucht* означають напругу, прагнення суб'єкта змінити свій стан. Коли об'єкт бажання точно відомий, він переважно є абстрактним, нематеріальним (*Sehnsucht nach Ruhe, nach der Heimat, nach Geborgenheit*: бажання спокою, туга за батьківщиною, прагнення підтримки). Грубий, щоб не сказати брутальний, аспект, якого може набути жадання (*das Begehren*, бажання володіти), щодо поняття *Sehnsucht* у певний спосіб виключений або сублімований. У цій перспективі можна сказати, що йдеться про ушляхетнену (одухотворену) форму бажання, чим, безперечно, пояснюється надмірне поширення слова *Sehnsucht* у німецькій поезії 1750–1850-х рр.

B. Відмінність між «Sehnsucht» та ностальгією

Ці характерні риси дають змогу наблизити *Sehnsucht* до туги, ностальгії, – до речі, французькі перекладачі найчастіше пропонують для його передачі саме слово *nostalgie*. Наголос на стражданні суб'єкта, невизначеність і нематеріальність предмета прагнення, здавалося б, зближують між собою ці поняття. Проте ностальгія у власному значенні – це спрага повернення, страждання від бажання віднайти колись знане (див. вставку 1, «Νόστος та ностальгія»). *Sehnsucht* не передбачає повернення, з ним асоціюється насамперед ідея відправлення, початку подорожі (*Ach, wer da mitreisen könnte/ In der prächtigen Sommernacht! «Ах! Рушив би з ними разом / В цю літню чудову ніч!»*, – пише Айхендорф у вірші *Sehnsucht*, р. 7–8). Якщо почуття *Sehnsucht* спрямоване вдалину та часто стосується радше майбутнього, ніж минулого, то елегійне почуття ностальгії (*nostalgie*) виявляє себе у формі жалю.

«Словник французької мови» Літре не знає такої ностальгії, що звернена не до минулого, через це французьке *nostalgie* є дуже слабким еквівалентом німецького *Sehnsucht*. Фактично, не таке одностороннє щодо часу вживання слова *nostalgie* французькою мовою починається лише із серед-

ини XIX ст. В одній зі своїх поезій у прозі Бодлер згадує про сигари, що «навівуали душі ностальгію за невідомими країнами та radoщами» (*donnaient à l'âme la nostalgie de pays et de bonheurs inconnus*; Baudelaire, «Le Joueur généreux» [1864], in *Petits Poèmes en prose [Le Spleen de Paris]*, éd. Robert Kopp, Gallimard, «Poésie/Gallimard», 1973, p. 99). Однак для французької мови таке вживання лишається маргінальним, і слово *nostalgie*, відповідно до його етимології, досі продовжує бути тісно пов'язаним з ідеєю тяжіння до минулого.

♦ Див. вставку 1.

II. ФІЛОСОФСЬКЕ НАПОВНЕННЯ ТЕРМІНА

А. Фіхте: «das Sehnen», прагнення, властиве для «Я»

На такому лексичному тлі розвивається в Німеччині роздум Фіхте та мислителів-романтиків про *Sehnsucht*, а також Гегелева жорстка критика цього поняття. *Das Sehnen* відіграє важливу роль у першій версії «Науковчення» Фіхте [йдеться про працю *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/1795)]. Зазвичай це слово перекладається французькою як *aspiration* «прагнення», але тут ідеться про таке прагнення, яке є почуттям, або ж про носталь-

гію, що є прагненням. З погляду Фіхте, утиски та обмеження, накладені ззовні на «Я», змушують це «Я» замислитися над тим, що нестримно штовхає його до зовнішніх для нього об'єктів.

Таку визначеність всередині «Я» називають прагненням (*Sehnen*); це потяг (*Trieb*) до чогось абсолютно невідомого, яке виявляє себе лише через потребу (*Bedürfnis*), через недоволеність (*Unbehagen*), через порожнечу (*Leere*), яка потребує заповнення, не вказуючи, з чого почати. «Я» відчуває прагнення, відчуває в собі брак чогось.

Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften* [GA], Hrsg. R. Reinhard, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1962 t. 1/2, S. 430 sq. (з фр. перекладу за виданням: J.G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science*, trad. fr. A. Philonenko, p. 161 sq.)

У «Системі етики» (1798) Фіхте визначає прагнення (*das Sehnen*) як «невизначене відчуття (*Empfindung*) потреби (тобто не визначене жодним поняттям об'єкта) або ж як «почуття (*Gefühl*) невідомої собі самому потреби» (Fichte, GA, Bd. 1/5, s. 106, 120; з фр. перекладу за виданням: *Système de l'éthique...*, p. 103, 120).

1

Νόστος та ностальгія

Слово «ностальгія» – це «запозичений у 1759 р. медиками з новочасної наукової латини термін *nostalgia*, який у 1678 р. створив швейцарський лікар Й. Я. Гардер (J. J. Harder)». Цей термін винайдено для перекладу «швейцарсько-німецького слова *Heimweh* “скорбота за батьківщиною” [див. НЕИМАТ], що застосовувалося до швейцарців на чужині, особливо до солдатів-найманців» (DHLF, s.u.). Французьке *nostalgie* походить, таким чином, від слова зі швейцарської латини, утвореного від грецьких слів – хоча сам складаний термін не є грецьким – *νόστος* «повернення» та *άλγος* «страждання, біль» за зразком медичних термінів, що походять від назв уражених хворобою органів, як-от *lombalgia* «люмбаго», фр. *lombalgie*, або *nevralgia*, фр. *névralgie*. Слово *νόστος* походить від дієслова *νέομαι* «повертатися» та має корінь із активним значенням «рятувати», про що свідчить, зокрема, ім'я Нестор: «той, хто щасливо повертається, хто щасливо веде військо» (Шантрєн вказує на його близькість із старогерманськими, старовірхньонімецькими та англосаксонськими словами, а також із санскритським *násate* «наближатися, об'єднуватися»).

Νόστος згадується, звичайно, в Гомеровій «Одиссеї». *Νόστιος* – «той, хто може повернутися». Ідеться про те, чи є Одиссей – а потім і Телемах, що подався його шукати – *νόστιος* (IV, 806; XIX, 85), чи, навпаки, його позбавлено дня повернення (*ἀφείλετο νόστιον ἦμαρ*, I, 9), чи він його втратив (*ᾠλετο, ἀπόλεσε*, I, 168, 354). У перших рядках пісні I цей мотив подано так: «Інші, кому пощастило уникнути загибелі злої, / Дома (οἶκοι) були вже, війни й небезпеки на морі позбувшись. / Тільки його, що так прагнув отчизни своєї й дружини (νόστου κευρημένον ἦδ' ἑυναϊκός), / Німфа Каліпсо, владарка, тримала...» (11–14, пер. Бориса Тєна). Каліпсо, говорить Одиссей Алкіною, «гойно мене годувала, й кохала вона, і безсмертним / Пообіцяла зробити, щоб не старів уже я ніколи. / Духа ж у грудях моїх не здохла вона прихилити. / Сім безперервних я років у неї лишався, сльозами / Кроплячя одж неіаїнну, даровану тою ж Каліпсо» (VII, 255–260, пер. Бориса Тєна). Ми бачимо тут комплексний мотив, що поєднує ностальгію не лише з бажанням повернення та з тугою за своїми, а й із опором чужій волі та бажанню безсмертя.

Барбара КАССЕН

БІБЛІОГРАФІЯ

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv.éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

DHLF: REY Alain (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, 3 vol., 1992.

Прагнення, ностальгія, спрямована на майбутнє, є саме тим, що дає «Я» змогу відчувати всередині самого себе існування зовнішнього. Лише прагнення, пише Фіхте, «спонукає "Я" в собі самому вийти за межі самого себе; лише через нього в "Я" розкривається зовнішній світ» (GA, Bd. I/2, s. 431). Там, де почуття утиску змушує «Я» сприймати себе лише як пасивну фігуру (воно *знає* обмеження), «у почутті прагнення воно сприймається також як активне» (*ibid.*). У цьому сузір'ї *das Sehnen* є, до того ж, потужною силою, що спонукає «Я» перетворювати зовнішній світ: «Об'єкт прагнення є чимось іншим, чимось протилежним тому, що існує. У прагненні тісно сполучені ідеальність та реальність» (GA, Bd. I/2, S. 444; з фр. пер.: A. Philonenko, *op. cit.*, 1990, p. 174). Слід наголосити, що саме вибір субстантивованого дієслова (*das Sehnen*) дає філософові змогу надати динамічного та дієвого значення лексичному полю, яке спочатку вимагало пасивності суб'єкта.

В. Нескінченність «Sehnsucht» у романтизмі

Ідею справжньої творчої сили прагнення підхопили перші представники романтизму. Перевищена оцінка *das Sehnen* у Фіхтевії теорії пізнання поширилася на більш психологічний та антропологічний термін *Sehnsucht*. Фридрих фон Шлегель в одному зі своїх останніх текстів називає почуття прагнення джерелом майже «всього великого та прекрасного в царині духу» (Shlegel, KFSa, Bd. X, s. 33; крім процитованих тут нами текстів, пор. наперед KFSa, Bd. XI, s. 123; Bd. XII, s. 392, 430 sq.). Сам Фіхте у своєму «Поряднику блаженного життя» стверджував, що «туга (*Sehnsucht*) за вічністю» є одним із принципів життя, «найглибшим коренем усього скінченного існування» (Fichte, GA, Bd. I/9, s. 59 sq.; пор.: Fichte, *Initiation à la vie bienheureuse*, p. 105). Ніщо не може втамувати цієї внутрішньої спраги людини: «для справжнього прагнення немає недосяжних об'єктів», – пише Гете (Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, 12. Buch, у: HA, Bd. X, s. 54; пор. також: HA, Bd. VII, 240 та першу строфу вірша *Selige Sehnsucht*, «Блаженна туга», у: HA, Bd. II, s. 19: *Sag es niemand, nur den Weisen, / Weil die Menge gleich verhöhmet: / Das Lebendige will ich preisen, / Das nach Flammentod sich sehne* «Нікому не кажи, лише мудрим/, Бо натовп одразу ж насміється./ Я бажаю вславити живе, / Що тужить за подум'яною смертю». Однак треба наголосити, що Гете дистанціюється від усіх цих уславлень ностальгічного прагнення).

Сам Фіхте, а потім Шляєрмахер і Фридрих фон Шлегель надають цьому принципів сильного метафізичного та релігійного виміру: для Шлегеля *Sehnsucht* є «неокресленим почуттям найглибшого прагнення (*ein unbestimmtes Gefühl des tiefsten Verlangens*), якого не може вдовольнити жоден реальний земний об'єкт і навіть жоден ідеал, оскільки воно спрямоване до вічного, а загальніше – до божественного» (KFSa, Bd. X, s. 32). У славнозвісній

«Розмові про поезію» молодий Шлегель вже наполягав, що почуття *Sehnsucht* безперервно породжує себе (KFSa, Bd. II, s. 284; Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire*, Seuil, 1978, p. 290). Справжнє почуття *Sehnsucht* не знає меж, воно, «долаючи щабель за щаблем, безперервно підіймається дедалі вище» (*Philosophie der Sprache und des Wortes*, 1828/29, у: KFSa, Bd. X, s. 398). Не дивно, що, за логікою кругового руху, вельми характерною для Шлегелевої думки, цей двигун, що дає нам поштовх до божественного, має й сам божественне походження (у: KFSa, Bd. X, s. 33).

С. Гегель: «Sehnsucht» та «нешасна свідомість»

Акцентуючи динамічний аспект прагнення, романтична рефлексія схильна відтак трохи пом'якшувати той бік значення слова *Sehnsucht*, який постає зі страждання та пасивності. Для Гегеля, навпаки, це прагнення є одним із головних проявів «нешасної свідомості». Знецінення *Sehnsucht* у «Феноменології духу» є частиною критики Фіхте та романтичних мислителів.

Es verhält sich daher in dieser ersten Weise, worin wir es als reines Bewußtsein betrachten, zu seinem Gegenstande nicht denkend, sondern indem es selbst zwar an sich reine denkende Einzelziehung und sein Gegenstand eben dieses, aber nicht die Beziehung aufeinander selbst reines Denken ist, geht es, so zu sagen, nur an das Denken hin, und ist Andacht. Sein Denken als solches bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musikalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt. Es wird diesem unendlichen reinen innern Fühlen wohl sein Gegenstand; aber so eintretend, daß er nicht als begriffner, und darum als ein Fremdes eintritt. Es ist hiedurch die innerliche Bewegung des reinen Gemüts vorhanden, welches sich selbst, aber als die Entzweiung schmerzhaft fühlt; die Bewegung einer unendlichen Sehnsucht, welche die Gewißheit hat, daß ihr Wesen ein solches reines Gemüt ist, reines Denken, welches sich als Einzelheit denkt; daß sie von diesem Gegenstande, eben darum, weil er sich als Einzelheit denkt, erkannt, und anerkannt wird. Zugleich aber ist dies Wesen das unerreichbare Jenseits, welches im Ergreifen entflieht, oder vielmehr schon entflohen ist.

Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 125.

Ось чому в цій першій модальності, в якій ми вважали свідомість за чисту свідомість, вона має відносини зі своїм об'єктом не через мислення, а радше сама, – справді будучи в собі чистою мислячою одиничністю й маючи за свій об'єкт саме це *чисте мислення*, хоча це чисте мислення не становить їхніх взаємовідносин як таких, – так би мовити, просто віддається мисленню (*geht... an das Denken hin*) і стає побожністю (*Andacht*). Її мислення як такої стає безладним калатанням дзвонів або гарчачим

туманом, якимсь музичним мисленням, що не доходить до уявлень, які були б єдиним іманентним об'єктивним способом мислення. Воно, звичайно, стає об'єктом тих безкінечних чистих внутрішніх почуттів, проте цей об'єкт постає не як зрозумілий на основі уявлень, а як щось чуже. Таким чином, ми маємо тут внутрішній рух *чистого чуття*, яке відчуває себе, проте серед гіркоти свого роздвоєння; це рух безмежної туги (*die Bewegung einer unendlichen Sehnsucht*), яка має впевненість, що її сутність є чистим почуттям, чистим мисленням, яке *мислить себе як одиничність*, має впевненість, що її впізнає й визнає цей об'єкт саме тому, що він мислить себе як одиничність. Але водночас ця сутність – і недосяжна *потойбічність*, що, коли її хапають, утікає або, радше, вже втекла.

Феноменологія духу, укр. переклад Петра Тарашука, 2004, с. 158.

Туж саму перспективу та туж саму критику Фіхте, Шляєрмахера, Шлегеля та Шеллінга знаходимо в Гегелевому аналізі прекрасної душі, яка «втікає від зіткнення з дієвістю» та має єдину діяльність – тужити (*das Sehnen*; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, s. 354), а також у «Лекціях з естетики», де Гегель критикує новочасне цінування далекого:

Dann die richtige göttliche Sinn der Griechen hat das Hinausgehen ins Weite und Unbestimmte nicht nach Art der modernen Sehnsucht als ein Höchstes für den Menschen, sondern als Verdammnis angesehen und in den Tartaros verwiesen.

Правильне божественне чуття греків розглядало виходження в неосяжне та невизначене (*das Hinausgehen ins Weite und Unbestimmte*) не як щось найвище для людини, на кшталт новітньої жагучої туги, а як муку; воно відсило її до Тартару.

Hegel, *Sämtliche Werke*, Glockner, Bd. XIII, s. 55.

У «Лекціях з естетики» Гегель так само засуджує «тужливість» (*Sehnsüchtigkeit*, зневажливе Гегелеве утворення від *Sehnsucht*) авторів-романтиків, що бажали повернутися до наївності народної поезії (*Sämtliche Werke*, Bd. XIV, s. 202), та Новаліса, тугу, яка «не погоджується спуститися до справжньої дії та справжнього виробництва, бо боїться забруднитися, доторкнувшись до скінченності» (Glockner, b. XII, s. 221).

Христіан ГЕЛЬМРАЙХ

Переклад Дмитра Каратєєва
За редакції Ігоря Мялковського

БІБЛІОГРАФІЯ

CORBINEAU-HOFFMANN A., «Sehnsucht», in J. Ritter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 sq., Bd. 9, s. 166–168.

FICHTE Johann Gottlieb, *Initiation à la vie bienheureuse*, trad. fr. M. Rouché, Aubier, 1944.

Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797), trad. fr. A. Philonenko, Vrin 3^e éd., 1990.

Système de l'éthique d'après les principes de la doctrine de la science, prés., trad. fr. et postface P. Naulin, PUF, 1986.

GOETHE Johann Wolfgang von, *Dichtung und Wahrheit*, 12. Buch, in *Werke, Hamburger Ausgabe* [= HA], Hrsg. Erich Trunz, Munich, Beck, 1981.

HEGEL, *Sämtliche Werke*, Jubiläumausgabe, Hrsg. Glockner, Stuttgart, F. Fromman, 1627–1957, 26 vol.

Phänomenologie des Geistes, Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Hamburg, Meiner, 1980; укр. пер. ГЕГЕЛЬ Георг Вільгельм Фридрих, *Феноменологія духу* / Пер. Петра Тарашука. – К.: Видавництво Солюмі Павличко «ОСНОВИ», 2004.

Cours d'esthétique, trad. fr. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Aubier, 1996.

HOGREBE Wolfram, «Sehnsucht und Erkenntnis», in W. HOGREBE (Hrsg.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, s. 50–67.

JACOBS Wilhelm G., *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bonn, Bouvier, 1967.

PÖGGELER Otto, *Hegels Kritik der Romantik*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1999.

SCHLEGEL Friedrich von, *Philosophie de la vie*, in *Kritische Friedrich von Schlegel Ausgabe* [= KFSA], Hrsg. E. Behler, Paderborn, Schöningh, ab 1958.

SORGE^[нім.] – укр. турбота

гр.	φροντίς, μέριμνα
лат.	sollicitudo
англ.	sorrow
фр.	souci

► SOUCI, та AUTRUI, CARE, DASEIN, ÊTRE, IL Y A, MALAISE, ПАТОС, ФРОНЕСИС

Якщо до Гайдеггера дійсно існувала ціла «передісторія» поняття турботи, насправді доволі проблематична (Платон, Аристотель, Сенека, Святий Павло, Гігін, святий Августин), виявлення джерел все одно не буде достатньо для висвітлення тієї онтологічної структури, що її розкриває Гайдеггер своїм терміном *Sorge*. Питання вкоріненості цього поняття в традиції – і якій насправді традиції – наразі видається проблематичним.

Термін *Sorge* є ключовим терміном Гайдеггерової думки, в річищі якої він позначає не що інше, як

буття *Dasein* (як вказує назва § 41 «Буття і часу»), і навіть його «первинну структуру» (*Urstruktur*, in Heidegger, *Gesamtausgabe* [GA], Bd. 20, s. 406). *Sorge* позначає те, «про що йдеться» (*es geht um*) *Dasein* у його бутті – а йдеться йому про саме ж таки його буття (GA, Bd. 21, s. 234–235). Отже, «турботу», про яку йдеться, треба розуміти не в її звичайному сенсі, як у повсякденних висловах на зразок «турбуватися про...» [фр. *se faire du souci*], «мати клопіт» [фр. *avoir des soucis*] тощо. (Зауважмо, втім, що французьке *souci* походить від латинського *sollicitare* «розхитувати, хвилювати, дратувати», тоді як *Sorge* пов'язане з латинським *servare* «берегти, стерегти, спостерігати»; звідси ж походить і англійське *sorrow*, через староанглійське *sorg* і середньовічне англійське *sorge*, але при цьому *sorrow* набуває значення «скорбота»). Безтурботність (*Sorglosigkeit*) є радше нестачею турботи, ніж її протилежністю. Про турботу – її Гайдеггер розуміє як онтологічну структуру – вона свідчить не менше, ніж стурбована тривожність.

Екзистенціально-онтологічне тлумачення *Dasein* як турботи віднаходить своє «доонтологічне» підтвердження у двісті двадцятій «фабулі» Гігіна, яку Гете, за посередництвом Гердера, використав для створення другої частини свого «Фауста» (пор. «Буття і час», § 42, примітка на с. 197 [французького видання]). Наголошуючи в іншій примітці, на с. 199, що спрямування його аналізу турботи пов'язане з антропологічними студіями Августина, Гайдеггер уточнює: *Schon in der Stoa war μέριμνα ein fester Terminus und kehrt im N. T. wieder, in der Vulgata als sollicitudo* «Уже в стоїцизмі слово μέριμνα було сталим терміном; воно знову виринає в Новому Завіті, а у Вульгаті передається як *sollicitudo*».

І все ж, на думку Ремі Брага,

це помилка: Бульман зауважує (ст. *Merimnaō* тощо, в TWNT, IV, 594): «прикметно, що цього терміна у стоїцизмі немає, а замість нього вживається, зокрема, φροντίς». Цей останній термін застосовується, коли йдеться про доктрину пристрастей (пор. SVF, III, р. 100 і далі). Проте він стає поняттям лише у двох фрагментах у Сенеки (*Листи до Луцилія*, 121, 17 та 124, 14). Більше деталей щодо історичного походження поняття *Sorge* див. у: Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA, 20), 418–420. Як видається, помилка Гайдеггера має за джерело статтю Бурдаха, яку він цитує у примітці й у якій відповідне твердження міститься на с. 47.

R. Brague, *Aristote et la question du monde*, p. 150–151, n. 32.

Питання про те, чи «прагнув Гайдеггер своїм поняттям турботи виявити приховане коріння думки Аристотеля» (R. Brague, *op. cit.*, p. 150), себто поглиблення φρόνησις «розсудливість, сприйняття, розуміння» вбік φροντίς «міркування, турбота, тривога», або ж, навпаки, «Буття і час» приєднується в цьому плані до «філософської традиції турботи про себе, що має платонівське

коріння» (A. Larivée et A. Leduc, *Saint Paul...*, p. 30), й досі остаточно не з'ясоване, хоча перша гіпотеза видається нам істотно переконливішою. Безумовно, до цього обговорення слід також залучити фразу з Аристотелевої «Риторики» (в цьому творі «Буття і час», § 29, р. 138, вбачає *die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Mit-einanderseins* «першу систематичну герменевтику повсякденності буття-з-іншим»), у якій дієслово φροντίζειν «розмірковувати, піклуватися» позначає манеру, властиву «повсякденності» ставлення до смерті:

ἴσασι γὰρ πάντες ὅτι ἀποθανοῦνται, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐγγύς, οὐδὲν φροντίζουσιν.

Усі ж бо знають, що помруть, але позаяк це не близько, [про це] не турбуються [= цим не переймаються]

Аристотель, *Риторика* 1382a 26–27.

Паскаль ДАВІД

Переклад Олексія Панича
За редакції Володимира Єрмоленка

БІБЛІОГРАФІЯ

ARISTOTE, *Rhétorique*, texte établi et traduit par M. Dufour, Les Belles Lettres, «CUF», 1967.

BRAGUE Rémi, *Aristote et la question du monde*, PUF, 1988.

HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, t. 2, Francfort, Klostermann, 1977; *Être et Temps*, trad. fr. F. Vezin, Gallimard, 1987.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, in *Gesamtausgabe*, t. 20, 1979.

Logik Die Frage nach der Wahrheit, in *Gesamtausgabe*, t. 21, 1976.

HYGIN, *Fables*, trad. fr. J.-Y. Boriaud, Les Belles Lettres, «CUF», 1967.

LARIVÉE Anne et LEDUC Alexandra, «Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger – Éclaircissement d'un passage d'Être et Temps (§ 42 note 1)», *Philosophie*, n° 69, 2001, p. 30–50.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

SVF: ARNIM Johannes von, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, 1903-1905, перевидано 4 vol., Stuttgart, Teubner, 1964; *Stoici antichi: tutti i frammenti*, trad. it. e red. biling. R. Radice, Milan, Rusconi, 1998.

TWNT: KITTEL Gerhard, puis FRIEDRICH Gerhard (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament*, 9 vol., Stuttgart, Kohlhammer, 1933–1973.

SPLEEN АНГЛ – укр. сплін; сум, нудьга, хандра; роздратування, зість

гр.	σπλήν (мн. σπλήνες)
ісп.	esplín
нім.	Überspanntheit

► MALAISE та ACEDIA, ANGOISSE, DOR, FEELING, БЕЗУМ, GEFÜHL, GÉNIE, INGENIUM, МЕЛАНХОЛІЯ, NOSTALGIE, ПАТОС, SAUDADE, SEHNSUCHT

Один із термінів сучасних європейських мов, що походять від грецького σπλήν «селезінка», англійське spleen позначає моральне почуття та майже стиль, який є модерним дитям апатії (acédie) та суму. Історія цього слова починається від сутю фізичного плану і прямує до психологічної та моральної семіології, фінішуючи «душевним неспокоєм» (malaise), який супроводжує модернізацію і є правдивим симптомом хвороби культури.

Σπλήν у грецькій мові означає селезінку як вмістичне рідини, необхідної для підтримання внутрішнього балансу тіла, а в множині (σπλήνες) – болі в селезінці, іпохондрію (Bailly, s.v.; пор. дієслово σπληνιάω). Його лексичний сусід σπλάγχνα означає тельбухи (з жертв, які ми їмо і які використовуємо для ворожіння), найважливіші внутрішні органи, необхідні для виживання людини (серце, печінка, нирки, легені), серед яких також і серце, чи душа, що є вмістичем почуттів і характеру, і навіть материнське лоно (Bailly, s.v.). У грецькому Новому Завіті σπλάγχνα «серце» породжує σπλάγχνα (рідко σπλάγγων) «жалоці» (Chantraine, s.v. σπλήν). В Іспанії Академія Мови уклонила форму *esplín* – раритет, що дає змогу наблизитися до англійського терміна *spleen* і, зокрема, наголосити греко-латинське походження цього лексичного поля: адже воно з'явилося близько 1740 р. (за словником *Autoridades*) у терміні *splénico*, що, разом зі вживанням *esplenétic* в каталонській та *esplenético* в кастильській, виявляє зв'язок цієї форми із середньовічним *esplén*.

Рідина Древніх, породжена σπλήν, є однією з тих «волог, що живляться й підтримуються самі собою як елементи фізичного стану, якими для людини є кров, жовч (*colère*), флегма «або ж слиз» та чорна жовч, як і ескрементальні елементи, такі як урина, піт тощо» (*Autoridades*, пер. з фр.). Ці рідини є продуктом початкової трансформації їжі («за Авіценою <вони є> вологим та рідким тілом, в якому трансформуються передусім страви», *ibid.*). Надлишок однієї з цих рідин регулює зовнішні прояви того, що стає таланом, станом чи «натурою», тобто основним темпераментом кожного, який неможливо і не потрібно контролювати: *Vien humor por vida mía /se purga todos los años* «Гарна

рідина, клянуся честю, очищається щороку» (A. Moreto, *El lego del Carmen*, день перший).

I. ШЕКСПІРІВСЬКИЙ «СПЛІН» ТА ВЛАДА НАД ІНШИМ

Власне психологічний сенс слова *spleen* виникає в англійському бароко; завдяки генієві Шекспіра це поняття отримує статус сигналу душі й одночас честоти чи властивості, притаманної шляхетній людині та воїну. Шекспір, вочевидь, відображає фізичний сенс цього слова, що походить від античної теорії рідин: *spleen*, зрештою, позначає не лише витікання сліз та інших зовнішніх рідин, про які ми згадали вище, а й тілесне вмістилище почуттів, які стосуються *spleen*. *Spleen* властивий молодому тілу (*Quickened with youthful spleen and warlike rage* «Гнаний молодого зістю і гнівом войовничим»); у пер. Івана Драча «Ожив завзятим духом чоловік», *Henry VI*, частина перша, дія IV, сцена 6, т. 1, с. 107), що протистоїть шляхетності мудрих (*You charge not in your spleen a noble person* «Ви можете в злобі / Занапастити благородну душу»; *Henry VIII*, дія I, сцена 2, пер. Марії Габлевич, т. 6, с. 453). Його залежність від царства природи (яке можна назвати зовнішнім, але яке метафоризує відкриття небезпечної внутрішньої природи) перетворює це почуття (*spleen*) на щось надприродне, примітивне, легендарне, що опановує душу та її силу (*Inspire us with the spleen of fiery dragons!* «Натхне нас люття вогняних драконів!»); *Richard III*, дія V, сцена 3, пер. Бориса Тена, т. 1, с. 422).

Шекспір спирається на фізичну та патологічну основу вчення про рідини (*unto a mad-brain rudesby full of spleen* «шалений баламут, по вінця повний люті»; у пер. Юрія Лісняка «шаленому й лихому баламуту», *Приборкання норавливої*, дія III, сцена 2, т. 2, с. 109), але насамперед він є свідком психопатології епохи, яка відображає в дзеркалі класики власну боротьбу за владу, як Юлій Цезар, що стає жертвою ігор в «політичні секрети» (*secrets*): *You shall digest the venom of your spleen* «Сам ти перетравиш / Своєї злості жовч» (Юлій Цезар, дія IV, сцена 3, пер. Василя Мисика, т. 4, с. 307). Зв'язок між фізичним станом та мораллю представлений складним балансом міфичної фігури Ероса (*conceived of spleen, and born of madness; that blind rascally boy that abuses every one's eyes because his own are out, let him be judge how deep I am in love* «хай судить про глибину моєї любові... зачатий примхою [роздратуванням] і породжений божевільям; той сліпий негідний хлопчисько, що затуманює всім очі, бо свої власних позбувся»; *Як це вам сподобається*, дія IV, сцена 1, пер. Олександра Мокровольського, т. 4, с. 148). Його наслідки є для нього огидними (*abhorrés*): *That in this spleen ridiculous, appears, / To check their folly, passion's solemn tears* «І реготали всі, мов навісні, / Аж поки сльози полились рясні» (*Марні зусилля кохання*, дія V, сцена 2, пер. Михайла Литвинця, т. 2, с. 286).

Однак найбільше своєрідність Шекспіра виявляється у наданні *spleen* соціального та морального статусу: це є джерело влади над іншими. Кардинал Вулсі (*Генріх VIII*, дія II, сцена. 4, пер. Марії Габлевич, т. 6, с. 479) проголошує своїй пані: *Madam, you do me wrong: / I have no spleen against you; nor injustice for you or any* «Ви кривдите мене, міледі: я / Не маю зла на вас: я перед вами, / Як перед будь-ким, чистий», щоб наголосити, що повага до законів є логічною межею *spleen*, несправедливість якого може бути неминучою (*the unruly spleen* «некерований гнів», у пер. Ірини Стешенко «шалена вдача», *Ромео та Джульєтта*, дія III, сцена 1, т. 2, с. 364). Адаже *spleen* перебуває в одному колі з пихою та зарозумілістю: *You sign your place and calling, in full seeming, / With meekness and humility; but your heart / Is cramm'd with arrogancy, spleen, and pride* «І сан свій повиває у шати / Покори та смирення, – серце ж ваше / Кипить від злоби, чванства та пихи» (*Генріх VIII*, дія II, сцена 4, пер. Марії Габлевич, т. 6, с. 480).

Spleen є перевагою завойовника: *spleen and fury* «гнів і лють» складають автопортрет Алківіада (*Тимон Афіньський*, дія III, сцена 5). І саме сучасна війна – подібна до релігійних війн, описаних Монтеєм у своєму «Щоденнику подорожі по Італії» – підсилює надлишок гніву: *with swifter spleen than powder can enforce* «зі швидкістю, лютішою, ніж порох дав би» (у пер. Дмитра Паламарчука «Бо ми самі зі швидкістю ядра», *Король Джон*, дія II, сцена 1, т. 3, с. 27). Цей тип образи, що фатально вивільняє помсту в «Генріху VI», є грізною властивістю солдата (*That robb'd my soldiers of their heated spleen* «позбавила солдат завзяття злого», у пер. Віктора Гумєнока «позбавила відваги вояків», *Генріх VI*, третя частина, дія II, сцена 1, т. 1, с. 246), але також в «Генріху IV» чимось на кшталт фатальної схильності (*A weasel hath not such a deal of spleen / As you are tossed with* «І у тхора нема такої злості, що тебе колотить»; у пер. Дмитра Паламарчука «І в ласиці нема тих примх, що в тебе», *Генріх IV*, перша частина, дія II, сцена 3, т. 3, с. 189), небезпечної, зважаючи на її здатність керувати *a hair-brain'd Hotspur* «шаленим Готспером» (*ibid.*, дія V, сцена 2, пер. Дмитра Паламарчука, т. 3, с. 238). Ця сила стає проклятою в «Ричарді III» (дія II, сцена 4, пер. Бориса Тена, т. 1, с. 359): *and frantic outrage, end thy damned spleen* «О лють ненависті несамовита / Спи́ни свій клятий шал». Але вона завжди наділена подвійністю, яку відчувають ті, кого опановує *spleen* (зокрема, відавжний Ахіл був розсерджений, але зареготав, коли Патрокл вдавав старого Нестора: *Give me ribs of steel! I shall split all / In pleasure of my spleen* «Мені сталеві ребра дайте! Зі втіхи надірву я печінки...» (у пер. Миколи Лукаша «З реготу я лусну, / Хоч би були й сталеві ребра в мене!»), *Троїл і Крессіда*, дія I, сцена 3, т. 4, с. 349). Саме тому *spleen* може бути, зрештою, об'єктом бажання (*Дванадцята ніч, або як собі хочете*, дія III, сцена 2) та пошуків (*exploration*; *Троїл і Крессіда*, дія II, сцена 2).

II. БОДЛЕРІВСЬКИЙ «СПЛІН» ТА МОДЕРНЕ ПОЧУТТЯ

Пізніше *spleen* повертається у значенні, що його, подібно до іспанського *esplín*, Академія визначає як «трагічний настрій» (Бретон де лос Геррерос). Це значення характеризує осередя чуттєвості столичного попередника консьюмеризму. *Spleen* у сенсі модерного почуття, тобто як ставлення до суспільства й епохи, як почуття, спричинене безмежними віддаленістю та болем, є творінням Бодлера. Адаже саме «Квіти зла» та «Паризький сплі́н» складають відправні точки, необхідні для розуміння цієї хвороби століття. Відтепер лють та гнів спрямовуються на непослідовний порядок, чужий щодо людських почуттів та проєктів, який водночас стає – що акцентує його амбівалентність – нагодою для всіх нових досвідів епохи, що визначає себе через миттєвість і швидкоплинність. Тож *spleen* є все ж радше стилем життя, ніж моральним чи естетичним почуттям. Він проявляється у своїй екстравагантності (*Verschrobenheit*) та модерній діяльності; *spleening* – діяльність, яку ми культивуємо, а не пережиття фатальність – має цінність легкого божевілья (*leicht Verrückt*). Отже, йдеться не про ізольовану (чи нічну) подію чи про «надзвичайний стан», а про справжній узагальнений стиль життя, в якому панує перезбудження (в нім. повсякденній мові: *Überspanntheit*).

Саме в цьому роздратуванні, або ж в цій безпредметній скарзі, що забарвлює бодлерівський *spleen* (*Квіти зла*, LXXV, «Сплін») і що з'являється на сцені як *Pluviose, irrité contre la ville entière* «Злобливий Плювіоз із неба наче з урни» (пер. Дмитра Павличка та Михайла Москаленка, LXXIV, рядок 1 [нумерація віршів не збігається у французькому та українському виданнях]), в чому субстанціюється меланхолія чистої втрати. Цей стан є наслідком не радощів – як у Батая, коли сміх переповнить *spleen* так, що той перетвориться на маніакальне відхилення (*dérive maniaque*), – а підкорення в падінні та сп'яніння новим часом, коли миттєвість перевертає категорії та кар'єри. *Spleen* періоду приходу нової комерції (*Das Passagen-Werk* Бен'яміна) та Комуни є діалогом, в якому Старий Режим жаліється, що є втраченим навки: *Le beau valet de cœur et la dame de pique / Causent sinistrement de leurs amours défunts* «То дама пікова й.../...валет чирвовий, до нестями / Висварюють свою померлу вже любов» (там само, р. 12–14).

Інтерналізація кризи культури призводить до зображення внутрішнього життя (*l'intimité*) як спустошеного простору, який можна споглядати хіба що під тиском потреби чи в самолюбванні (*complaisance*), клінічно кваліфікованому як мазохізм: *Je suis un cimetière abhorré de la lune / (...) Je suis un vieux boudoir plein de roses fanées* (*Квіти зла*, LXXVI, «Сплін») «Я – цвинтар, що його зненавиділи зорі/ (...) Я – бууар старий, де перев'яли ружі» (пер. Д. Павличка та М. Москаленка, LXXXV, р. 7 та 11). З цієї топології походить знання ново-

го призупиненого часу – вічного теперішнього, що не надає можливості творчого життя: *L'ennui, fruit de la morne incuriosité / Prend les proportions de l'immortalité* «Плоди байдужості жажної – туга й нудь / Уже до розмірів безсмертності ростуть» (там само, р. 17–18). Таким є образ нового нероби (*flâneur*) в містах-вітринах, що безперервно шукає знаків, щоб наповнювати свідомість у своїй внутрішній порожнечі та щоб очікувати на якийсь привід для ентузіазму. Цей король, що прогулюється непоміченим цілим світом, цей новий громадянин-споживач несе в собі парадокс зміни стилю виробництва та стилю життя: *Je suis comme le roi d'un pays pluvieux, / Riche, mais impuissant, jeune et pourtant très vieux* (*Квіти зла*, LXXVII, «Сплін») «Я начебто король саботажних володінь, / Ще молодий, проте безсилий, наче тлінь» (пер. Д. Павличка та М. Москаленка, LXXVI, р. 1–2). Нова фантазмагорія товарного фетишизму, про яку нам говорить Маркс, уможливає приховану, придушену присутність. Сюжет *spleening* здається поглинутим цими знаками, які слід навчитися розшифровувати.

Хосе Мігель МАРИНАС

Переклад Ірини Листопад
За редакції Андрія Васильченка

БІБЛІОГРАФІЯ

БОДЛЕР Шарль, *Поезії* / Пер. Дмитра Павличка та Михайла Москаленка. – К.: Дніпро, 1999.

ШЕКСПІР Вільям, *Твори в шести томах*. – К.: Дніпро, 1984–1986.

BAUDELAIRE Charles, *Les Fleurs du Mal*, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, «La Pléiade», 1980. Cf. aussi la version on-line de Pierre Perroud, ATHENA, 1998.

BENJAMIN Walter, *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Hrsg. R. Tiedemann, Frankfurt, Suhrkamp, 1982; *Paris, capitale du XIX^e siècle*, trad. fr. J. Lacoste, Paris, Cerf, 1992.

HUME David, *A Treatise of Human Nature* [1739–1740], Hrsg. Selby-Bigge, Oxford, 1978; *Traité de la nature humaine*, t. 1, *L'Entendement*, trad. fr. P. Barangeret P. Saltel, Flammarion, «GF», 1993.

MORETO Agustin, *El lego del Carmen*, Salamanca, Anaya, 1970.

SHAKESPEARE William, *Oeuvres complètes*, 2 vol., Gallimard, «La Pléiade», 1959.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

BAILLY Anatole, *Dictionnaire grec-français*, coll. E. Egger, éd. rev. L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, 1950.

CHANTRAINE Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, nouv. éd. mise à jour avec un «Supplément au dictionnaire», Klincksieck, 1999.

COROMINAS Joan et PASCUAL José A., *Diccionario*

crítico etimológico castellano e hispánico, 6 vol., Madrid, Gredos, 1961, nouv. éd., 1984–1991.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de Autoridades*, Madrid, 1726, repr. en facsimilé, 3 vol., Madrid, Gredos, 1990.

STIMMUNG нім. – укр. *настрій, настроєність, налаштованість*

дан.	<i>stemning</i>
фр.	<i>accord, ambiance, atmosphère, humeur, disposition, tonalité affective</i>

► *DISPOSITION, та CLAIM, DASEIN, GEFÜHL, GEMÜT, ПАТОС, ПІДНЕСЕНЕ, VOIX*

Уже сама численність можливих французьких перекладів слова *Stimmung* свідчить про те, як опирається перекладу це слово, що не дарма вважають за кару для перекладачів. Головна складність полягає в тому, що цей німецький (або данський, вживаний Керкегором) термін у значенні, набутому ним з XVIII ст., базується на аналогії між музичним (настроювання інструменту) та психологічним (настрій людини, душевний стан) поняттями, яка не має еквівалента у французькій мові.

Іменник *Stimmung* походить від дієслова *stimmen* «висловлюватися вголос», «мати право голосу» (*Stimme* «голос», у тому числі виборчий голос: *vox populi / Stimme des Volks* «голос народу»), «настроювати», «відповідати істині», «бути слухним». Застосовуване з XVI ст. до музичних інструментів, слово *Stimmung* з XVIII ст. почало вживатися стосовно людей.

Сама дія настроювання (*accord*) інструменту визначає його настроєність (*accord*) як результат цієї дії, і саме від дієслова *stimmen* походить іменник *Stimmung*, що означає настроєність музичних інструментів взагалі та зокрема скрипки та органу:

Das stimmen oder die stimmung der instrumente betrifft (...) hauptsächlich die geigen (...).

Настроювання або настроєність інструментів стосується (...) головним чином скрипок (...).

J. Mattheson, *Der Volkommen Capellmeister*, Hamburg, Herold, 1739, s. 483.

Nichts ist schwerer, als die reine stimmung einer orgel.

Немає нічого важчого, ніж чисто настроїти орган.

C. F. D. Schubart, *Ideen zur einer Ästhetik der Tonkunst*, Vienne, Degen, 1806, s. 278.

Звідси поняття *Stimmung* було перенесено на людину, на *Stimmung des Nervensystems* (Іете), «тон

нервової системи» («тон» у значенні, якого надавав цьому слову Дідро, див.: *Le Rêve de D'Alembert*, у: *Œuvres philosophiques*, Garnier, 1964, p. 335, тобто «напруга», «тонус», від гр. τόνος). З іншого боку, у Гердера, коли той повторює ідею стоїків про ідіосинкразію, бачимо, що метафоричний сенс слова *Stimmung* ще не відділяється від його початкового значення:

Jeder Mensch hat ein eigenes Maas, gleichsam eine eigene Stimmung aller sinnlichen Gefühle zueinander.

Кожна людина має власну мірку, так би мовити, власну настроєність (*Stimmung*) усіх сенсорних (*sinnlichen*) відчуттів між собою «на відміну від інтелектуальних».

Цитовано за: Grimm, *Deutsches Wörterbuch*.

Цей уривок цінний тим, що дає змогу безпосередньо бачити перехід від музичного до естетологічного й навіть до чуттєвого значення. Між іншим, досить цікаво зауважити, що термін *Stimmung* справді стає частиною лексики німецької філософії, як видається, саме в рамках аналітики піднесеного – у Кантовій «Критиці здатності судити» (§ 29):

Die Stimmung des Gemüts zum Gefühl des Erhabenen erfordert eine Empfänglichkeit desselben für Ideen.

Настроєність душі на відчуття піднесеного вимагає від неї сприйнятливості до ідей.

А. Філоненко, як раніше Ж. Жибелен, перекладає тут *Stimmung* як *disposition*. Такий переклад можливий, але спірний, тому що не дає змоги побачити різницю між *Stimmung* та *Anlage*.

Іноді музичне тло, зазвичай приховане, відверто акцентується, як у Ернста Юнгера:

Es gibt ganz unvergleichliche Stunden, in denen der Mensch (...) sein Wesen wie ein Instrument in Stimmung bringt.

Бувають незрівнянні години, коли людина (...) настроє своє буття, як інструмент.

Ernst Jünger, *Das abenteuerliche Herz*, in *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Klett-Cotta, b. 9, 1979, s. 173.

Проте лише завдяки розвідкам Гайдеггера (яким передували дослідження поняття симпатії Максом Шелером) термін *Stimmung* стає, особливо в книзі «Буття та час» (§ 29), ключовим для філософської думки.

Стосовно цього питання можна залучити зауваження Ф. Везена в його перекладі *Sein und Zeit* (р. 558 sq.): «Одразу після його запровадження, слово *Befindlichkeit* <entiment de la situation «відчуття ситуації», в перекладі Р. Бема та А. де Веленса; *affection* «чуття», в перекладі Е. Мартино; *disposibilité* «налаштованість», у перекладі Ф. Везена», асоціюється з усім регістром слів, споріднених зі словом *Stimmung*» (*Sein und Zeit*, § 29).

♦ Див. вставку 1.

У своїй доповіді в Серизі «Що це таке філософія?» Гайдеггер наближає *Stimmung* до грецького πάθος, яке він передає французькою як *disposition*:

Nur wenn wir πάθος als Stimmung (dis-position) verstehen, können wir auch das θαυμάζειν, das Erstaunen näher kennzeichnen.

Лише розуміючи πάθος як *Stimmung* (*dis-position* [розташування, налаштованість]), ми можемо також точніше схарактеризувати θαυμάζειν, подив.

Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, s. 26

І все ж у цьому точному контексті стверджується, що слово πάθος, про яке говорили Платон та Аристотель, можна розуміти інакше, ніж «пристрасть», а не виголошується правило про обов'язковий переклад слова *Stimmung* словом *disposition*, бо в такому разі доведеться пожертвувати перегуком німецького терміна з музикою. Вираз

1

Слова, споріднені зі «Stimmung», згідно з Гайдеггером

У параграфі 29 книги «Буття і час» Гайдеггер пише:

Was wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichs: die Stimmung, das Gestimmthein. (...) Dass Stimmungen verdorben werden und umschlagen können, sagt nur, dass das Dasein je schon immer gestimmt ist. Die oft anhaltende, ebenmässige und fahle Ungestimmtheit, die nicht mit Verstimmung verwechselt werden darf, ist so wenig nichts, dass gerade in ihr das Dasein ihm selbst überdrüssig wird. (...) Die Stimmung macht offenbar, «wie einem ist und wird». In diesem «wie einem ist» bringt das Gestimmthein das Sein in sein «Da».

Heidegger, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, t. 2, §29.

Ce que nous indiquons ontologiquement sous le titre d'affection est la chose du monde la mieux connue et la plus quotidienne ontiquement: c'est la tonalité, le fait d'être disposé. (...) Que des tonalités puissent s'altérer et virer de tout au tout, cela indique simplement que le Dasein est chaque fois toujours déjà intonné. Latonie, c'est-à-dire l'indifférence persistante, plate et terne, que rien n'autorise à confondre avec de l'aigreur, est si peu insinuant que c'est en elle justement que le Dasein devient à charge pour lui-même. (...) La tonalité manifeste «où l'on en est et où l'on en viendra». Dans cet «où», l'être-intonné transporte l'être en son «Là».

Trad. fr. E. Martineau, Authentica, 1985, p. 113.

Ce que nous dénotons ontologiquement sous le terme technique de disponibilité est du point de vue ontique on ne peut plus connu et on ne peut plus quotidien: la disposition, l'état d'humeur. (...) Or que veut dire que des dispositions de l'humeur puissent s'altérer et connaître des revirements, sinon qu'on chercherait en vain un cas où le Dasein ne soit déjà disposé? La morosité souvent persistante dans sa monotonie et sa grisaille, mais qui ne saurait se confondre avec la mauvaise humeur, est si peu rime que c'est justement en elle que le Dasein en arrive à n'en plus pouvoir de lui-même. (...) La disposition révèle «comment on se sent», «comment on va». En ce «comment on va» l'être disposé place l'être en son «là».

Trad. fr. F. Veizin, p. 178.

Те, що ми онтологічно позначаємо як «наявність» (*Befindlichkeit*), онтично є найбільш знайомим та повсякденним: це налаштування/налаштованість (*Stimmung*), факт налаштованості/настрій (*Gestimmtsein*). (...) Те, що налаштування/настрої (*Stimmungen*) можуть псуватися та змінюватися, свідчить лише про одне: присутність (*Dasein*) завжди є вже інтонованою/налаштованою (*gestimmt*). Часта тривала, одноманітна та безбарвна атонія/маявість (*Ungestimmtheit*), яку не слід плутати з розладженістю/похмурістю (*Verstimmung*), – це аж ніяк не ніщо, адже саме в ній присутність стає сама собі осоружною. (...) Настрій являє, «як комусь є та буде». У цьому «як комусь є» *Gestimmtsein* уводить буття у своє «тут».

Тут і виникає «весь реєстр слів, споріднених зі словом *Stimmung*»: *Gestimmtsein, gestimmt, Ungestimmtheit, Verstimmung*, що відповідно передаються французькими словами *tonalité* «тональність, налаштування» [для *Stimmung*], *fait d'être disposé* «факт налаштованості», (*être*) *intoné* «інтонований», *atonie* «атональність», *aigreur* «розладженість», а також *disposition* «налаштованість», *état d'humeur* «настрій», (*être*) *disposé* «налаштований», *morosité* «маявість», *mauvaise humeur* «похмурість». Те, що французькі переклади не відбивають паронимазії [тобто гри слів] німецького тексту, досить ясно показує, який спротив чинить поліфонія терміна *Stimmung* усякій спробі перекладу.

Ладідарну фразу параграфа 31 *Sein und Zeit* (p. 142): *Verstehen ist immer gestimmtes* «Розуміння завжди є настроєним» перекладали або зрозуміло, але посередньо (*Le comprendre est toujours déjà in-toné* «Розуміння завжди є інтонованим» – Е. Мартино), або більш красномовно (*Entendre est inséparable de vibrer* «Розуміння невіддільне від хвилювання [душі]» – Ф. Везен), і можна лише вітати успіх останнього перекладу. І все ж таки, хоч якими неподоланими здаються труднощі перекладу слова *Stimmung* та споріднених із ним слів, ресурси французької мови дозволяють уникнути казенного стилю.

tonalité affective «чуттєва тональність», до якого часом вдаються французькі перекладачі Ніцше та Гайдеггера, має на меті узгодження обох вимірів, зближених у терміні *Stimmung*.

♦ Див. вставку 2.

Паскаль ДАВІД

Переклад Дмитра Каратєєва
За редакції Ігоря Мялковського

БІБЛІОГРАФІЯ

HEIDEGGER Martin, «Was ist das – die Philosophie?», Neske, Pfulligen, 1956; «Qu'est-ce que

la philosophie?», in *Questions II*, trad. fr. K. Axelos et J. Beaufret, Gallimard, 1968.

Sein und Zeit, in *Gesamtausgabe*, t. 2, Frankfurt, Klostermann, 1976; *Être et Temps*, trad. fr. F. Veizin, Gallimard, 1986.

KANT Emmanuel, *Kritik der Urteilskraft* [1790]; *Critique de la faculté de juger*, trad. fr. A. Philonenko, Vrin, 1965.

ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА

GRIMM Jacob et Wilhelm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, Hirzel, 1854, repr. München, Deutscher Taschenbuch, 1984.

2

Штокгаузен та «Stimmung» у музиці

У музиці слово *Stimmung* криє в собі подвійний сенс: *Stimmung* у практичному вжитку та як відалена аналогія філософського терміна. Саме з останнім значенням пов'язана проблема *Stimmung*. Штокгаузен першим в історії потрактував голос відповідно до середовища, не витвореного вокальною технікою чи естетичною концепцією, а посталою з певного стану, що його композитор кваліфікує як атмосферу, враховуючи двозначність слова *Stimmung*. У 1968 році він пише твір, який так і називає – *Stimmung* для шести співаків – і якому судилося стати чимось на зразок філософського маніфесту музичної творчості другої половини ХХ ст.

Щоб повно відтворити складну атмосферу, в якій розгортається музичний твір, написаний для одного або кількох голосів, композитори вживають німецьке слово *Stimmung*. Вживати це слово як здатне пред-

ставити поняття, що виходить за рамки розподілу голосів за регістром, почали нещодавно. Таке вживання започаткував композитор Каргайнци Штокгаузен, що народився в Кельні 1928 року. У 1968 р. він відмовився від традиційних найменувань, вживаних на той час для позначення звукових дій та явищ. Штокгаузен відверто вказує, що *Stimmung* не має нічого спільного зі *Stimme*, тобто голосом. *Stimmung*, так само як і *Stimme*, є дуже далеким від логіки висоти. Це поняття можна назвати спектральним. Спектральна музика, що виникла наприкінці 1970-х рр., експериментувала, зокрема, з вібраційними та акустичними вимірами феномена звука. На цій підставі вона має розглядатися як парадигма музичного взагалі, означаючи в такому разі водночас композиційний пошук, подвійну нотацію та вимогу такої теми, яку б вона змусила звучати за межами процедур попередньої розробки.

Шляхи музики для Штокгаузена закладені в голосі, оскільки він є спонукою без сенсу, а саме розташуванням, здатним синхронно відтворити будь-які категорії музичного. Надання голосові форми звелося б до його трактування як матеріалу. Змінюючи контури звуку, або ноти, або спектру, ми в такий спосіб змінюємо вокальну оболонку, а відтак – тембр та сприйняття. Саме з цієї причини Штокгаузен говорить про «композицію тембрів» (див.: Karlheinz Stockhausen, *Entretiens avec Jonathan Cott*, traduit et présenté par Jacques Drillon, éd. Jean-Claude Lattès, 1979, p. 42). Кожен звук обдарований власним внутрішнім життям, тим більше тембри голосів, створених саме як взаємодія просторових і часових структур. Тому композитор уточнює, що слово *Stimmung* є двозначним та суперечливим. Справді, воно означає акорд, резонанс, форму голосу та, *a fortiori*, форму відчуття всього, що стосується вокалу. Воно в жодному разі не може бути зведене до голосу, який визначають за шкалою регістрів та теситур. Спочатку композитор бажав «перевірити на самому собі деякі сполучення звуків; я побачу, що відбувається щоразу, коли я зосереджуюсь на іншій частині мого тіла» (*ibid.*, p. 91). Штокгаузен хотів зруйнувати поняття *Stimme* «голос» як надмірну редукцію з погляду тембрового та просторового розкриття вокального феномена в його внутрішній природі. П'єсу написано для одногодинного виконання. Вона цілком побудована на одному основному акорді. Цей акорд, задуманий і створений як гармонічний спектр одного звуку (основна нота сі-бемоль), ніколи не проспіваного та не почутого, як вважається, «тембрифікує» гармонійний вертикалізм, надаючи йому в такий спосіб розширення за рамки голосу, за межі визнаної царини дії висот і ритмів. Цей процес полягає в акумуляції композиційних і формальних аналогій. Співаки узгоджуються (*s'accordent*) на цьому акорді й на пошуку символічного ладу. Німецькою мовою дієслово «узгоджуватися» буде *stimmen*. Для Штокгаузена *Stimmung* стане «дією узгодження». Природне звучання сі-бемоль немовби перебуває в стані створення форми музичного фрагмента згідно з маєвтикою, притаманною голосові та його здатності переступати через питання зрозумілості. *Stimmung* не є мистецтвом того, що означає, і не є мистецтвом значення. Кожен вокальний тембр (два сопрано, один тенор, один баритон, один бас) зобов'язаний до поліфонії наступів та тривалостей, що змушує матеріал-голос до організації дискурсу без наративності, яка надавалася б до впізнання, а лише із силабичним субстратом, необхідним для підтримки індивідуального візерунка голосів. Існує два *Stimmungen*: для акустичної природи, щоб змусити вібрувати *Klang* (звук) та нести серію ономагопей [звуконаслідувань], що своєю чергою підлягають суверенності гармонічного розвою, та для часової природи, щоб надавати цьому ланцюгові ономагопей без значення цінність петрифікації хронології подій. *Stimmung* петрифікує, перетворює на скам'янілість місце свого виникнення, ставить його в ситуацію ентропії. Голос щезає за цим феноменом атмосферного, молекулярного зависання, що немовби перевтілює повітряну матеріальність голосу у водну, навіть плазмову структуру. Звідси в Штокгаузена пошук первісної та первинної *Stimmung*, зовнішньої для голосу, що промовляє та співає. Кожен акорд кріпиться на іншому так, неначе він є підґулям, на якому розгортається час твору, інакше кажучи, його форма. Штокгаузен наполягає на тому факті, що будь-яка *Stimmung* організується навколо єдиного акорду (або спектра). З технічного погляду, співаки озвучують перший, другий, третій, четвертий, шостий та восьмий обертони основного звука, який сам трактується у спектральний спосіб, оскільки є відсутнім. Кожний акорд тембрує інший акорд, зберігаючи при цьому архітектонічну єдність. Слово *Stimmung* є неперекладним через численність параметрів, які воно вводить у дію для позначення сукупності процесів, що надаються до сприйняття, але не до впізнання. Штокгаузен шукає те, що він називає «безцільним досвідом», перехід від того, що можна позначити, до того, що діє без нашого відома. У цьому сенсі можна сказати, що *Stimmung* у музиці є композицією чистих голосів, яка не звертається до смислу, а радше намагається його зупинити, навіть перервати. *Stimmung* звільняє голос. Прислухаючись до своїх виотків, у цьому випадку до основної ноти (сі-бемоль), *Stimmung* опирається спокусі дискурсу. «Слухаючи *Stimmung*, – пише Штокгаузен, – ви побачите, що не існує нічого, крім акорду, єдиного акорду протягом сімдесяти п'яти хвилин тривання твору» (J. Cott, *Conversation avec Stockhausen*, p. 41). Натомість, наче бажаючи відвернути ризик злиття голосів або мішанини, Штокгаузен пікається про тумачення поняття *Stimmung* у конфігураціях найточнішого, аж до нав'язливості точного, писання. Тембри, риторичні фігури покладення на акорд, такого ж як покладення на голос, ретельно розшифровуються: «Я нотував їх дуже точно, вживаючи знаки міжнародної фонетики та нумеруючи» (*ibid.*). Ми стаємо тут свідками обернення функцій. *Stimmung* відверто рухається тут

від мінливості до кодованої картографії, граматики тембрів та їхніх особливих темпоральностей, застосованих до всіх інструментів, первинною моделлю для яких, утім, лишається голос.

Даніель КОГЕН-ЛЕВІНАС

БІБЛІОГРАФІЯ

COTT Jonathan, *Conversation avec Stockhausen*, traduit et présenté par Jacques Drillon, Jean-Claude Lattès, 1979.

RIGONI Michel, *Stockhausen... un vaisseau lancé vers le ciel*, Millénaire III éditions, 1998.

STOCKHAUSEN Karlheinz, *Stimmung*, Partition für 6 Vokalslisen, Vienne, Universal Edition, 1969.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

ААРОН РИЧАРД ІТАМАР (AARON
RICHARD ITAMAR) CONSCIENCE

АБЕЛЯР ДИВ. ПЕТРО АБЕЛЯР

АВГУСТ, ОКТАВІАН АВГУСТ (GAIUS
IULIUS CAESAR OCTAVIANUS
AUGUSTUS) AUFHEBEN; CORSO

АВГУСТИН СВ. (AUGUSTINUS
SANCTUS) WELT; ПЕРЦЕПЦІЯ;
CONSCIENCE; ЗНАК; ТЕРМІН;
ТЕПЕРІШНЄ; TALATUF; SAUDADE;
SORGE

АВЕЛЬЯНЕДА АЛОНСО ФЕРНАНДЕС
(AVELLANEDA ALONSO
FERNÁNDEZ) DESENGAÑO

АВЕРРОЕС (ІБН-РУШД) АБСТРАКЦІЯ;
ЗНАК; ПАРОНІМ; ПРЕДИКАЦІЯ;
TALATUF

АВЦЕННА (ІБН-СИНА) VORHANDEN;
SENSUS COMMUNIS; ПАРОНІМ; ПРЕ-
ДИКАЦІЯ; ТЕРМІН; МЕЛАНХОЛІЯ

АґАМБЕН ДЖОРДЖО (AGAM BEN
GIORGIO) ERLEBEN

АґРИППА НЕТТЕСГАЙМСЬКИЙ
(AGRIPPA VON NETTESHEIM)
МЕЛАНХОЛІЯ

АДЕЛУНґ Йоган Кристоф (ADELUNG
JOHANN CHRISTOPH) HERRSCHAFT;
BILDUNG

АДО П'єр (HADOT PIERRE) КРАСА

АДОРНО ТЕОДОР ЛЮДВИГ (ADORNO
THEODOR LUDWIG) HERRSCHAFT

АЙХЕНДОРФ ЙОЗЕФ ФОН
(EICHENDORFF JOSEPH VON) СЕКУЛЯ-
РИЗАЦІЯ

АЛЕКСАНДР АФРОДИЗІЙСЬКИЙ
АБСТРАКЦІЯ; PHANTASIA

АЛЕМАН МАТЕО (ALEMÁN MATEO)
DESENGAÑO

АЛКІВІАД SPLEEN

АЛОНСО ЕРНАНДЕС ХОСЕ ЛУІС
(ALONSO HERNÁNDEZ JOSÉ
LUIS) DESENGAÑO

АЛЬБЕРТ ВЕЛИКИЙ (ALBERTUS
MAGNUS) ЗНАК; ТЕРМІН; КРАСА

АЛЬБЕРТІ ЛЕОН БАТТІСТА (ALBERTI
LEON BATTISTA) КРАСА

АЛЬ-ФАРАБІ VORHANDEN; SENSUS
COMMUNIS

АМЙО ЖАК (AMYOT JACQUES) WELT

АММОНІЙ ЗНАК; ПАРОНІМ

АНАКСИМАНДР WELT

АНРІ Мішель (HENRY MICHEL) ERLEBEN

АНСЕЛЬМ КЕНТЕРБЕРІЙСЬКИЙ
(ANSELMUS CANTUARIENSIS)
ПАРОНІМ

АНТИСФЕН ТЕПЕРІШНЄ

АНТІОХ АСКАЛОНСЬКИЙ ЕРОКНЄ

АПОЛЛІНЕР Гійом (APOLLINAIRE
GUILLAUME) ТЕПЕРІШНЄ

АПОЛЛОНІЙ ДИСКОЛ ПАРОНІМ

- АРЕНДТ ХАННА (ARENDDT HANNAH)
 CONSCIENCE; МАСНТ; ТЕПЕРІШНЄ;
 BILDUNG; GESCHICHTLICH
- АРЕТЕЙ КАППАДОКІЙСЬКИЙ МЕЛАНХОЛІЯ
- АРИСТОТЕЛЬ ПРИРОДА; ERLEBEN; VORHANDEN; WELT; АБСТРАКЦІЯ; CONSCIENCE; ДОХА; ЕРОКНЄ; PHANTASIA; SENSUS COMMUNIS; ЗНАК; ПАРОНІМ; ПРЕДИКАБІЛІЯ; ПРЕДИКАЦІЯ; ТЕРМІН; ТЕПЕРІШНЄ; BILDUNG; GESCHICHTLICH; TALATUF; КРАСА; ПОСТУПОК; FAIR МЕЛАНХОЛІЯ; ACEDIA; CARE; SORGE; STIMMUNG
- АРНО Антуан (ARNAULD ANTOINE)
 CONSCIENCE; ТЕРМІН
- АРОН Раймон (ARON RAYMOND)
 GEISTESWISSENSCHAFTEN;
 GESCHICHTLICH
- БАГГЕСЕН Єнс Іммануїл (BAGGESEN JENS IMMANUEL) WELT
- БАЄС Томас (BAYES THOMAS) CHANCE
- БАЇ Анатоль (BAILLY ANATOLE) ДОХА
- БАКОС Ян (BAKOS JAN) ТЕРМІН
- БАЛІБАР Рене (BALIBAR RENÉE) CONSCIENCE
- БАЛЬЗАК Жан-Луї Гез де (BALZAC JEAN-LOUIS GUEZ DE) CONSCIENCE
- БАНФІ Антоніо (BANFI ANTONIO)
 GEISTESWISSENSCHAFTEN
- БАРАШ Джефрі Ендрю (BARASH JEFFREY ANDREW) GESCHICHTLICH
- БАРБОТЕН Едмон (BARBOTIN EDMOND) PHANTASIA
- БАРКЛІ Джордж (BERKELEY GEORGE)
 АБСТРАКЦІЯ
- БАРНІ Жюль (BARNI JULES) GUT
- БАРОХА Піо (BAROJA PÍO) ACEDIA
- БАРТ Карл (BARTH KARL) СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ
- БАТАЙ Жорж (BATAILLE GEORGES)
 SPLEEN
- БАТАЙОН Марсель (BATAILLON MARCEL) DESENGAÑO
- БАТТО Абат (BATTEUX L'ABBÉ) ГЕНІЙ; КРАСА
- БАУЕРМАЙСТЕР Марі Гільде Рут (BAUERMEISTER MARY HILDE RUTH) MOMENTE
- БАУМГАРТЕН Александр Готліб (BAUMGARTEN ALEXANDER GOTTLIEB) WELT; CONSCIENCE; КРАСА
- БАХТІН Михайло Михайлович
 ПОСТУПОК
- БЕЙЛІ Натан (BAILEY NATHAN) FANCY
- БЕЙЛЬ П'єр (BAYLE PIERRE) CONSCIENCE
- БЕК Філіп Август (BOECKH PHILIPP AUGUST) BILDUNG
- БЕКОН Роджер (BACON ROGER) ЗНАК
- БЕЛЛОРИ Джованні П'єтро (BELLORI GIOVANNI PIETRO) КРАСА
- БЕМ Рудольф (BOEHM RUDOLPH)
 VORHANDEN; STIMMUNG
- БЕМЕ Якоб (BÖHME JACOB) ANGOISSE
- БЕНВЕНІСТ Еміль (BENVENISTE ÉMILE) СЕМІОТИКА; ТЕПЕРІШНЄ
- БЕНТАМ Джереми (BENTHAM JEREMY)
 CHANCE; FANCY
- БЕНЬЯМІН Вальтер (BEMJAMIN WALTER) ACEDIA; SPLEEN
- БЕРАР Віктор (BÉRARD VICTOR)
 ПРИРОДА
- БЕРґсон Анрі (BERGSON HENRY)

- CONSCIENCE
- БЕРДЯЄВ Микола Олександрович
ПРИРОДА
- БЕРИНДА Памво ПРИРОДА
- БЕРНУЛЛІ ЖАК (BERNOULLI JACQUES)
CHANCE
- БЕРТОН РОБЕРТ (BURTON ROBERT)
МЕЛАНХОЛІЯ
- БЕТГОВЕН Людвиг ван (BEETHOVEN
LUDWIG VAN) PHANTASIA
- БІАР ЖОЕЛЬ (BIARD JOËL) ПРЕДИКАЦІЯ
- БІНСВАНГЕР Людвиг (BINSWANGER
LUDWIG) МЕЛАНХОЛІЯ
- БІСМАРК ОТТО ФОН (BISMARCK-
SCHÖNHAUSEN OTTO EDUARD
LEOPOLD VON) BILDUNG
- БЛАГА ЛУЧАН (BLAGA LUCIAN) DOR
- БЛЕЙК Вільям (BLAKE WILLIAM) МО-
МЕНТЕ
- БЛОК МАРК (BLOCH MARC) ТЕПЕРІШНЕ;
BILDUNG
- БЛЮМЕНБАХ Йоган Фридрих
(BLUMENBACH JOHANN FRIED-
RICH) BILDUNG
- БЛЮМЕНБЕРГ Ганс (BLUMENBERG
HANS) СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ
- БОАС Франц (BOAS FRANZ) BILDUNG
- БОДЕН Жан (BODIN JEAN) STATO
- БОДЕЮС Ришар (BODÉÛS RICHARD)
PHANTASIA
- БОДЛЕР Шарль П'єр (BAUDELAIRE
CHARLES PIERRE) WELT; FANCY;
SPLEEN
- БОЕЦІЙ (ANICIUS MANLIUS TOR-
QUATUS SEVERINUS BOËTHIUS)
АБСТРАКЦІЯ; ЗНАК; ПАРОНІМ;
- ПРЕДИКАБІЛІЯ; ПРЕДИКАЦІЯ; ТЕРМІН
- БОКСЕЛЬ Гуго (BOHEL HUGO) КРАСА
- БОЛДВІН Джеймс Марк (BALDWIN
JAMES MARK) CONSCIENCE
- БОЛЬЦАНО Бернард (BOLZANO
BERNARD) VORHANDEN; АБСТРАКЦІЯ
- БОНВЕНТУРА СВ. (BONAVENTURA
SANCTUS, SAN BONAVENTURA DA
BAGNOREGIO) ЗНАК
- БОРДЖІЯ Чезаре (BORGIA CESARE)
STATO
- БОРНКАМ Гайнрих (BORNKAMM
HEINRICH) CONSCIENCE
- БОТЕРО Джованні (BOTERO
GIOVANNI) STATO
- БОФРЕ Жан (BEAUFRET JEAN) ПРИ-
РОДА; VORHANDEN; ДОХА; ТЕПЕ-
РІШНЕ
- БРАГІ Ремі (BRAGUE RÉMI) SORGE
- БРАЙТ Тімоті (BRIGHT TIMOTHY)
МЕЛАНХОЛІЯ
- БРАНШВІГ Жак (BRUNSCHWIG
JACQUES) ПРЕДИКАЦІЯ
- БРЕС Еміль (BRÉHIER ÉMILE) CON-
SCIENCE
- БРЕНТАНО Франц (BRENTANO FRANZ)
ERSCHEINUNG; ТЕПЕРІШНЕ
- БРОДЕЛЬ Фернан (BRAUDEL FERNAND)
GEISTESWISSENSCHAFTEN
- БРОКМАЄР Вольфганг (BROKMEIER
WOLFGANG) EREIGNIS
- БРУНО Джордано (BRUNO GIORDANO)
КРАСА
- БРЮКНЕР Александр (BRÜCKNER
ALEXANDER) СВЕТ
- БРЮНСВІК Леон (BRUNSCHVICG

- LÉON) CONSCIENCE
 БУАЛО Ніколя (BOILEAU NICOLAS)
 ГЕНІЙ; КРАСА
 БУАСАК Еміль (BOISACQ ÉMILE)
 CONSCIENCE
 БУЛЬНУА Олів'є (BOULNOIS OLIVIER)
 ПРЕДИКАЦІЯ
 БУЛЬТМАН Рудольф (BULTMANN
 RUDOLF) СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ; SORGE
 БУРДАХ Конрад (BUDACH KONRAD)
 SORGE
 БУРИДАН див. ЖАН БУРИДАН
 БУРКГАРТ Якоб (BURCKHARDT
 ЯКОВ) BILDUNG; GESCHICHTLICH
 БЮРЕН Даніель (BUREN DANIEL) IN
 SITU
 БЮФФОН Жорж Луї Леклер (BUFFON
 GEORGES LOUIS LECLERC) ГЕНІЙ
 В'ЄЯР-БАРОН Жан-Луї (VIEILLARD-
 BARON JEAN-LOUIS) AUFHEBEN
 ВАЛЛА Лоренцо (VALLA LORENZO)
 GEISTESWISSENSCHAFTEN; BILDUNG
 ВАЛЬ Жан (WAHL JEAN) AUFHEBEN
 ВАЛЬХ Йоган Георг (WALCH JOHANN
 GEORG) ТЕРМІН
 ВАН РІТ Симон (VAN RIET SIMONE)
 ТЕРМІН
 ВАРЕЛА Франціско (VARELA
 FRANCISCO) ERLEBEN
 ВАРРОН див. МАРК ТЕРЕНЦІЙ
 ВАРРОН
 ВАШКУНСЕЛУШ Кароліна де
 (VASCONCELOS CAROLINA DE)
 SAUDADE
 ВЕБЕР Макс (WEBER MAX) HERRSCHAFT;
 MASCHT; СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ; BILDUNG
 ВЕБЕР Маріанна (WEBER MARIANNE)
 HERRSCHAFT
 БЕЗЕН Франсуа (VEZIN FRANÇOIS)
 VORHANDEN; STIMMUNG
 ВЕЙТЛІ Річард (WHATELY RICHARD)
 COMMON SENSE
 БЕЛЕНС Альфонс де (WAELEHENS
 ALPHONSE DE) VORHANDEN;
 STIMMUNG
 ВЕРБЕКЕ Жерар (VERBEKE GÉRARD)
 SENSUS COMMUNIS
 ВЕРГІЛІЙ, ПУБЛІЙ ВЕРГІЛІЙ МАРОН
 (PUBLIUS VERGILIUS MARO)
 ГЕНІЙ; ТЕПЕРІШНЄ
 ВЕТТОРІ Франческо (VETTORI
 FRANCESCO) STATO
 ВІЕЙРА Антоніу (VIEIRA ANTONIO)
 SAUDADE
 ВІЄТ Франсуа (VIETE FRANCOIS) ТЕРМІН
 ВІКО Джамбаттиста (VICO
 GIAMBATTISTA) GEISTESWISSENSCHAFTEN;
 ГЕНІЙ; HERRSCHAFT; CORSO
 ВІЛАМОВІЦ-МЕЛЕНДОРФ
 Ульріх (WILAMOWITZ-
 MOELLENDORFF ULRICH)
 BILDUNG
 ВІЛАНД Вольфганг (WIELAND
 WOLFGANG) КРАСА
 ВІЛАНД Кристоф Мартин (WIELAND
 CHRISTOPH MARTIN) ГЕНІЙ
 ВІЛЛАНОВА Арно де (VILLANOVA
 ARNAUD DE) МЕЛАНХОЛІЯ
 ВІЛЬГЕЛЬМ I, німецький імператор
 (WILHELM FRIEDRICH LUDWIG)
 BILDUNG
 ВІЛЬГЕЛЬМ (ГІЙОМ) ШАМПІСЬКИЙ
 (GUILLELMUS DE CAMPELLIS)

- ПРЕДИКАБІЛІЯ
- ВІЛЬГЕЛЬМ ІЗ МЕРБЕКЕ (GUILLAUME DE MOERBEKE) PHANTASIA; ЗНАК
- ВІЛЬЯЕСПЕСА ФРАНЦИСКО (VILLAESPESA FRANCISCO) ACEDIA
- ВІЛЬЯМ ОККАМ (GUILLELMUS DE ОСНАМ [ОССАМ], WILLIAM OF ОСКНАМ) АБСТРАКЦІЯ; ЗНАК; ПАРОНІМ; ПРЕДИКАБІЛІЯ; ПРЕДИКАЦІЯ; ТЕРМІН; HERRSCHAFT
- ВІНДЕЛЬБАНД ВІЛЬГЕЛЬМ (WINDELBAND WILHELM) GEISTESWISSENSCHAFTEN
- ВІНКЕЛЬМАН ЙОГАН ЙОАХІМ (WINCKELMANN JOHANN JOACHIM) BILDUNG; КРАСА
- ВІНСЕНТ З БОВЕ (VINCENT DE BEAUVAIS) GESCHICHTLICH
- ВІТГЕНШТАЙН ЛЮДВІГ (WITGENSTEIN LUDWIG) CONSCIENCE; PHANTASIA; ЗНАК
- ВІТРУВІЙ (VITRUVE) КРАСА
- ВОЛЦЕР МАЙКА (WALZER MICHAEL) COMMON SENSE
- ВОЛЬТЕР, ФРАНСУА-МАРІ АРУЕ (VOLTAIRE, FRANÇOIS MARIE AROUET) ГЕНІЙ; СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ; КРАСА
- ВОЛЬФ ФРИДРИХ АВГУСТ (WOLF FRIEDRICH AUGUST) BILDUNG
- ВОЛЬФ ХРИСТІАН (WOLFF CHRISTIAN) VORHANDEN; CONSCIENCE; ТЕРМІН
- ВОРРЕН ЕДВАРД (WARREN EDWARD) ПРЕДИКАЦІЯ
- ВУНДТ ВІЛЬГЕЛЬМ (WUNDT WILHELM) CONSCIENCE; BILDUNG
- ГАЙДЕГГЕР МАРТИН (HEIDEGGER MARTIN) ПРИРОДА; EREIGNIS; VORHANDEN; WELT; CONSCIENCE; ERSCHENUNG; ЗНАК; ТЕРМІН; ТЕПЕРІШНЄ; GESCHICHTLICH; ANGOISSE; CARE; DOR; SORGE; STIMMUNG
- ГАЙНЕ ГАЙНРИХ (HEINE HEINRICH) GESCHICHTLICH
- ГАЙНСІУС ТЕОДОР (HEINSIUS THEODOR) BILDUNG
- ГАЙЧ ЕРНСТ (HEITSCHE ERNST) ДОХА
- ГАМАН ЙОГАН ГЕОРГ (HAMANN JOHANN GEORG) ГЕНІЙ
- ГАРДЕР ЙОГАН ЯКОБ (HARDER JOHANN JAKOB) SEHNSUCHT
- ГАТЧЕСОН ФРЕНСИС (HUTCHESON FRANCIS) КРАСА
- ГЕГЕЛЬ ГЕОРГ ВІЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ (HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH) AUFHEBEN; ERLEBEN; WELT; ПЕРЦЕПЦІЯ; CONSCIENCE; ERSCHENUNG; GEISTESWISSENSCHAFTEN; ЗНАК; ТЕРМІН; HERRSCHAFT; МАЧТ; СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ; ТЕПЕРІШНЄ; BILDUNG; GESCHICHTLICH; TALATUF; КРАСА; CONTINUITET; SCHICKSAL; SEHNSUCHT
- ГЕЛЬВЕЦІЙ КЛОД-АДРІАН (HELVETIUS CLAUDE-ADRIEN) ГЕНІЙ
- ГЕЛЬДЕРЛІН ФРИДРИХ (HÖLDERLIN FRIEDRICH) EREIGNIS; КРАСА; SCHICKSAL
- ГЕНРИХ ГЕНТСЬКИЙ (HENRICUS DE GANDAVO, HENRICUS GANDAVENSIS) ЗНАК
- ГЕНРИХ СУЗО (HENRICUS SUSO, HEINRICH SEUSE) ПРИРОДА

- ГЕРАКЛІТ ПРИРОДА; WELT
- ГЕРБАРТ ЙОГАН ФРИДРИХ (HERBART JOHANN FRIEDRICH) ПЕРЦЕПЦІЯ; МЕЛАНХОЛІЯ
- ГЕРДЕР ЙОГАН ГОТФРИД (HERDER JOHANN GOTTFRIED) ГЕНІЙ; BILDUNG; SORGE; STIMMUNG
- ГЕРМАН ЙОГАН ГОТФРИД ЯКОВ (HERMANN JOHANN GOTTFRIED JAKOV) BILDUNG
- ГЕРМАН РУДОЛЬФ (HERMANN RUDOLF) CONSCIENCE
- ГЕРМАН ФРИДРИХ ВІЛЬГЕЛЬМ ФОН (HERMANN FRIEDRICH WILHELM VON) WELT
- ГЕРМЕС ТРИСМЕГІСТ КРАСА
- ГЕРОДОТ PHANTASIA; КРАСА
- ГЕРРЕРОС МАНУЕЛЬ БРЕТОН ДЕ ЛОС (HERREROS MANUEL BRETON DE LOS) SPLEEN
- ГЕСІОД ЗНАК; ACEDIA
- ГИГІН ДИВ. ГАЙ ЮЛІЙ ГИГІН
- ГІЛДУЇН, АБАТ СЕН-ДЕНІ (HILDUIN, ABBÉ DE SAINT-DENIS) ПРИРОДА; АБСТРАКЦІЯ
- ГІППОКРАТ ЗНАК; МЕЛАНХОЛІЯ
- ГІРШ ЕМАНУЕЛЬ (HIRSCH EMANUEL) CONSCIENCE
- ГІЧМАН ЕДУАРА (HITSCHMANN EDUARD) МЕЛАНХОЛІЯ
- ГОБС ТОМАС (HOBBS THOMAS) CONSCIENCE; PHANTASIA; ТЕРМІН; STATO; FAIR
- ГОґАРТ Вільям (HOGARTH WILLIAM) КРАСА
- ГОЛ КАРА (HOLL KARL) CONSCIENCE
- ГОМЕР ЗНАК
- ГОМЕР ПРИРОДА; WELT; ГЕНІЙ; CONSCIENCE; ДОХА; ТЕПЕРІШНЕ; CORSO; КРАСА; ACEDIA; SEHNSUCHT;
- ГОРГІЙ ПРИРОДА; WELT
- ГРИГОРІЙ ПАЛАМА ДОХА; СВЕТ
- ГРИЗИНґЕР Вільгельм (GRIESINGER WILHELM) МЕЛАНХОЛІЯ
- ГУґО СЕН-ВІКТОРСЬКИЙ (HUGUES DE SANCTO VICTORE, HUGO DE SAINT VICTOR) ЗНАК
- ГУМБОЛЬДТ Вільгельм ФОН (HUMBOLDT WILHELM VON) BILDUNG
- ГУСЕРЛЬ ЕДМУНД (HUSSERL EDMUND) ПРИРОДА; ERLEBEN; VORHANDEN; АБСТРАКЦІЯ; ПЕРЦЕПЦІЯ; CONSCIENCE; ЕРОКНЄ; ERSCHENUNG; ТЕПЕРІШНЕ; GESCHICHTLICH
- ГАДАМЕР ГАНС-ГЕОРґ (GADAMER HANS GEORG) ГЕНІЙ; GESCHICHTLICH
- ГАЙ ЮЛІЙ ГИГІН (GAIUS JULIUS HYGINUS) SORGE
- ГАЛЕН (GALIEN) МЕЛАНХОЛІЯ
- ГАОС ХОСЕ (GAOS JOSE) VORHANDEN
- ГАРЛАНД КОМПОТИСТА (GARLANDUS COMPOTISTA) ЗНАК
- ГВІЧЧАРДИНІ ФРАНЧЕСКО (GUICCIARDINI FRANCESCO) STATO
- ГЕБЗАТТЕЛЬ ВІКТОР ЕМІЛЬ ФОН (GEBSATTEL VICTOR EMIL VON) МЕЛАНХОЛІЯ
- ГЕЛЕН АРНОЛЬД (GELLEN ARNOLD) HERRSCHAFT
- ГЕТЕ ЙОГАН ФОЛЬФґАНґ ФОН (GOETHE JOHANN WOLFGANG VON) WELT;

- ГЕНІЙ; ЗНАК; BILDUNG; SAUDADE;
SEHNSUCHT; SORGE; STIMMUNG
- ГІБ ДЖОСЛІН (GIBB JOCELYN) CON-
SCIENCE
- ГІБЕРТІ ЛОРЕНЦО (GHIBERTI LORENZO)
КРАСА
- ГІБЛЕ ЖУРДЕН (GUIBELET JOURDAIN)
МЕЛАНХОЛІЯ
- ГІЙОМ З КОНШУ (GUILLAUME DE
CONCHES) ЗНАК
- ГІЛЬБЕРТ ПОРРЕТАНСЬКИЙ
(GISLEBERTUS PORRETANUS,
GILBERTUS PORRETANUS,
GILBERT DE POITIERS) ПАРОНІМ
- ГОҒАРТЕН ФРИДРИХ (GOGARTEN
FRIEDRICH) СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ
- ГОРДОН БЕРНАР ДЕ (GORDON BERNARD
DE) МЕЛАНХОЛІЯ
- ГОТЬЄ ІВОН (GAUTHIER YVON)
AUFHEBEN
- ГРАЦІАН БАЛЬТАЗАР (GRACIÁN
BALTASAR) DESENGAÑO
- ГРЕЙ ДЖОН ГЛЕН (GRAY JOHN GLENN)
VORHANDEN
- ГРИМ ВІЛЬГЕЛЬМ (GRIMM WILHELM)
AUFHEBEN; EREIGNIS; WELT;
ТЕПЕРІШНЄ; BILDUNG; GUT
- ГРИМ ЯКОБ (GRIMM JACOB) AUFHEBEN;
EREIGNIS; WELT; ТЕПЕРІШНЄ; BIL-
DUNG; GUT
- ГРОССЕТЕСТ ДИВ. РОБЕРТ
ГРОССЕТЕСТ РОБЕРТ
- ГЮЙО ЖАН-МАРІ (GUYAU JEAN-MARIE)
СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ
- Д'ОРС ЕВХЕНІО (D'ORS EUGENIO) ACEDIA
- ДААЕРУП КАРА ВЕРНЕР ГОРНЕМАН
(DAHLERUP KARL VERNER
- HORNEMANN DAHLERUP) WELT
- ДЕЙВІС КЕТРИН ГЛІН (DAVIES
CATHERINE GLYN) CONSCIENCE
- ДЕКАРТ РЕНЕ (DESCARTES RENÉ) WELT;
ГЕНІЙ; ПЕРЦЕПЦІЯ; CONSCIENCE;
ERSCHEINUNG; ТЕРМІН; ТЕПЕРІШНЄ;
КРАСА
- ДЕЛАЗІОВ ЛУІ (DELASIAUVE LOUIS)
МЕЛАНХОЛІЯ
- ДЕЛЕЙТО І ПІНЮЕЛА ХОСЕ (DELEITO
Y PIÑUELA JOSÉ) ACEDIA
- ДЕЛІБЕС МІГЕЛЬ (DELIBES MIGUEL)
DESENGAÑO
- ДЕЛЛА КАЗА ДЖОВАННІ (DELLA CASA
GIOVANNI) STATO
- ДЕМЕТРИУС (DEMETRIUS) КРАСА
- ДЕМОКРИТ WELT; CONSCIENCE; BILDUNG
- ДЕРАТЕ РОБЕР (DERATHÉ ROBERT)
CONSCIENCE
- ДЕРРИДА ЖАК (DERRIDA JACQUES)
ПРИРОДА; EREIGNIS; CONSCIENCE
- ДЕСТЮТ ДЕ ТРАСІ АНТУАН ЛУІ
(DESTUTT DE TRACY ANTOINE
LOUIS) BILDUNG
- ДЕЦИМ ЮНІЙ БРУТ АЛЬБІН AUFHEBEN
- ДЖЕЙМС ВІЛЬЯМ (JAMES WILLIAM)
CONSCIENCE
- ДЖОЙС ДЖЕЙМС (JOYCE JAMES) WORK
IN PROGRESS
- ДЖОНСОН БЕН (JONSON BEN) МЕ-
ЛАНХОЛІЯ
- ДИДИМ СЛІПІЙ ПРИРОДА
- ДИДРО ДЕНІ (DIDEROT DENIS) ГЕНІЙ;
КРАСА; STIMMUNG
- ДИЛЬТАЙ ВІЛЬГЕЛЬМ (DILTNEY
WILHELM) ERLEBEN; GEISTESWISSEN-

- SCHAFTEN; BILDUNG
- ДІАС-ПЛАХА ФЕРНАНДО (DIAZ-PLAJA FERNANDO) DESENGAÑO
- ДІЕС Оґюст (DIÈS AUGUSTE) PHANTASIA
- ДІОГЕН ЛАЕРЦІЙ CONSCIENCE; PHANTASIA; ПАРОНІМ; ПРЕДИКАЦІЯ
- ДІОДОР ДОХА
- ДІОН ХРИЗОСТОМ OLAM
- ДІОНІСІЙ АРЕОПАГІТ КРАСА; СВЕТ
- ДІОНІСІЙ ФРАКІЙСЬКИЙ ПАРОНІМ
- ДОСТОЄВСЬКИЙ ФЕДІР МИХАЙЛОВИЧ СВЕТ
- ДРОЙЗЕН ЙОГАН ГУСТАВ (DROYSEN JOHANN GUSTAV) GEISTESWISSENSCHAFTEN
- ДУАРТЕ ДОМ (DUARTE DOM) SAUDADE
- ДУРАНТЕ ФРАНЧЕСКО (DURANTE FRANCESCO) ГЕНІЙ
- ДЮБО ЖАН-БАТИСТ (DU BOS JEAN-BAPTISTE) ГЕНІЙ
- ДЮМА ЖОРЖ (DUMAS GEORGES) МЕЛАНХОЛІЯ
- ДЮМОН ЖАН-ПОЛЬ (DUMONT JEAN-PAUL) CONSCIENCE
- ДЬЯЧЕНКО ГРИГОРІЙ СВЕТ
- ЕВРИПІД PHANTASIA; ЗНАК
- ЕКО УМБЕРТО (ECO UMBERTO) ЗНАК
- ЕКРИЛ ДЖОН ЛЛОЙД (ACKRILL JOHN LLOYD) ЗНАК; ТЕРМІН
- ЕЛІАС НОРБЕРТ (ELIAS NORBERT) BILDUNG
- ЕЛІСОН АРЧИВАЛЬД (ALISON ARCHIBALD) КРАСА
- ЕММІНґАУС ГЕРМАН (EMMINGHAUS HERMANN) МЕЛАНХОЛІЯ
- ЕНЕСИДЕМ ЕРОКНÊ
- ЕПІКУР WELT; PHANTASIA
- ЕРАЗМ РОТТЕРДАМСЬКИЙ (DESIDERIUS ERASMUS ROTERODAMUS) CONSCIENCE; HERRSCHAFT
- ЕРО ДЕ СЕШЕЛЬ МАРІ-ЖАН (HÉRAULT DE SÉCHELLES MARIE-JEAN) ГЕНІЙ
- ЕСКІРОЛЬ ЖАН-ЕТЬЕН (ESQUIROL JEAN-ÉTIENNE) МЕЛАНХОЛІЯ
- ЕСХІА PHANTASIA
- ЄґЕР ВЕРНЕР (JAEGER WERNER) BILDUNG
- ЄЛЬМСЛЕВ ЛУІ (HJELMSLEV LOUIS) СЕМІОТИКА
- ЕРОНІМ СВ. CONSCIENCE
- ЖАН БУРИДАН (JEAN BURIDAN, JOHANNES BURIDANUS) ПАРОНІМ; ПРЕДИКАБІЛІЯ
- ЖАН КАЛЬВІН (JEAN CALVIN) CONSCIENCE; HERRSCHAFT
- ЖИБЕЛЕН ЖАН (GIBELIN JEAN) STIMMUNG
- ЖИБЬЮФ ГІЙОМ (GIBIEUF GUILLAUME) CONSCIENCE
- ЖИЛЬСОН ЕТЬЕН (GILSON ÉTIENNE) ТЕРМІН
- ЖИМАРЕ ДАНІЕЛЬ (GIMARET DANIEL) TALATUF
- ЖОБІН АНТОНІУ КАРАУС, ТОМ ЖОБІН (JOBIM ANTÔNIO CARLOS, ТОМ JOBIM) SAUDADE
- ЗАКСЛЬ ФРІЦ (SAXL FRITZ) МЕЛАНХОЛІЯ
- ЗИММЕЛЬ ГЕОРґ (SIMMEL GEORG) GEISTESWISSENSCHAFTEN; HERRSCHAFT

- ЗОЛЬГЕР Карл Вільгельм Фердинанд (SOLGER KARL WILHELM FERDINAND) знак
- ЗУЛЬЦЕР Йоган Антон (SULZER JOHANN ANTON) геній
- ЙОАН ап. WELT
- ЙОАН ДАМАСКІН ПРЕДИКАБІЛІЯ; СВЕТ
- ЙОАН ДУНС СКОТ (JOHN DUNS SCOTUS) знак; ПРЕДИКАЦІЯ
- ЙОАН ЕКЗАРХ БОЛГАРСЬКИЙ ПРИРОДА
- ЙОАН ЗЛАТОУСТ TALATUF
- ЙОАН КАССІАН ACEDIA
- ЙОАН САРАЦИН (JOHANNES SARRACENUS) АБСТРАКЦІЯ
- ЙОАН СКОТ ЕРІУГЕНА (JOHANNES SCOTUS ERIUGENA) ПРИРОДА; АБСТРАКЦІЯ; знак
- ЙОАН ХРЕСТА (JUAN DE LA CRUZ) ACEDIA
- ЙОММЕЛЛІ Нікколо (JOMMELLI NICCOLO) геній
- ІБН ТИББОН (IBN TIBBON) VORHANDEN
- ІГНАТІЙ ЛОЙОЛА (IGNACIO DE LOYOLA) ACEDIA
- ІППОЛІТ ЖАН (HYPPOLITE JEAN) AUFHEBEN; ПЕРЦЕПЦІЯ; CONSCIENCE; ERSCHENUNG
- К'ЄРКЕґОР СЕРЕН (KIERKEGAARD SØREN) ТЕПЕРІШНЄ; PLUDSELIGHED; CONTINUITET; ANGOISSE; STIMMUNG
- КАЛЬВІН див. ЖАН КАЛЬВІН
- КАЛЬВО-СОТЕЛО ЛЕОПОЛЬДО (CALVOSOTELO LEOPOLDO) DESENGAÑO
- КАМОЕНС Луїс де (SAMOES LUIS DE) SAUDADE
- КАМПЕ ЙОАХІМ ГАЙНРІХ (CAMPE JOACHIM HEINRICH) WELT
- КАН ЖИЛЬБЕР (KAHN GILBERT) EREIGNIS
- КАН ЧАРЛЗ (KAHN CHARLES H.) ПАРОНІМ
- КАНТ ІММАНУІЛ (KANT IMMANUEL) ERLEBEN; VORHANDEN; WELT; ГЕНІЙ; ПЕРЦЕПЦІЯ; CONSCIENCE; DOXA; ERSCHENUNG; знак; ПРЕДИКАБІЛІЯ; ТЕРМІН; HERRSCHAFT; MACHT; ТЕПЕРІШНЄ; BILDUNG; КРАСА; FAIR; GUT; SCHICKSAL; STIMMUNG
- КАНТЕМІР Антиох ПРИРОДА
- КАНТОР ТАДЕУШ (KANTOR TADEUSZ) HAPPENING
- КАПРОУ АЛЛАН (KAPROW ALLAN) HAPPENING
- КАРНАП Рудольф (CARNAP RUDOLPH) СЕМІОТИКА; ТЕРМІН
- КАРНЕАД БРОКНÊ
- КАССЕН БАРБАРА (CASSIN BARBARA) BILDUNG
- КАССИРЕР ЕРНСТ (CASSIRER ERNST) ГЕНІЙ; CONSCIENCE; GEISTESWISSENSCHAFTEN; знак; BILDUNG
- КАССУ ЖАН (CASSOU JEAN) DESENGAÑO
- КАСТЕЛЬЙОН СЕБАСТЬЕН (CASTELLION SÉBASTIEN) CONSCIENCE
- КАСТРО АМЕРІКО (CASTRO AMÉRICO) DESENGAÑO
- КАФКА ФРАНЦ (KAFKA FRANZ) ТЕПЕРІШНЄ
- КВАЙН ВІЛЛАРАД ВАН ОРМАН (QUINE WILLARD VAN ORMAN) ТЕРМІН

- КВІНТИЛІАН ДИВ. МАРК ФАБІЙ
КВІНТИ
- КЕВЕДО ФРАНСИСКО ДЕ (QUEVEDO
FRANCISCO DE) DESENGAÑO
- КЕДВОРТ РАЛЬФ (CUDWORTH RALPH)
CONSCIENCE
- КЕЙВЕЛ СТЕНАІ (CAVELL STANLEY)
COMMON SENSE
- КЕЛЕР ГАЙНРИХ (KÖHLER HEINRICH)
ПЕРЦЕПЦІЯ
- КІЛВАРДБІ ДИВ. РОБЕРТ КІЛВАРДБІ
- КЛІБАНСКИ РАЙМОН (KLIVANSKY
RAYMOND) МЕЛАНХОЛІЯ
- КЛОПШТОК ФРИДРИХ ГОТЛІВ
(KLOPSTOCK FREIDRICH GOTLIEB)
ГЕНІЙ
- КЛЮГЕ ФРИДРИХ (KLUGE FRIEDRICH)
BILDUNG
- КЛЯЙН МЕЛАНІ (KLEIN MELANIE)
PHANTASIA
- КОВАРРУБІАС СЕБАСТІАН ДЕ
(COVARRUBIAS Y OROZCO
SEBASTIÁN DE) DESENGAÑO
- КОГЕН ГЕРМАН (COHEN HERMANN)
BILDUNG
- КОІМБРА ЛЕОНАРДУ (COIMBRA
LEONARDO) SAUDADE
- КОЛЛІНГВУД РОБІН ДЖОРДЖ
(COLLINGWOOD ROBIN GEORGE)
GEISTESWISSENSCHAFTEN
- КОММІН ФІЛІП ДЕ (COMMYNES
PHILIPPE DE, COMMINES PHILIPPE
DE) WELT
- КОНДІЛЬЯК ЕТЬЕН БОННО ДЕ
(CONDILLAC ETIENNE BONNOT DE)
АБСТРАКЦІЯ; CONSCIENCE; BILDUNG
- КОНДОРСЕ МАРІ ЖАН АНТУАН НІКОЛЯ
ДЕ КАРИТА (CONDORCET
MARIE JEAN ANTOINE NICOLAS
DE CARITAT, MARQUIS DE)
GEISTESWISSENSCHAFTEN
- КОНТ ОГУСТ (COMTE AUGUSTE)
GEISTESWISSENSCHAFTEN
- КОНШІ МАРСЕЛЬ (CONCHE MARCEL)
ДОХА
- КООРНГЕРТ ДІРК ВОЛЬКЕРТСЕН
(COORNHERT DIRCK VOL-
CKERTSZOON) CONSCIENCE
- КОРБЕН АНРІ (CORBIN HENRY) WELT
- КОРНЕЛЬ П'ЄР (CORNEILLE PIERRE)
WELT; ГЕНІЙ
- КОРРЕДЖО АНТОНІО АЛЛЕГРІ ДА
(CORREGGIO ANTONIO ALLEGRI
DA) КРАСА
- КОСТ П'ЄР (COSTE PIERRE) CONSCIENCE
- КОФФА АЛЬБЕРТО (COFFA ALBERTO)
ТЕРМІН
- КРАФТ-ЕБІНГ РИХАРД ФОН (KRAFFT-
EBING RICHARD VON) МЕЛАНХОЛІЯ
- КРЕПЕЛІН ЕМІЛЬ (KRAEPELIN EMIL)
МЕЛАНХОЛІЯ
- КРОЙЗЕР ГЕОРГ ФРИДРИХ (CREUZER
GEORG FRIEDRICH) ЗНАК
- КРОУ КЕТРІН (CROWE CATHERINE)
FANCY
- КРОЧЕ БЕНЕДЕТТО (CROCE BENEDETTO)
GEISTESWISSENSCHAFTEN
- КРУГ ВІЛЬГЕЛЬМ ТРАУГОТ (KRUG
WILHELM TRAUGOTT) ERLEBEN
- КРУЗА ЖАН-П'ЄР ДЕ (CROUSAZ JEAN-
PIERRE DE) КРАСА
- КРУЗІУС ХРИСТІАН АВГУСТ (CRUSIUS
CHRISTIAN AUGUST) WELT
- КСЕНОФОНТ КРАСА; ACEDIA

- КУЗЕН ВІКТОР (COUSIN VICTOR)
CONSCIENCE
- КУРУМІНАС ЖУАН (COROMINAS I
VIGNEAUX JOAN) DESENGAÑO
- КУЧЕРА ФРАНЦ ФОН (KUTSCHERA
FRANZ VON) КРАСА
- КЮЖА ЖАК (CUJAS JACQUES)
HERRSCHAFT
- ЛА БОЕСІ ЕТЬЕН ДЕ (LA BOÉTIE
ÉTIENNE DE) HERRSCHAFT
- ЛАБАР'ЄР П'ЄР-ЖАН (LABARRIERE
PIERRE-JEAN) AUFHEBEN; CON-
SCIENCE; ТЕПЕРІШНЕ
- ЛАГАРП ЖАН ФРАНСУА ДЕ (LA HARPE
JEAN FRANÇOIS DE) ГЕНІЙ
- ЛАКАН ЖАК (LACAN JACQUES) PHAN-
TASIA; ЗНАК; ANGOISSE
- ЛАЛАНД АНДРЕ (LALANDE ANDRÉ)
GEISTESWISSENSCHAFTEN; ЗНАК
- ЛАМБЕРТ ЙОГАН ГАЙНРИХ (LAMBERT
JOHANN HEINRICH) ERSCHEINUNG;
СЕМІОТИКА
- ЛАМЕТРІ ЖУЛЬЄН ОФРЕ ДЕ (LA
METTRIE JULIEN OFFRAY DE) КРАСА
- ЛАМПРЕХТ КАРА (LAMPRECHT KARL)
BILDUNG
- ЛАПЛАНШ ЖАН (LAPLANCHE JEAN)
PHANTASIA
- ЛАПЛАС П'ЄР СИМОН (LAPLACE PIERRE
SIMON) CHANCE
- ЛАФОРЖ ЛУІ ДЕ (LOUIS DE LA FORGE)
CONSCIENCE
- ЛЕАН ДУАРТЕ НУНЕС ДЕ (LEÃO DUARTE
NUNES DE) SAUDADE
- ЛЕБЕЛЬ ЖАН-ЖАК (LEBEL JEAN-
JACQUES) HAPPENING
- ЛЕВІНАС ЕММАНУЕЛЬ (LEVINAS
EMMANUEL) EREIGNIS
- ЛЕВІ-СТРОС КЛОД (LEVI-STRAUSS
CLAUDE) ЗНАК
- ЛЕВІТ КАРА (LÖWITH KARL) СЕКУЛЯ-
РИЗАЦІЯ
- ЛЕКЛЕРК ЖАН (LE CLERC JEAN)
CONSCIENCE; СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ
- ЛЕО ЛЕОНАРДО (LEO LEONARDO) ГЕНІЙ
- ЛЕОН ЛУЇС ДЕ (LEÓN LUIS DE) DESEN-
GAÑO
- ЛЕОНАРДО ДА ВІНЧІ (LEONARDO DA
VINCI) КРАСА
- ЛЕССИНГ ГОТГОЛЬД ЕФРАЇМ
(LESSING GOTTHOLD EPHRAIM) ГЕНІЙ;
BILDUNG
- ЛЕФЕВР ЖАН-П'ЄР (LEFEBVRE JEAN-
PIERRE) AUFHEBEN; ПЕРЦЕПЦІЯ; CON-
SCIENCE; ERSCHENUNG
- ЛІМА СИЛВІУ (LIMA SILVIO) SAUDADE
- ЛІПС ТЕОДОР (LIPPS THEODOR) ERLEBEN
- ЛІТРЕ ЕМІЛЬ (LITTRÉ ÉMILE) ПЕРЦЕПЦІЯ
- ЛОК ДЖОН (LOCKE JOHN) АБСТРАКЦІЯ;
ГЕНІЙ; CONSCIENCE; СЕМІОТИКА;
STATO; FAIR
- ЛОНГВІЛЬ АНРІ ІІ ДЕ (LONGUEVILLE
HENRI II DE) СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ
- ЛОПЕ ДЕ ВЕГА І КАРПІО ФЕЛІКС
(LOPE DE VEGA Y CARPIO FÉLIX)
DESENGAÑO
- ЛОРАН АНДРЕ ДЮ (LAURENS ANDRÉ
DU) МЕЛАНХОЛІЯ
- ЛОЦЕ РУДОЛЬФ ГЕРМАН (LOTZE RUDOLF
HERMANN) ERLEBEN; VORHANDEN;
КРАСА
- ЛУЇС ГРАНАДСЬКИЙ (LUIS DE GRA-
NADA) ACEDIA

ЛУКРЕЦІЙ WELT; CONSCIENCE

ЛУРІЯ Ісаак MASCHT

ЛЮБАК Анрі де (LUBAC HENRI DE)
ПРИРОДА

ЛЮЇН Луї-Шарль д'Альбер (LUYNES
LOUIS-CHARLES D'ALBERT) ПЕР-
ЦЕПЦІЯ

ЛЮТЕР Мартин (LUTHER MARTIN)
CONSCIENCE; HERRSCHAFT; MASCHT;
GESCHICHTLICH

ЛЯЙБНІЦ Готфрид Вільгельм (LEIBNIZ
GOTTFRIED WILHELM) АБСТРАКЦІЯ;
CONSCIENCE; ПЕРЦЕПЦІЯ;
ERSCHEINUNG; ЗНАК; ТЕРМІН; КРАСА;
WELT

МАЄР Георг Фридрих (MEIER GEORG
FRIEDRICH) КРАСА

МАЙМОНІД, МОЙСЕЙ МАЙМОНІД,
РАМБАМ TALATUF

МАЙНОНГ Алексіус (MEINONG
ALEXIUS) VORHANDEN

МАЙСТЕР ЕКГАРТ (MEISTER
ECKHART, ECKHART VON
HONHEIM) АБСТРАКЦІЯ

МАКВАРРІ Джон (MACQUARRIE JOHN)
VORHANDEN

МАКІАВЕЛЛІ Нікколо (MACHIARELLI
NICCOLÒ) STATO; DESENGAÑO

МАЛЬБРАНШ Ніколя (MALEBRANCHE
NICOLAS) WELT; CONSCIENCE;
PHANTASIA

МАН Томас (MANN THOMAS) BILDUNG

МАРІАНА Хуан де (MARIANA JUAN DE)
ACEDIA

МАРІЙ ВІКТОРИН (MARIUS
VICTORINUS) ПРЕДИКАБІЛІЯ;
ПРЕДИКАЦІЯ

МАРК АВРЕЛІЙ (MARCUS AURELIUS
ANTONINUS AUGUSTUS)
COMMON SENSE

МАРК ТЕРЕНЦІЙ ВАРРОН (MARCUS
TERENTIUS VARRO) ЗНАК

МАРК ФАБІЙ КВІНТИЛІАН (MARCUS
FABIUS QUINTILIANUS) CON-
SCIENCE; PHANTASIA

МАРКС Карл (MARX KARL) CON-
SCIENCE; HERRSCHAFT; MASCHT;
СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ; SPLEEN

МАРКУЗЕ Герберт (MARCUSE HERBERT)
GESCHICHTLICH

МАРСІЛІЙ ІНГЕНСЬКИЙ (MARSILIUS
INGENUUS) ПАРОНІМ

МАРСІЛІЙ ПАДУАНСЬКИЙ
(MARSILIO DA PADOVA, MARSILIUS
PATAVINUS) HERRSCHAFT

МАРСІЛІО ФІЧІНО (MARSILIO
FICINO) МЕЛАНХОЛІЯ

МАРТИНО Еммануель (MARTINEAU
EMMANUEL) AUFHEBEN; VORHANDEN;
STIMMUNG

МАЧЕК Вацлав (MACHEK VÁCLAV) СВЕТ

МЕЄР Лодевейк (MEYER LODEWIJK)
CONSCIENCE

МЕЙНЕРТ Теодор (MEYNERT
THÉODOR) МЕЛАНХОЛІЯ

МЕН ДЕ БІРАН Франсуа П'єр Гонт'є
(MAINE DE BIRAN FRANÇOIS
PIERRE GONTHIER) CONSCIENCE

МЕНДЕЛЬСОН Мойсей (MEN-
DELSSOHN MOSES) ГЕНІЙ; BILDUNG

МЕРЛО-ПОНТІ Морис (MERLEAU-
PONTY MAURICE) ERLEBEN; ПЕР-
ЦЕПЦІЯ; CONSCIENCE; ЕРОКН'Є;
GEISTESWISSENSCHAFTEN

- МЕРСЕН МАРЕН (MARSENNE MARIN)
КРАСА
- МЕТАСТАЗІО П'ЄТРО (METASTASIO
PIETRO) ГЕНІЙ
- МЕХЛЕР ЕґІДІУС (MECHLER AEGIDIUS)
МЕЛАНХОЛІЯ
- МИКОЛАЙ КУЗАНСЬКИЙ (NICOLAUS
CUSANUS, NIKOLAUS VON
KUES) АБСТРАКЦІЯ; HERRSCHAFT
- МИКОЛАЙ ПАРИЗЬКИЙ (NICOLAS
PARIENSIS) ЗНАК
- МІЛЬ ДЖОН СТЮАРТ (MILL JOHN
STUART) АБСТРАКЦІЯ; GEISTE-
SWISSENSCHAFTEN
- МИХАЕЛЬ СКОТ (MICHAEL SCOTUS)
АБСТРАКЦІЯ
- МИШЛЕ ЖУЛЬ (MICHELET JULES) CORSO
- МОЙСЕЙ ДОХА
- МОЛЬЄР, ЖАН-БАТИСТ ПОКЛЕН
(MOLIÈRE, JEAN-BAPTISTE
POQUELIN) WELT; ГЕНІЙ
- МОНТЕНЬ МІШЕЛЬ ЕЙКЕМ ДЕ
(MONTAIGNE MICHEL EYQUEM DE)
CONSCIENCE; ДОХА; ЕРОКНЄ; ТЕПЕ-
РІШНЕ; GESCHICHTLICH; SPLEEN
- МОРИЦЬ КАРА-ФІЛІП (MORITZ KARL-
PHILIPP) BILDUNG
- МОРРИС РОБЕРТ (MORRIS ROBERT)
WORK IN PROGRESS
- МОРРИС ЧАРЛЗ (MORRIS CHARLES)
СЕМІОТИКА
- МУР ДЖОРДЖ ЕДВАРА (MOORE GEORGE
EDWARD) COMMON SENSE
- МЮЛЛЕР ГАНС ЕРИХ (MÜLLER HANS
ERICH) ПАРОНІМ
- МЮЛЛЕР ОТФРИД (MÜLLER OTFRIED)
BILDUNG
- МЮНЦЕР ТОМАС (MÜNZER THOMAS)
HERRSCHAFT
- НАНСІ ЖАН-ЛЮК (NANCY JEAN-LUC)
AUFHEBEN
- НАТОРП ПАУЛЬ (NATORP PAUL) CON-
SCIENCE; BILDUNG
- НЕРВАЛЬ ЖЕРАР ЛАБРЮНІ ДЕ (NERVAL
GERARD LABRUNIE) WELT
- НИКОЛЬ П'ЄР (NICOLE PIERRE) ТЕРМІН;
КРАСА
- НІФО АГОСТИНО (NIFO AGOSTINO) КРАСА
- НІЦШЕ ФРИДРИХ (NIETZSCHE
FRIEDRICH) МАХТ; ТЕПЕРІШНЕ;
BILDUNG; КРАСА; CONTINUITET; GUT;
STIMMUNG
- НОВАЛІС ФРИДРИХ (NOVALIS
FRIEDRICH, BARON VON
HARDENBERG)
СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ; SEHNSUCHT
- НОЙКА КОНСТАНТИН (NOICA
CONSTANTIN) DOR
- НЬЮТОН ІСААК (NEWTON ISAAC)
ГЕНІЙ; CHANCE
- ОБЕНК П'ЄР (AUBENQUE PIERRE) ЗНАК;
ТЕПЕРІШНЕ
- ОВЕНС ДЖОЗЕФ (OWENS JOSEPH)
ПАРОНІМ
- ОККАМ ДИВ. ВІЛЬЯМ ОККАМ
- ОКТАВІЙ ДИВ. АВГУСТ
- ОЛДЕНБУРГ КЛАЕС (OLDENBURG
CLAES) WORK IN PROGRESS
- ОЛЕКСАНДР VI ПАПА (ALEXANDER
VI) СТАТО
- ОЛЕКСАНДР МАКЕДОНСЬКИЙ FANCY
- ОНІАНС РИЧАРД БРОКСТОН (ONIAN
RICHARD BROXTON) CONSCIENCE

- ОРТЕґА-І-ГАССЕТ Хосе (ORTEGA Y GASSET JOSE) ERLEBEN
- ПАВЛО ап. WELT; CONSCIENCE; SORGE
- ПАЛІЦІН АВРААМІЙ ПРИРОДА
- ПАНОФСКИ ЕРВІН (PANOFSKY ERWIN) МЕЛАНХОЛІЯ
- ПАРМЕНІД WELT; ЗНАК; ТЕПЕРІШНЕ
- ПАРСОНС ТОЛКОТ (PARSONS TALCOTT) СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ
- ПАСКАЛЬ БЛЕЗ (PASCAL BLAISE) CHANCE; FANCY; PHANTASIA; GESCHICHTLICH
- ПАСТЕРНАК БОРИС ЛЕОНІДОВИЧ GESCHICHTLICH
- ПАШКУАЙШ ТЕЙШЕЙРА ДЕ (PASCOAES TEIXEIRA DE) SAUDADE
- ПЕґІ ШАРЛЬ (PEGUY CHARLES) GESCHICHTLICH
- ПЕРґОЛЕЗІ ДЖОВАННІ БАТТИСТА (PERGOLESI GIOVANNI BATTISTA) ГЕНІЙ
- ПЕРИКЛ BILDUNG
- ПЕТРАРКА ФРАНЧЕСКО (PETRARCA FRANCESCO) GEISTESWISSENSCHAFTEN
- ПЕТРО (П'ЄР) АБЕЛЯР (PETRUS ABAELARDUS, PIERRE ABÉLARD) АБСТРАКЦІЯ; ЗНАК; ПРЕДИКАБІЛІЯ; ПРЕДИКАЦІЯ
- ПЕТРО ІСПАНСЬКИЙ (PETRUS HISPANUS) ПРЕДИКАБІЛІЯ
- ПЕТРО ЛОМБАРДСЬКИЙ (PETRUS LOMBARDO) ЗНАК
- ПІЖО ЖАКІ (PIGEAUD JASKY) МЕЛАНХОЛІЯ
- ПІКАВЕ ФРАНСИС (PICAUVET FRANCIS) GUT
- ПІКО КЛОД (PICOT CLAUDE) ПЕРЦЕПЦІЯ
- ПІНЕЛЬ ФІЛІП (PINEL PHILIPPE) МЕЛАНХОЛІЯ
- ПІРРОН ЕРОКНЕ
- ПІРС ЧАРЛЬЗ САНДЕРС (PEIRCE CHARLES SANDERS) ЗНАК; СЕМІОТИКА
- ПЛАТОН ПРИРОДА; WELT; АБСТРАКЦІЯ; CONSCIENCE; DOXA; PHANTASIA; ЗНАК; ПАРОНІМ; ТЕРМІН; ТЕПЕРІШНЕ; BILDUNG; КРАСА; МЕЛАНХОЛІЯ; ACEDIA; SORGE; STIMMUNG
- ПЛІНІЙ МОЛОДШИЙ HERRSCHAFT
- ПЛОТИН АБСТРАКЦІЯ CONSCIENCE; КРАСА
- ПОВЕР ЖАН-ЖАК (PAUVERT JEAN-JACQUES) WELT
- ПОЛЛОК ДЖЕКСОН (POLLOCK JACKSON) HAPPENING
- ПОНТАЛІС ЖАН-БЕРТРАН (PONTALIS JEAN-BERTRAND) PHANTASIA
- ПОРФИРІЙ АБСТРАКЦІЯ; ПАРОНІМ; ПРЕДИКАБІЛІЯ; ПРЕДИКАЦІЯ; ТЕРМІН
- ПРАЙС РИЧАРД (PRICE RICHARD) CHANCE
- ПРИСЦІАН КЕСАРІЙСЬКИЙ (PRISCIANUS CAESARIENSIS) ПАРОНІМ; ПРЕДИКАЦІЯ; ТЕРМІН
- ПРІЕТО ЛУІС-ХОРХЕ (PRIETO LUIS-JORGE) СЕМІОТИКА
- ПРОПІ Володимир Яковлевич СВЕТ
- ПСЕВДО-АРИСТОТЕЛЬ МЕЛАНХОЛІЯ
- ПСЕВДО-ДІОНІСІЙ АРЕОПАГІТ ПРИРОДА; АБСТРАКЦІЯ; ЗНАК
- ПСЕВДО-ЛОНГІН PHANTASIA
- ПУАССОН СИМЕОН ДЕНІ (POISSON

- SIMÉON DENIS) CHANCE
 ПУССЕН НІКОЛЯ (POUSSIN NICOLAS)
 КРАСА
 РАНКЕ ЛЕОПОЛЬД ФОН (RANKE LEOPOLD
 VON) GESCHICHTLICH
 РАСИН ЖАН (RACINE JEAN) ГЕНІЙ
 РАФАЕЛЬ САНТІ (RAFFAELLO
 SANZIO) КРАСА
 РАШ БЕНДЖАМІН (RUSH BENJAMIN)
 МЕЛАНХОЛІЯ
 РЕНАН ЕРНЕСТ (RENAN ERNEST) ПРИ-
 РОДА; GEISTESWISSENSCHAFTEN
 РИВЕРА ХОРХЕ ЕДУАРДО (RIVERA JORGE
 EDUARDO) VORHANDEN
 РИД ТОМАС (REID THOMAS) COMMON
 SENSE; ЕРОКНÊ
 РИККЕРТ ГАЙНРИХ (RICKERT
 HEINRICH) VORHANDEN; GEISTE-
 SWISSENSCHAFTEN
 РИТТЕР ЙОАХІМ (RITTER JOACHIM)
 ERLEBEN
 РІКЕР ПОЛЬ (RICOEUR PAUL) ER-
 SCHEINUNG
 РОБЕРТ ГРОССЕТЕСТ (ROBERT
 GROSSETESTE) АВСТРАКЦІЯ
 РОБЕРТ КІЛВАРДБІ (ROBERT
 KILWARDBY) ЗНАК; ТЕРМІН
 РОБІНСОН ЕДВАРД (ROBINSON
 EDWARD) VORHANDEN
 РОДІС-ЛЕВІС ЖЕНЕВ'ЄВА (RODIS-
 LEWIS GENEVIÈVE) CONSCIENCE
 РОЗЕНЦВАЙГ ФРАНЦ (ROSENZWEIG
 FRANZ) КРАСА
 РОМАНЕНКО ЮРІЙ МИХАЙЛОВИЧ
 ПРИРОДА
 РОС ДЕВІД (ROSS DAVID) ПРЕДИКАБІЛІЯ
 РОТЕ РИХАРД (ROTHERICHARD)
 СЕКУАРИЗАЦІЯ
 РОУЛЗ ДЖОН (RAWLS JOHN) FAIR
 РУГЕ АРНОЛЬД (RUGE ARNOLD)
 СЕКУАРИЗАЦІЯ
 РУССО ЖАН-ЖАК (ROUSSEAU JEAN-
 JACQUES) WELT; ГЕНІЙ; CONSCIENCE;
 МАЧТ; BILDUNG; FAIR
 РУФ ЕФЕСЬКИЙ МЕЛАНХОЛІЯ
 САЛЮТАТІ КОЛЮЧЧО (SALUTATI
 COLUCCIO) GEISTESWISSENSCHAFTEN
 САН МАРТИН ХАВ'ЄР (SAN MARTIN
 JAVIER) ERLEBEN
 САРТР ЖАН-ПОЛЬ (SARTRE JEAN-PAUL)
 ПОСТУПОК
 СЕБАСТІАН І БАЖАНІЙ
 (SEBASTIÃO I, SEBASTIÃO O
 DESEJADO) SAUDADE
 СЕВІНЬЄ МАРІ ДЕ, МАРІ ДЕ РАБЮТЕН
 ШАНТАЛЬ (SÉVIGNÉ MARIE DE,
 MARIE DE RABUTIN-CHANTAL)
 WELT
 СЕКО МАНУЕЛЬ (SECO MANUEL)
 DESENGAÑO
 СЕКСТ ЕМПИРИК (SEXTUS
 EMPIRICUS) ДОХА; ЕРОКНÊ; ЗНАК
 СЕМПРУН ХОРХЕ (SEMPRUN JORGE)
 ERLEBEN
 СЕНЕКА (LUCIUS ANNAEUS SENECA)
 CONSCIENCE; МЕЛАНХОЛІЯ; ACEDIA;
 SORGE
 СЕН-ЛАМБЕР ЖАН ФРАНЦУА (SAINT-
 LAMBERT JEAN FRANÇOIS) ГЕНІЙ
 СЕН-СИМОН АНРІ (SAINT-SIMON
 HENRI) WELT
 СЕРВАНТЕС МІГЕЛЬ ДЕ СААВЕДРА
 (CERVANTÈS MIGUEL DE

- SAAVEDRA) ACEDIA; DESENGAÑO
 СИДЖВІК ГЕНРІ (SIDGWICK HENRY)
 FAIR
 СКАНЕЛЛІ ФРАНЧЕСКО (SCANNELLI
 FRANCESCO) КРАСА
 СКОВОРОДА ГРИГОРІЙ ПРИРОДА
 СМІТ АДАМ (SMITH ADAM) КРАСА
 СОКРАТ CONSCIENCE; КРАСА
 СОЛОМОН MOMENTE
 СОЛОН ТЕПЕРІШНЄ
 СОРЕЛЬ ЖОРЖ (SOREL GEORGES)
 МАШТ
 СОССЮР ФЕРДИНАН ДЕ (SAUSSURE
 FERDINAND DE) ЗНАК; СЕМІОТИКА
 СОФОКЛ WELT
 СПЕНСЕР ДЖОН Р. (SPENCER JOHN R.)
 КРАСА
 СПІНОЗА БЕНЕДИКТ (БРУХ) (SPINOZA
 BENEDICT [BARUCH]) КРАСА; SAUDADE
 СТАЛЬ МАДАМ ДЕ (STAËL GERMAINE
 NECKER, MME DE STAËL)
 GEISTESWISSENSCHAFTEN
 СТАМБАУГ ДЖОАН (STAMBAUGH
 JOAN) VORHANDEN
 СТАРОБІНСКІ ЖАН (STAROBINSKI
 JEAN) CONSCIENCE
 СТЕНДАЛЬ, МАРІ-АНРІ БЕЙЛЬ
 (STENDHAL, MARIE-HENRI BEYLE)
 PLUDSELIGHED
 СТОБЕЙ, ЙОАН СТОБЕЙ BILDUNG
 ТАРКОВСЬКИЙ АРСЕНІЙ
 ОЛЕКСАНДРОВИЧ СВЕТ
 ТАСК ВІКТОР (TAUSK VICTOR)
 МЕЛАНХОЛІЯ
 ТАТИЩЕВ ВАСИЛЬ ПРИРОДА
 ТЕЛЛЕНБАХ ГУБЕРТУС (TELLENBACH
 HUBERTUS) МЕЛАНХОЛІЯ
 ТЕОФРАСТ DOXA
 ТЕПЛОВ ГРИГОРІЙ ПРИРОДА
 ТЕРЕЗА АВІЛЬСЬКА СВ. (TERESIA
 ABULENSIS SANCTA, TERESA DE
 AVILÁ) DESENGAÑO
 ТЕРТУЛІАН, КВІНТ СЕПТИМІЙ
 ФЛОРЕНС ТЕРТУЛІАН
 (QUINTUS SEPTIMIUS FLORENS
 TERTULLIANUS) TALATTFU
 ТЕТЕНС ЙОГАН НІКОЛАУС (TETENS
 JOHANN NICOLAUS) CONSCIENCE
 ТОМА АКВІНСЬКИЙ (THOMAS
 AQUINAS) ПРИРОДА; PHANTASIA;
 ЗНАК; ТЕРМІН; КРАСА; ACEDIA
 ТОМАЗІУС ХРИСТІАН (THOMAS
 CHRISTIAN) ТЕРМІН
 ТРЕДЕЛЕНБУРГ АДОЛЬФ
 (TREDELENBURG ADOLF)
 ТЕПЕРІШНЄ
 ТРЕЛЬЧ ЕРНСТ (TROELTSCH ERNST)
 СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ; BILDUNG
 ТРИКО ЖУЛЬ (TRICOT JULES) CON-
 SCIENCE; ЗНАК; ПАРОНІМ;
 ПРЕДИКАБІЛІЯ; ПРЕДИКАЦІЯ
 ТРУБЕЦЬКОЇ ЄВГЕНІЙ МИКОЛАЙОВИЧ
 СВЕТ
 ТРЮБЛЕ НІКОЛЯ ШАРЛЬ ЖОЗЕФ
 (TRUBLET NICOLAS CHARLES
 JOSEPH) КРАСА
 УДЕН СЕЗАР (OUDIN CÉSAR) DESENGAÑO
 УЗЕНЕР ГЕРМАН (USENER HERMANN)
 BILDUNG
 УМБЕР ЖАН (HUMBERT JEAN)
 ТЕПЕРІШНЄ
 УНАМУНО МІГЕЛЬ ДЕ (UNAMUNO

- MIGUEL) ACEDIA
 ФЕВР Люсьєн (FEBVRE LUCIEN)
 BILDUNG
 ФЕЛІБ'ЄН АНДРЕ (FÉLIBIEN ANDRÉ)
 КРАСА
 ФЕРМА П'єр де (FERMAT PIERRE DE)
 CHANCE
 ФЕРРАН Жак (FERRAND JACQUES)
 МЕЛАНХОЛІЯ
 ФІЛІП-АВГУСТ (PHILIPPE AUGUSTE)
 HERRSCHAFT
 ФІЛОЛАЙ ЗНАК
 ФІЛОНЕНКО АЛЕКСИС (PHILONENKO
 ALEXIS) STIMMUNG
 ФІЛОСТРАТ PHANTASIA
 ФІХТЕ Йоган Готліб (FICHTE
 JOHANN GOTTLIEB) ERLEBEN;
 WELT; ПЕРЦЕПЦІЯ; CONSCIENCE;
 ERSCHENUNG; MACHT; BILDUNG;
 GESCHICHTLICH SCHICKSAL;
 SEHNSUCHT
 ФІЧІНО Марсіліо (FICINO MARSILIO)
 КРАСА
 ФІШАКР Ричард (FISHACRE RICHARD)
 ЗНАК
 ФІШЕР Фридрих Теодор (VISCHER
 FRIEDRICH THEODOR) КРАСА
 ФЛОРЕНСЬКИЙ Павло
 Олександрович СВЕТ
 ФОСРБАХ Людвіг (FEUERBACH
 LUDWIG) СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ
 ФОНТЕНЕЛЬ Бернар ле Бов'є де
 (FONTENELLE BERNARD LE BOVIER
 DE) WELT
 ФОР Едгар (FAURE EDGAR) HAPPENING
 ФРЕГЕ Готлоб (FREGE GOTTLIEB)
 ПАРОНІМ; ПРЕДИКАЦІЯ; ТЕРМІН
 ФРИДРИХ II ВЕЛИКИЙ (FRIEDRICH
 II, FRIEDRICH DER GROSSE)
 СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ
 ФРОЙД Зігмунд (FREUD SIGMUND)
 CONSCIENCE; ЗНАК; BILDUNG;
 МЕЛАНХОЛІЯ; ANGOISSE; PHANTASIA
 ФУКІДІД BILDUNG
 ФУКО Мішель (FOUCAULT MICHEL)
 WELT
 ХІДЕНІУС Йохан (CHYDENIUS JOHAN)
 ЗНАК
 ХРИЗИП CONSCIENCE; PHANTASIA;
 ПАРОНІМ; КРАСА
 ЦЕЛІЙ АВРЕЛІАН (CAELIUS
 AURELIANUS) МЕЛАНХОЛІЯ
 ЦИЦЕРОН, МАРК ТУЛЛІЙ ЦИЦЕРОН
 (MARCUS TULLIUS CICERO)
 AUFHEBEN; WELT; CONSCIENCE;
 ЕРОКНÊ; PHANTASIA; STATO;
 BILDUNG; КРАСА; МЕЛАНХОЛІЯ
 ШАДЕВАЛЬД Вольфганг
 (SCHADEWALDT WOLFGANG)
 ПРИРОДА
 ШАМБРІ Еміль (CHAMBRY ÉMILE) ДОХА
 ШАНТРЕН П'єр (CHANTRAINE PIERRE)
 ПРИРОДА; WELT; CONSCIENCE;
 SEHNSUCHT
 ШВІТТЕРС Курт (SCHWITTERS KURT)
 WORK IN PROGRESS
 ШЕВАЛЬЄ ДЕ МЕРЕ, ГОМБО Антуан
 (CHEVALIER DE MÉRÉ, GOMBAU
 ANTOINE) КРАСА
 ШЕКСПІР Вільям (SHAKESPEARE
 WILLIAM) WELT; ГЕНІЙ; FAIR; SPLEEN
 ШЕЛЕР Макс (SCHELER MAX)
 STIMMUNG
 ШЕЛЛІНГ Фридрих Вільгельм

- ЙОЗЕФ ФОН (SCHELLING
FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON)
VORHANDEN; WELT; ERSCHENUNG;
ЗНАК; ТЕПЕРІШНЄ; BILDUNG;
GESCHICHTLICH; SCHICKSAL;
ANGOISSE; SEHNSUCHT
- ШЕНК ГҮНТЕР (SCHENK GÜNTER)
ПРЕДИКАЦІЯ
- ШЕФТСБЕРІ ЕНТОНІ ЕШЛІ КУПЕР
(SHAFTESBURY ANTHONY ASHLEY
COOPER) ГЕНІЙ; COMMON SENSE;
КРАСА
- ШИЛЛЕР ФРИДРИХ ФОН (SCHILLER
FRIEDRICH VON) ЗНАК; КРАСА
- ШЛЕГЕЛЬ ЙОГАН АДОЛЬФ (SCHLEGEL
JOHANN ADOLF) ГЕНІЙ
- ШЛЕГЕЛЬ ФРИДРИХ (SCHLEGEL
FRIEDRICH) ЗНАК; СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ;
BILDUNG; SEHNSUCHT
- ШЛЯЄРМАХЕР ФРИДРИХ
(SCHLEIERMACHER FRIEDRICH)
SEHNSUCHT
- ШМЮКЕР РАЙНОЛЬД (SCHMÜKER
REINOLD) КРАСА
- Шолле А. (CHOLLET A.) CONSCIENCE
- ШОПЕНГАВЕР АРТУР
(SCHOPENHAUER ARTHUR) КРАСА
- ШОТТЕЛЬ ЮСТУС ГЕОРГ (SCHOTTEL
JUSTUS GEORG) SEHNSUCHT
- ШПЕНГЛЕР ОСВАЛЬД (SPENGLER
OSWALD) BILDUNG
- ШТАЙНТАЛЬ ГАЙМАН (STEINTHAL
HEYMANN) BILDUNG
- ШТОКГАУЗЕН КАРАГАЙНЦ
(STOCKHAUSEN KARLHEINZ)
MOMENTE; STIMMUNG
- ШТРАУС ЕРВІН (STRAUS ERWIN)
МЕЛАНХОЛІЯ
- ШУБЕРТ ФРАНЦ ПЕТЕР (SCHUBERT
FRANZ PETER) MOMENTE
- ШЮЛЕ ГАЙНРИХ (SCHÜLE HEINRICH)
МЕЛАНХОЛІЯ
- ЮМ ДЕВІД (HUME DAVID) АБСТРАКЦІЯ;
CHANCE; COMMON SENSE; FANCY;
GEISTESWISSENSCHAFTEN; КРАСА;
FAIR
- ЮНГ КАРЛ ГУСТАВ (JUNG CARL GUSTAV)
PHANTASIA; ЗНАК
- ЮНГЕР ЕРНСТ (JÜNGER ERNST)
STIMMUNG
- ЮНГІУС ЙОАХІМ (JUNGIUS JOACHIM)
ТЕРМІН
- Юст ЛІПСІЙ (JUSTUS LIPSIUS, JOOST
LIPS) CONSCIENCE
- ЮСТИН TALATUF
- ЮСТИНІАН I (FLAVIUS PETRUS
SABBATIUS IUSTINIANUS) СЕКУ-
ЛЯРИЗАЦІЯ
- ЯКОБСОН РОМАН (JAKOBSON ROMAN)
ЗНАК
- ЯНГ ЕДВАРА (YOUNG EDWARD) ГЕНІЙ
- ЯРЧИК ГВЕНДОЛІН (JARCZYK
GWENDOLINE) AUFHEBEN;
CONSCIENCE; ТЕПЕРІШНЄ

Наукове видання

Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей, Т. 3

Видання рекомендоване до друку Вченою радою
Вінницького національного технічного університету
протокол № 4 від 29 листопада 2012 р.

Відповідальний редактор:

доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту
філософії імені Г. С. Сковороди НАН України С. В. Пролеєв

Наукові рецензенти:

доктор філософських наук, професор Г. Є. Аляєв, завідувач кафедри
філософії Полтавського національного технічного університету

доктор філософських наук, професор В. Б. Огороков, професор
кафедри філософії Дніпропетровського національного
університету імені Олеся Гончара

доктор філософських наук, професор Н. Г. Мозгова,
професор кафедри філософії Київського національного
педагогічного університету імені М. П. Драгоманова

Видання підготоване у співпраці з Міжуніверситетським центром
історико-філософських досліджень «RENATUS» Вінницького
національного технічного університету (НДР 90-Д-318)

**З питань замовлення та придбання
літератури звертатися за адресою:**

Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА»

Національний університет «Києво-Могилянська Академія»

вул. Волоська, 8/5, кімн. 210, Київ 70, Україна, 04070

Тел./факс: +38(044) 425-60-20

+38(050) 425-60-20

E-mail: duh-i-litera@ukr.net (відділ збуту)

litera@ukma.kiev.ua (видавництво)

Сайт: <http://duh-i-litera.com>

Надаємо послуги: «Книга – поштою»

Друк та палітурні роботи:

**МАЙСТЕР
КНИГ**

м. Київ, вул. Виборзька 84,

тел. (044) 458 0935

e-mail: info@masterknyg.com.ua

www.masterknyg.com.ua

Свідоцтво про реєстрацію ДК № 3861 від 18.08.2010 р.

VOCABULAIRE EUROPÉEN DES PHILOSOPHIES

SOUS LA DIRECTION
DE BARBARA CASSIN

«Європейський Словник філософій» – міжнародний проект, здійснюваний під керівництвом професора Барбари Кассен (Університет Париж IV Сорбонна). Метою проекту є поглиблення діалогу між різними філософськими традиціями Європи завдяки проясненню філософських неперекладностей, що існують у різних європейських мовах. Французька версія «Європейського Словника філософій» побачила світ 2004 р. Українська версія, перший том якої вийшов друком 2009 року, стала другою у світі. Через три роки було опубліковано перший том арабського видання, найближчим часом відбудеться публікація англійської та румунської версій. Словник також перекладають іспанською, португальською, російською, фарсі.

Національні версії Словника не є простими копіями початкового французького видання, адже прояснення того чи того філософського терміна однією мовою відрізняється від аналогічного прояснення іншою. Тому робота над Словником у кожному мовному просторі – це не лише переклад, а й адаптація, розвиток, творча переробка. Робота фахівців різних країн Європи, Америки та Азії триває. Зокрема, українське видання Словника містить низку оригінальних статей і доповнень.

Створення української версії Словника сприяє розвитку вітчизняної гуманітарної термінології й надає помітного імпульсу українським філософським дослідженням, адже відтворення всього спектру європейських філософських дискурсів потребує нових термінологічних напрацювань. Цей проект активізує і мовотворчі процеси через залучення до обговорення термінологічних питань мовознавців, філософів та гуманітаріїв всіх інших спеціалізацій. Він торує шлях для співвіднесення української гуманітарної думки з іншими європейськими традиціями.

Перші два томи «Європейського Словника філософій», видані 2010 та 2011 р., отримали позитивні відгуки українських експертів і читачів. Зокрема, Словник став переможцем конкурсу «Найкраща книга» 17-го Форуму видавців у Львові, був визнаний «Книгою року-2010» (перший том) і «Книгою року-2011» (другий том) у номінації «Софія. Зарубіжна гуманітаристика», а також отримав Премію імені Юрія Прилюка за найкращий редакційно-видавничий проект 2010 року в галузі філософії.

Європейський
СЛОВНИК
Філософій



ISBN 978-966-378-290-4



9 789663 782904