

Юлія Терещенко

НІМЕЦЬКІ СТОЇЦИЗМИ: ВІД ГЕГЕЛЯ ДО СЛОТЕРДАЙКА.

Lampe, K., & Benjamin, A. (Eds.). (2021). *German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk*. London: Bloomsbury Academic.

Видається, що у вирі сьогодення (з його широким спектром проблем, буянням ідей та дисциплінарним різнобарв'ям у сфері науки) не тільки в пересічній людині, але й у деякого з представників спільноти професійних філософів можуть виникнути певні сумніви щодо актуальності античного спадку в сучасних умовах. Принаймні такі сумніви не виглядали би дивними. Тож чи справді філософська спільнота якоюсь мірою втрачає інтерес до античності, зокрема до філософії стоїцизму? Зважаючи на кількість і якість досліджень стоїчної думки у світі, що з'явилися останнім часом, відповідь на поставлене питання буде негативною [див., наприклад: Engberg-Pedersen 2017; Graver 2007; Inwood 2003; Thorsteinsson 2010].

Слід також зазначити, що пошуки сенсу «автентичного» стоїчного вчення в контексті методологічної специфіки сучасної гуманітаристики виглядають дещо «архаїчним» дослідницьким орієнтиром, тому переважну частину в корпусі розвідок, присвячених стоїцизму, наразі складають або певні інтерпретативні проекти, або дослідження впливу стоїчної думки на інші історико-філософські «регіони». Але колективна монографія «German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk» («Німецькі стоїцизми: від Гегеля до Слотердайка»), огляд якої ми пропонуємо, об'єднує дві зазначені стратегії.

Власне, про це свідчить вже доволі оригінальна назва цього видання, яка не стільки вказує на певну традицію сприйняття стоїцизму, сформовану в німецькій філософії, скільки підкреслює те, що на сторінках монографії розглядатимуться оригінальні інтерпретації стоїчних ідей, концепцій та понять, кожна з яких становить унікальне явище (тобто свій особливий «стоїцизм»).

Ба більше, ми можемо, дещо забігаючи наперед, сказати, що в кожній частині цієї праці не просто описуються рецепції стоїцизму, властиві видатним німецьким мислителям, але надаються також і оригінальні тлумачення цих рецепцій. Тобто авторами цієї книги майже завжди виконується певна «подвійна інтерпретація» (а іноді навіть і потрійна, як у третій главі, де її автор, Ангус Ніколс, розглядаючи критику дильтаївських рецепцій стоїцизму, фактично відтворює і водночас замикає на

собі таку інтерпретативну схему: «стоїцизм – його інтерпретація Дильтаєм – інтерпретація дильтаєвських рецепцій критиками Дильтаєа – інтерпретація цієї критики автором»).

Загалом же це колективне англомовне дослідження, що вийшло друком у видавництві Bloomsbury Academic 2021 року, приємно дивує тематичним охопленням і надзвичайною обізнаністю авторів: окрім представлення нових підходів до інтерпретації знайомих текстів (таких, як «Критика практичного розуму», «Феноменологія духу», «Буття і час», «Лист про гуманізм» тощо), дослідники працюють із текстами та концепціями, які сьогодні ще тільки набувають популярності серед представників міжнародної філософської спільноти.

Отже, окремо не зупиняючись на вступній частині, в якій редактори цього видання детально пояснюють його концепцію, тематичну специфіку, структуру, а також окреслюють характер внеску кожного з авторів, надалі ми стисло представимо зміст кожної з частин цієї монографії.

Індиферентизм розуму. Гегель і стоїцизм

Чи може стоїчна апатія бути корисною для розуму в його становленні? Дж. Фленаді (Monash University) у своєму тексті намагається окреслити саме зв'язок між апатією і тим розвитком розуму в історії, процесуальність якого описує у «Феноменології духу» Гегель. Окрім прояснення впливу стоїцизму на формування низки ідей Гегеля, викладених у тій-таки «Феноменології духу», а також у «Лекціях з історії філософії» та у «Філософії права», цей австралійський фахівець досліджує також відмінності між підходами до осягнення стоїцизму, запропоновані свого часу Кантом і Гегелем.

Спираючись на розвідки Джулії Анас і Джерома Б. Шнівінда, Дж. Фленаді демонструє, що для Канта ключовим теоретичним недоліком стоїчної доктрини є неправомірне ототожнення чесноти й щастя, оскільки він вважає, що таке поєднання принципово різних феноменів породжує помилкові уявлення і про найвище благо, і про людське щастя. Посилаючись на думку Шнівінда, Фленаді пояснює таке ставлення Канта до етичних поглядів стоїків тим, що Кантова етика не є телеологічною [Schneewind 2010: 277-278], і дії людини, на думку німецького філософа, мають скеровуватися не прагненням до чесноти, ототожненої зі щастям, а слідуванням моральному закону заради самого цього закону [Flenady 2021: 26].

Надалі Фленаді намагається продемонструвати, що рецепції стоїчної думки у філософських розвідках Гегеля значно відрізняються від тих, які були характерними для Канта. Приміром, австралійський фахівець вважає, що Гегель не розглядав стоїцизм як один з варіантів морального світогляду, натомість стоїцизм у межах філософської системи цього мислителя був тією необхідною помилкою, яку робить і водночас долає Дух для переходу на новий рівень розвитку раціональності, тож «...стоїцизм виникає як безпосередня філософія самосвідомості» [ibid.: 29, 31].

Фленаді стверджує, що в контексті філософії Гегеля передумовою для виникнення стоїцизму є діалектика пана і раба, а також, що саме в цій точці Гегелевого нарративу концептуальний погляд на історію зустрічається з реальним філософським минулим. «Стоїцизм – це мисленнева праця раба, і раб є байдужим до відносин панування та рабства, що реально існують», – пише австралійський вчений [ibid.: 32-33]. Отже, відтворюючи разом із Фленаді думку Гегеля, можна сказати, що у формі стоїцизму мислення вперше досягає рівня «єдності самосвідомості», але через

власну неповноту воно з необхідністю має рухатися до подолання байдужості, а отже – доповнювати себе своїм Іншим.

Слід відзначити, що для Гегеля мав надзвичайне значення інституційний вимір свободи, оскільки, на його думку, ізольований від інших суб'єкт не може бути насправді вільним. Ба навіть більше, такий суб'єкт взагалі не може бути суб'єктом у власному сенсі цього слова, адже «... бути індивідуальним суб'єктом означає бути чимось на кшталт колективного або соціального нормативного досягнення, і незалежність суб'єктів завжди переплітається з глибокою, навіть онтологічно залежністю <від інших людей. – Ю. Т.>» [Pirpin 2008: 9]. Зважаючи на це, ми можемо, як видається, зрозуміти, чому стоїчний погляд на свободу не влаштував Гегеля: стоїчне мислення є замкненим у собі, воно не передбачає актуалізації свободи поза внутрішнім світом суб'єкта.

Отже, Гегель ніби вчить нас, що абсолютизація апатії-байдужості має бути відкинута. Утім, у творах цього мислителя стоїцизм і його практичні настанови спіткала не тільки критика, оскільки, на думку Фленаді, байдужість у філософській системі Гегеля водночас постає як необхідна складова раціональності. Справді, і навколишній світ, і внутрішній світ людини містять те, чим останній слід іноді нехтувати: наприклад, тривіальними поглядами або пристрастями та бажаннями, що заважають реалізації себе в межах наявних раціональних інститутів. Саме тому, «...щоб бути вільними, ми маємо бути в певному сенсі байдужими» [Flenady 2021: 24].

Стоїцизм і розвиток гуманітарних наук. Реценції стоїцизму Вільгельма Дильтая

Шукаючи відповідь на питання про те, чи справді Вільгельм Дильтай зробив якісь оригінальні відкриття під час дослідження стоїчної доктрини, а також чи вплинули на розвиток гуманітарних наук спроби німецького мислителя реактуалізувати певні елементи стоїцизму, британський фахівець Агнус Ніколс (Queen Mary University of London) у відповідному розділі монографії зосереджується здебільшого на тій критиці дильтаївських реценцій стоїцизму та нестоїцизму, яку здійснили Ганс Блюменберг, Гюнтер Абель і Ганс-Георг Гадамер.

Перша дильтаївська реценція, проаналізована Ніколсом, стосується стоїчного погляду на світ «як на великий організм, упорядкований внутрішнім логосом» [Nicholls 2021: 64]. На думку Дильтая, такий підхід до осягнення світу став підґрунтям сучасної науки, зумовивши появу ідей щодо необхідності «емпіричних спостережень і автономії розуму» [ibid.]. Проте Ніколс підкреслює справедливність тих висновків, які отримує Блюменберг, аналізуючи цей погляд Дильтая. Блюменберг, зокрема, зазначає, що сама концепція трансляції від епохи до епохи фіксованих результатів філософського розв'язання певних проблем є помилковою, оскільки мислителі нових епох отримують від попередників лише питання, а не відповіді: відповіді вони шукають самостійно. До того ж формат пов'язаних з осягненням світу питань, характерний для ранньої науки, не є прямим запозиченням із філософії стоїцизму, а радше має своїм джерелом ідеї середньовічних номіналістів, які намагалися по-своєму «приборкати» проблему випадковості [ibid.: 65].

Інша цікава інтерпретація, здійснена Дильтаєм щодо стоїчної філософії, передбачає, що ідея стоїків про «самозбереження»¹ є головною засадою етики Спінози [ibid.: 64]. Ніколс і цього разу розбирає та підтримує критику Ганса Блюменберга щодо дильтаївського тлумачення стоїцизму. Блюменбергова ж оцінка тези про стоїчне підгрунтя етики Спінози базується на логіці, окресленій вище: він вважає, що ми не спостерігаємо тут прямої трансляції стоїчних ідей, оскільки Спіноза надає філософські відповіді на одвічні питання в душі свого часу. Отже, етика Спінози є цілком механістичною і не може, на думку Блюменберга, бути рецепцією стоїчного вчення [ibid.: 66].

Ще одна визначальна інтерпретація стоїчної філософії, яку здійснює Дильтай, пов'язана з піднесенням ролі концепції *sensus communis* «... у прокладанні шляху для сучасної герменевтики» [ibid.: 64]. Справді, стоїки використовували поняття *sensus communis* для «... опису почуттів, ідей, думок і сприйнятів, які є спільними для групи людей та можуть забезпечити основу для етичних, соціальних і політичних цінностей» [ibid.: 71]. Зі свого боку, Дильтай вважав, що сама ідея корпусу спільних для певної групи уявлень відкриває перспективу осягнення сутності віддалених культур, їхнього «об'єктивного духу». У цьому пункті своєї розвідки Ніколс звертається до критики дильтаївського розуміння герменевтики з боку Гадамера, а також загострює увагу на принциповій відмінності позицій цих двох мислителів. Британський фахівець цілком обгрунтовано, на наш погляд, вважає, що ключова розбіжність між Дильтаєм і Гадамером в контексті розгляду ролі *sensus communis* для герменевтики полягає в тому, що філософський (або ж «філософсько-герменевтичний») проєкт Гадамера передбачає надання *sensus communis* атрибуту універсальності, натомість для Дильтая *sensus communis* має суто історичний характер.

Отже, Ніколс наприкінці свого розгляду доходить висновку про те, що Дильтай загалом не здійснив якихось приголомшливих відкриттів у царині досліджень стоїцизму. Утім, звертаючись до різних варіантів критики, яка спрямовується на дильтаївські рецепції стоїчної думки, цей британський фахівець намагається продемонструвати читачеві, що головну цінність становлять плідні наукові дискусії, які провокує як Дильтай, так і феномен стоїчної думки як такий. Своєю локальною розвідкою Ніколс пропонує нам приклад того, як у примарній гонитві за проясненням «автентичного сенсу» античного стоїцизму формується відповідне «полемічне поле», усередині якого народжуються нові оригінальні підходи, ідеї, концепції, інтерпретації тощо. І британський філософ вірить, що таке поле буде зберігати свою продуктивність і надалі.

Ніцшеанський стоїцизм. Аскетична стратегія в пошуках знань

У цьому розділі нідерландська дослідниця Гедвіг Гаастерланд (Leiden University) доволі амбітно прагне не більше й не менше, як змінити усталене у філософських колах уявлення про стоїчне походження ніцшеанської концепції *amor fati*. Для реалізації такої мети авторка звертається до різних текстів Ніцше та цілком переконливо доводить, що у творчості цього німецького філософа «*amor fati* є не стоїчною, а антистоїчною» за своїм характером концепцією [Gaasterland 2021: 85].

¹ Нім. *Selbsterhaltung*. Ідеться про стоїчну тезу, згідно з якою «думки мудреців є релевантними величній схемі логосу» [Nicholls 2021: 64].

Відзначимо, що читачам творів Ніцше мають бути добре знайомі труднощі тлумачення його ідей, адже цей мислитель не приховує своєї зневаги до систематичного та логічного викладення думок, натомість демонструючи невпинний потяг до своєрідної літературності, метафоричності, недомовленостей, а також «численних експериментів зі стилями та жанрами» [Magnus, Higgins 1996: 21]. Але слід визнати, що Гедвіг Гаастерланд вистачило самодисципліни для того, щоб старанно виокремити та проаналізувати ознаки стоїчних рецепцій в різних текстах Ніцше (від «Людське, надто людське. Книга для вільних розумів» до «Веселої науки»). Розвідка нідерландської дослідниці демонструє, що у своїй творчій еволюції Ніцше поступово переходить від захоплення «терапевтичними» практиками та «рецептами самовдосконалення» (які цілком виправдано можна розглядати як такі, що мають певні ознаки впливу стоїцизму) до фактичної критики стоїчного вчення, оскільки стоїчний різновид байдужості щодо подій навколишнього світу та власних пристрастей, який колись метафорично оспівував Ніцше, згодом сприймається останнім як те, що стоїть на заваді у вільного розуму в його пошуках істини [Gaasterland 2021: 86].

Отже, Гаастерланд інтерпретує творчість Ніцше таким чином, що вігальність фігури ніцшеанського героя, цього вільного і творчого шукача істини (істини «некласичної», додамо ми), протиставляється героїчній аскезі стоїків. Справді, ніцшеанський шлях до знання вимагає від його шукачів героїзму особливого гатунку, який із необхідністю передбачає певним чином зрозумілу «пристрасність». Саме тому такий «ніцшеанський героїзм», на думку Гаастерланд, не тотожний ідеалові «холодного» та доволі раціонального героїзму стоїків. Тож, у підсумку, нідерландська дослідниця переконується в тому, що Ніцшеве *amor fati* насамперед є «вираженням героїчно радісної, здорової і багатонадійної з наукового погляду перспективи майбутнього, далекого від жорсткого й раціонального, тобто аскетичного стоїцизму» [ibid.: 103].

Суверен / Істота. Неостоїцизм у праці Беньяміна «Походження Trauerspiel» і його відповідь на «Політичну теологію» Карла Шміта

У цій частині колективного дослідження представниця канадського Університету Раерсона Паула Швобель порівнює два образи суверенів, представлені у творчості Вальтера Беньяміна і Карла Шміта. Також вона намагається продемонструвати, що Беньямін перебував під впливом ідей неостоїцизму, коли здійснював свої розвідки щодо *Trauerspiel* (нім. *Trauerspiel* – «трагедія», або ж «траурна п'еса»; Швобель, зокрема, наводить англійський еквівалент цього німецького терміна – «mourning play» [Schwebel 2021: 109]).

Отже, центральною позицією, яку обстоює у своїй розвідці Швобель, фактично є погляд, згідно з яким головна відмінність між суверенами Беньяміна і Шміта полягає в тому, що ці фігури вибудовуються на різних «метафізичних засадах». Дослідниця вважає, що образ, змальований Беньяміном, має дещо спільне з політичним сувереном, як його зображував у своїх творах нідерландський гуманіст XVI століття Юст Ліпсій (Швобель фактично перечитує ключовий для неї твір Беньяміна «крізь призму неостоїцизму Ліпсія, а Ліпсія – крізь Беньямінову призму» [ibid.: 111]). Натомість Шміт, на думку авторки, створює свою концепцію, використовуючи ідеї з «Шести книг про республіку», твору Ліпсієвого сучасника, французького юриста й політичного мислителя Жана Бодена [ibid.: 111-112].

Дослідниця підкреслює, що суверен у концепції Шміта, як і Бог у Бодена, може на власний розсуд змінювати встановлені закони або зупиняти їхню чинність, тобто його влада є абсолютною [ibid.]. Якщо ж поглянути на твори Ліпсія і Беньяміна, то можна побачити, що в їхніх текстах суверен не наділяється якоюсь абсолютною владою чи свободою, адже доля суверена, як і доля будь-кого з людей, підпорядковується вищій силі: «Божа природа незмінна, і провіденційний план Всесвіту теж є незмінним і необхідним» [ibid.: 110].

Ба навіть більше, Швებель демонструє, що під час дослідження феномену Trauerspiel Беньямін описує тирана як істоту, пригнічену власними суперечливими бажаннями, істоту, яка приречена на підкорення емоцій розумом, що й занурює її у стан нескінченного трауру. Отже, суверен у контексті беньямінівського аналізу постає в образі «мученика», а не володаря своєї долі та людських життів. На відміну від шмітівського суверена, який у ситуації «стану винятку» вільно й без зайвих внутрішніх коливань реалізує свою нічим не обмежену політичну волю, беньямінівський суверен змушений вдаватися до стоїчних технік самоконтролю, що є «насиллям над природою» і причиною меланхолії, яка ніколи не залишає правителя [ibid.: 124-125].

Загалом можна побачити, що в оцінці фігури правителя Швებель схиляється саме до позиції Беньяміна, використовуючи теоретизування Шміта як певний «контр-приклад», на тлі якого стоїчне самообмеження з очевидністю постає як необхідна складова практики політичного управління. Отже, на думку дослідниці, нескінченне нещастя правителя – ціна, яку він змушений сплатити за свою владу, адже без «дисципліни розуму правління монарха може бути лише свавільним і тиранічним» [ibid.].

Від Oikeiōsis до Ereignis. Гайдегер і доля стоїцизму

Варто відзначити, що здійснюваний в цьому розділі американським дослідником Джошем Гейсом (Alvernia University) пошук ознак впливу стоїчного вчення на філософський проєкт Мартина Гайдегера виглядає доволі цікавим завданням, а також вражає витонченістю виконання. Оригінальним є також і методичний підхід, запропонований Гейсом. Відшуковуючи зв'язки, зокрема, між Гайдегеровим тлумаченням понять *alētheia*² та *Ereignis*³ і стоїчними концепціями *oikos*⁴ та *oikeiōsis*⁵, цей дослідник рухається у зворотному хронологічному порядку (від «Листа про гуманізм» – через «Буття і час» – до курсу лекцій «Вступ до феноменології релігії») [Hayes 2021: 137-138].

Гейс, отже, намагається спростувати доволі розповсюджену думку про те, що в контексті античної філософії головним предметом зацікавленості для Гайдегера була досократична філософія, а також вчення Платона й Аристотеля. Американський дослідник наполягає, що в гайдегерівських текстах можна знайти також і запозичені стоїчні концепції (особливо важливими Гейс вважає концептуальні елементи пізнього стоїцизму, трансформовані в межах ранньохристиянської теології).

² «Істини буття» (д.-гр.), «truth of being» в англ. перекладі Гейса.

³ «Події привласнення» (нім.), англ. «event of appropriation».

⁴ «Дім» (д.-гр.). Іноді Гейс також перекладає цей термін як «привласнення», англ. «appropriation».

⁵ «Привласнення» (д.-гр.), англ. «appropriation». Іноді в Гейса – «привласнення себе», англ. «appropriation of oneself».

Загалом слід відзначити надзвичайно майстерну інтерпретативну роботу Гейса, який обгрунтовано показав, що багато ключових елементів гайдегерівської філософії справді постають як похідні від стоїчних концепцій. Скажімо, вже згадуваний стоїчний *oikeiōsis*, на думку американського фахівця, трансформується в Гайдегеру концепцію «справжності» (нім. *Eigentlichkeit*; також українською іноді цей термін перекладають як «достеменність»: наприклад, Наталка Сняданко, коли перекладає роман Гюнтера Грасса «Мое сторіччя»), пов'язану з «подією привласнення» (нім. *Ereignis*) [ibid.: 152].

Гейс переконаний, що правильне сприйняття характеру «входження» стоїчної думки в контекст філософування Гайдегера не тільки допомагає нам краще розуміти цього німецького мислителя, але й відкриває раніше незнані аспекти гайдегерівської онтології. Ба більше, повернення до витоків стоїчної думки, а особливо – до стоїчної етики, здатне, на погляд автора, розв'язати проблеми всередині самого гайдегерівського філософського проекту. Згадуючи відомий пасаж Гайдегера з «Листа про гуманізм» («метафізика мислить людину як *animalitas* і не домислює до її *humanitas*»), Гейс зазначає, що за цією логікою і стоїчний *oikeiōsis* завжди відсилає до «тваринного» початку в людині [ibid.: 152]. Утім, Гайдегер інтерпретує *oikeiōsis* саме онтологічно, що, як вважає американський дослідник, створює певні проблеми для «фундаментальної онтології», адже виходить, що німецький філософ насправді вкотре промислює те, що вже міститься в стоїчній традиції, але не зовсім правильно розставляє акценти й «затирає» витoki свого філософування.

Фактично Гейс закликає нас (і «заочно» – самого Гайдегера) бути вірним вихідній стоїчній позиції (у разі, якщо вже ми будемо свою філософію на цьому ґрунті) та ідентифікувати справжній «виток» або ж «початок» не з «привласненням» (*oikeiōsis*), а з «відчуженням» (*allogriōsis*). Ці два моменти нерозривно пов'язані, але точка відліку має бути саме така. Інакше кажучи, Гейс вважає, що відштовхуватися потрібно саме від стоїчної етики, гармонійно поєднаної зі стоїчним натуралізмом, метафізикою та психологією.

Тож центральна і найцікавіша, на наш погляд, теза Дж. Гейса полягає в тому, що Гайдегер, мислячи про буття, насправді все ще мислить про стоїчне *життя* (*zōē*), яке, на думку Гейса, є справжнім «демонічним ядром» гайдегерівського *Dasein* [ibid.: 153]. У такій перспективі *alētheia* як «істина буття» *Dasein* зі своєю динамікою «відпадиння» від самої себе та «повернення» – також спадок стоїчного осмислення життя (*zōē*, яке ще неможливо відділити від *anthropos*), а стоїчний натуралізм переслідує Гайдегера в самому осерді його творчості [ibid.].

Саме тому американський дослідник і рухається в напрямі ранніх творів Гайдегера з філософії релігії, адже в точці перетину стоїчної традиції та її ранньохристиянської (Павлової) інтерпретації стає можливим рух від *animalitas* до *humanitas*. Але головна інтенція Гейса полягає навіть не у фіксації особливостей цього переходу, який начебто схоплює та запозичує Гайдегер, а в тому, щоб у відповідності з умовами нашого часу переосмислити етичні та навіть космологічні наслідки гайдегерівської онтології. Бо якщо «органічне неможливо відокремити від штучного і відмінність між *phusis* і *tekhnē* лишається просто фікцією, то перед нами постає космос, який ставить життя в центр буття» [ibid.: 153].

Ганс Йонас, античний стоїцизм і проблема свободи

Аналізуючи філософський доробок Ганса Йонаса, італійський антикознавець Емідіо Спінеллі (University of Rome) доходить у своїй розвідці висновку про те, що, по-перше, ідеї, представлені Йонасом в історико-філософських курсах, які він читав у нью-йоркській Новій школі соціальних досліджень у 1966 і 1970, пов'язані з його оригінальним проектом «етики відповідальності», а по-друге, що сам цей проект містить елементи стоїчної філософії [Jonas 1984; Spinelli 2021].

Нагадаємо, що філософській спільноті Ганс Йонас відомий насамперед як дослідник проблеми свободи, і саме на інтерпретаціях стоїчного розуміння свободи, представлених у зазначених лекціях цього мислителя, зосереджує свою увагу Спінеллі. Італійський фахівець, зокрема, цілком погоджується з Йонасом у тому, що стоїчний підхід до проблеми свободи не обмежується лише цариною моралі, він є значно ширшим – «холістичним» і водночас систематичним, оскільки положення щодо правильного способу мислення та поведінки пов'язані з уявленнями про устрій Всесвіту: *Neimargenē*, тобто «універсальна необхідність», визначає місце людини в космосі, а людина має досягнути її та підпорядкувати принципи власного життя принципам існування Цілого. Таке підпорядкування означає формування правильного внутрішнього ставлення до реальності, що становить єдиний можливий шлях, вільний від впливу зла, адже «зло – це питання перспективи», тобто певного погляду на світ і самого себе [Spinelli 2021: 166]. Тобто, на думку Спінеллі, Йонас влучно визначає одним з ключових положень стоїчного вчення тезу про те, що свобода є формою покори, а людська дія обмежена «універсальними законами Цілого» [ibid.: 168].

Утім, італійський фахівець також нагадує читачеві, що Ганс Йонас у власному філософському проекті здійснює «рішучу боротьбу проти будь-якого пасивного ставлення і будь-якої форми упокорення або квієтизму, яким він активно протиставляє свої ідеї розширеного, свідомого, сильного типу відповідальності» [ibid.: 169]. Тож цілком логічно було би припустити, що певні уявлення стоїків про звичаєве життя мали би здаватися Йонасу помилковими та навіть неприпустимими. Але, звертаючись до йонасівського «імперативу відповідальності» та пов'язаних із ним теоретизувань, Спінеллі знаходить тези, які все ж є релевантними стоїчному вченню або принаймні можуть вважатися його рецепціями (хоча й у дещо неочікуваному контексті).

Ідеться про те, що вплив сучасних технологій на навколишній світ, на думку Йонаса, є безпрецедентним і дуже небезпечним, тому німецько-американський мислитель переконаний, що людство сьогодні має турбуватися не тільки про свій добробут, але й думати про стан, в якому перебуватиме світ вже в найближчому майбутньому. Отже, у контексті глобальних проблем сучасної цивілізації «універсальна необхідність» постає у формі вимоги діяти в інтересах природи та водночас людства як її частини (заради виживання останнього), а стоїчне самообмеження перетворюється на форму реалізації відповідального ставлення до навколишнього світу. До того ж, актуалізацію стоїчних життєвих стратегій цілком можна сприймати як відновлення в сучасних умовах спроб віднайти гармонію між суб'єктом і космосом. Саме такий погляд пропонує нам Спінеллі, розгортаючи його крізь аналітику концепцій Ганса Йонаса.

Гідність і самотворення. Сенека, Піко делла Мірандола та Ганна Арендт

У цій частині колективної монографії австралійський фахівець Ендрю Бенджамін (University of Technology, Sydney; Monash University, Melbourne), який водночас виступає і в ролі одного з упорядників аналізованого видання, пропонує нам огляд тієї теоретичної перспективи, виходячи з якої Ганна Арендт здійснювала критику стоїчних тенденцій у філософії. Автор розділу переважно зосереджується на тих ідеях Арендт, які вона виклала в її відомому творі «Становище людини». Бенджамін підкреслює, що об'єктом критики Арендт постають окремі філософські позиції (кожна з яких передбачає свою специфічну антропологію), які маркуються нею як «стоїцизм», але водночас жодна з них може не відповідати абсолютно точно букві автентичного стоїцизму [Benjamin 2021: 177]. Тобто йдеться про «стоїчну позиційність», зрозумілу в максимально широкому сенсі.

Отже, під час своєї розвідки Бенджамін доводить, що стоїчна думка про те, що свободу можна розуміти як суто «приватну справу», є абсолютно неприйнятною для Ганни Арендт. Німецько-американська мислителька натомість вважає, що свобода завжди вимагає простору для самореалізації, тобто вона не може існувати лише в людській уяві, адже в такому разі вона не є свободою у власному сенсі цього слова. До того ж, на думку Арендт, сучасний світ перебуває в стані, коли «стоїчний спокій», втеча від світу та ізоляція в собі стають дуже небезпечними різновидами поведінки, оскільки «мовчання» пересічної людини грає на користь різноманітних «тоталітарних сект», сутністю яких є терор [Arendt 1951].

Водночас Ендрю Бенджамін переконаливо демонструє, що Арендт високо цінує стоїчну концепцію «самотворення», генезу якої від Сенеки до Джованні Піко делла Мірандоли він і розглядає у своїй розвідці. Отже, окрім прагнення до самореалізації, самоствердження та налагодження взаємин зі світом, людина у філософії Арендт постає «приреченою» на невпинне конструювання самої себе та постійне (пере)відкривання своєї сутності. Враховуючи це, не видається дивним, що ідеї Мірандоли добре резонують з окресленими поглядами Арендт, яка, здається, так само переконана, що «невід'ємною частиною визначення людини є відсутність внутрішнього образу, який міг би згодом виявлятися зовнішньо» [Benjamin 2021: 183].

Ідеться, зрештою, про те, що людська діяльність (яка, зауважимо, постає для Арендт предметом окремого дослідження) спрямована не тільки на зовнішнє «продукування», тобто створення чогось нового в навколишньому світі. «Актуалізація спроможності діяти» стосується також і нашої особистості, яка саме завдяки нашій діяльності тільки й стає «видимою», але ця діяльність має відбуватися в полі політичного: тільки політична дія формує та засвідчує нашу «персональність», поглиблює та наповнює наш «внутрішній світ» [ibid.: 176]. І слід визнати, що Бенджамін загалом доволі вдало відтворює та розгортає цю принципову для Арендт думку.

Ганс Блюменберг і антропологія стоїцизму

Звернувшись до цього розділу, читач може помітити, що творчість німецького філософа Ганса Блюменберга вже відіграла помітну роль у дослідженні, яке виконав британський фахівець Ангус Ніколс у третьому розділі цієї монографії. Нагадаємо, що Блюменберг цікавив Ніколса насамперед як критик поглядів Вільгельма Дильтея на стоїчну філософію. Натомість автор цієї частини, ще один британський фахівець Курт Лампе (University of Bristol), який також є одним з упорядників

цього видання, звертає свою увагу вже на рецепції стоїчного вчення у творах самого Блюменберга.

Отже, Курт Лампе демонструє, що з метою дослідження взаємного «дифундування» метафорики та концептуалізації в межах стоїчної думки Блюменберг використовує відповідний методологічний інструментарій, який він називає «метафорологією». У контексті такого підходу німецький дослідник зображує світоглядну (і водночас практичну) «систему» стоїків як особливу концептуалізаційну діяльність, орієнтовану на раціональне «опрацювання» світу, але у фундаменті якої все ж таки знаходиться метафоричне мислення. Останнє має схоплювати явища, які перевищують раціональні можливості людини, і складає «невичерпний ресурс» для концептуалізаційної діяльності. На думку Блюменберга, «найкраще розуміти “повну концептуалізацію” і “абсолютну метафору” як дві межі континууму, жодної з яких думка ніколи не сягає» [Lampe 2021: 208]. Отже, «метафорологія» Блюменберга покликана з'ясувати, як ці два рівні визначають стоїчне мислення, а також, як вони змінюються з плином історії [ibid.: 207-208]

Утім, як свідчить назва цього підрозділу, увесь комплекс стоїчного мислення може сприйматися як такий, що передбачає певну антропологічну інтерпретацію. І саме це робить Блюменберг, коли стверджує, що навіть епістемологію та фізику стоїків визначає фундаментальне почуття тривоги перед незбагненим Всесвітом, а отже, як концепції, так і метафори використовуються в межах стоїчного мислення як інструменти подолання цієї тривоги. Це, за Блюменбергом, складає сенс стоїчно зрозумілого «само-ствердження» людини [ibid.: 212]. Лампе принагідно зауважує, що таке тлумачення Блюменберга зумовлюється тим, що він запозичує багато ідей з німецької філософсько-антропологічної традиції, яка й ґрунтується на двох ключових положеннях: «по-перше, люди прагнуть “звільнення від абсолюту”, і по-друге, вони досягають цього звільнення шляхом “само-ствердження”» [ibid.].

Загалом британський фахівець оцінює антропологічний і «метафорологічний» підхід Блюменберга до тлумачення стоїчної філософії позитивно. Водночас Лампе в жодному разі не хоче стверджувати, що блюменбергівський підхід є «найправильнішим» і таким, що вказує на істину «автентичного стоїцизму». Британський дослідник іде навіть далі та піддає сумніву адекватність підходу Блюменберга, коли йдеться про факт того, що стоїки, вочевидь, плекали певне «відчуття дива», яке водночас передбачало «абсолютизм реальності» (що втілювалося в зацікавленості в містичному, а також у практикуванні астрологічних передбачень, різного гатунку ворожіння, тлумачень сновидінь та екстатичних марень тощо) [ibid.: 224]. Блюменберг, як припускає Лампе, трактував би це як простий наслідок того, що, все ж, неможливо повністю «приборкати» Абсолют шляхом концептуалізації та метафоризації (це просто найкращі інструменти, які має в розпорядженні стоїк). Але Лампе нагадує, що, скажімо, такі мислителі, як Рудольф Ото, Карл Юнг, Мірча Еліаде, Джефрі Крайпал та інші надають як теоретичної, так і практичної ваги «нумінозному», що може становити вдале доповнення до підходу Блюменберга [ibid.].

Власне, таким чином британський дослідник прагне сказати, що зустріч із чимось абсолютним, незбагненим і всевладним цілком могла бути онтологічно важливою для стоїка не тільки *негативно* (тобто як джерело глибинного страху і тривоги, а отже, і концептуально-метафоричної відповіді на них), але й позитивно – як те, «що робить життя стоїка вартим того, щоб його прожити» [ibid.]. До того ж, на

його думку, не варто спрощувати спектр можливих життєвих стратегій та світоглядних моделей, які могли обирати стоїки (скажімо, хтось міг бути більш раціональним, хтось – більш схильним до містики). Головне, що наявність цього вибору забезпечувала сама сутність стоїцизму. «Інакше кажучи, завжди було багато способів прожити стоїчне життя» [ibid.].

Планетарний *Askēsis*. Стоїчна подорож Петера Слотердайка в екзистенційну просторовість

У заключній частині цієї монографії ми знаходимо цікаву розвідку американського дослідника Сема Мікі (University of San Francisco), присвячену творчості відомого німецького мислителя Петера Слотердайка. Загалом у своєму дослідженні Мікі переконливо демонструє, що за певною «театральністю» постаті Слотердайка та епатажністю його творчості, по-перше, ховається глибока обізнаність щодо філософського спадку античності (зокрема й щодо стоїчного вчення), а по-друге, тексти Слотердайка продукують можливості для реактуалізації ідей стоїків як у контексті сучасної філософської культури, так і в масштабі планетарної цивілізації.

Варто відзначити, що якогось надзвичайно високого рівня оригінальності в обраному тематичному полі, на наш погляд, досягти доволі складно. Насамперед тому, що і професійній філософській спільноті, і зацікавленим читачам Слотердайк відомий своєю увагою до кіничної традиції та самого феномену кінізму, тобто певна «прив'язка» Слотердайка до античної думки є річчю очевидною. Демонстрація спорідненості деяких аспектів творчості Слотердайка з філософією Гайдегера, запропонована американським дослідником, теж не виглядає чимось оригінальним, адже навіть сама орієнтація на пошук філософських «ліків» для сучасного світу в античному спадку виглядає як цілком гайдегерівський підхід. Та й сам Слотердайк не приховував своєї прихильності до згаданого німецького мислителя (цю обставину Мікі не оминув увагою [Mickey 2021: 230]).

Але загалом не можна не відзначити якісне виконання цієї (нехай і доволі передбачуваної в її результатах) розвідки, що насамперед постає як спроба з'ясувати характер впливу стоїцизму на філософію Слотердайка. Виконуючи цю «пошукову роботу», американський фахівець головну увагу приділяє таким тематичним лініям усередині слотердайківських теоретизувань, як космополітизм (що розуміється як прагнення до єдності та реалізації позитивних стратегій інтерсуб'єктивної консолідації в планетарному масштабі) і *askēsis*, який у контексті філософії Слотердайка переростає індивідуальний рівень і набуває масштабів бажаного принципу життя для всього людства.

Аналізуючи слотердайківську «сферологію», Мікі підкреслює, що однією з ключових її тез насправді є те, що людина не може бути по-справжньому самотньою, її «інший» завжди присутній поруч, тому вона приречена на налагодження діалогу з ним, і діалог цей має відбуватися на стоїчних (а отже – раціональних) засадах: «для стоїцизму основою приналежності до людства є спільність розуму» [ibid.: 235].

Мікі погоджується зі Слотердайком у тому, що в умовах «антропоцену», тобто епохи, коли людство чинить вплив на навколишній світ у планетарному масштабі, стоїчна *apatheia* як складова загальної аскези «може розглядатися як перша систематична вправа з контролю за викидами» [ibid.: 252]. Водночас, слідом за Слотердайком, американський дослідник трактує «викиди» максимально широко: це не

тільки забруднення довкілля, але й «засмічення» простору культури та людського мислення.

Отже, на думку американського фахівця, сьогодні доля людства залежить від того, чи буде створена «планетарна цитадель», «глобальна імунна система», де суб'єкти припинять вважати себе «ворогами Землі», і контролюватимуть не тільки «вікити вуглецю», але й, озброївшись стоїчною апатеею, будуть практикувати «стриманість у мисленні, почуттях та діях» [ibid.: 252].

Насамкінець зазначимо, що ознайомлення з монографією, огляд якої ми запропонували, загалом залишає дуже приємне враження. Її авторам вдалося, на наш погляд, доволі переконливо спростувати тезу про те, що стоїчне вчення вичерпується низкою правил поведінки для скрутних часів або порадами щодо самовдосконалення. На сторінках цього колективного твору стоїчні концепції та їхня критика постають вагомими елементами сучасних і постсучасних досліджень феноменів влади, буття, мислення, знання, свободи тощо. Це в позитивному сенсі «змушує» читача переконатися, що стоїчна думка все ще залишається актуальною як для сьогоднішньої філософії, так і для життя сучасної людини. Приємно дивує загальний рівень виконання аналітичної, а особливо – інтерпретативної роботи авторів. Навіть якщо більш підготовленому читачу, можливо, певні перепрочитування, тлумачення та прив'язки можуть здатися деяким надуживанням інтерпретаторською свободою, не можна не визнати водночас, що таке наближення до певної дослідницької «межі коректності» загалом сприймається радше як вияв творчого підходу та оригінальності. Отже, на нашу думку, різноманіття текстів, тематик і концепцій, які розкривають та інтерпретують розглянуті нами автори, а також якість цієї інтерпретації – усе це робить розглянуте дослідження привабливим не тільки для фахівців (антикознавців, філософів, культурологів тощо), але й для всіх, кого цікавить філософська культура загалом.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Arendt, H. (1951). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace & Co.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benjamin, A. (2021). Dignity and Self-Making: Seneca, Pico della Mirandola, and Hannah Arendt. In K. Lampe, A. Benjamin (Eds.), *German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk* (pp. 175-203). London: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350081895.0012>
- Breazzeale, D. (2021). Freedom and Duty. Kant, Reinhold, Fichte. In J. A. Clarke, G. Gottlieb (Eds.), *Practical Philosophy from Kant to Hegel: Freedom, Right, and Revolution* (pp. 118-137). Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/9781108647441>
- Engberg-Pedersen, T. (Ed.). (2017). *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE-100 CE*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/9781316694459>
- Flenady, G. (2021). The Indifference of Reason. Hegel and Stoicism. In K. Lampe, A. Benjamin (Eds.), *German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk* (pp. 23-56). London: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350081895.0006>

- Gaasterland, H. (2021). Nietzschean Stoicism. An Ascetic Strategy in Pursuit of Knowledge. In K. Lampe, A. Benjamin (Eds.), *German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk* (pp. 85-107). London: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350081895.0008>
- Graver, M. R. (2007). *Stoicism and emotion*. Chicago: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226305202.001.0001>
- Hayes, J. (2021). From Oikeiōsis to Ereignis. Heidegger and the Fate of Stoicism. In K. Lampe, A. Benjamin (Eds.), *German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk* (pp. 137-159). London: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350081895.0010>
- Inwood, B. (Ed.). (2003). *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CCOL052177005X>
- Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kant, I. (2020). *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783112348185>
- Lampe, K. (2021). Hans Blumenberg and the Anthropology of Stoicism. In K. Lampe, A. Benjamin (Eds.), *German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk* (pp. 205-228). London: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350081895.0013>
- Lampe, K., Benjamin, A. (Ed.). (2021). *German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk*. London: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350081895>
- Magnus, B., & Higgins, K. (1996). Introduction to the Cambridge companion to Nietzsche. In B. Magnus & K. Higgins (Eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche* (pp. 1-18). Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521365864.001>
- Mickey, S. (2021). Planetary Askēsis. Peter Sloterdijk's Stoic Journey into Existential Spatiality. In K. Lampe, A. Benjamin (Eds.), *German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk* (pp. 229-255). London: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350081895.0014>
- Nicholls, A. (2021). Stoicism and the Development of the Human Sciences. Wilhelm Dilthey's Reception of Stoicism. In K. Lampe, A. Benjamin (Eds.), *German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk* (pp. 57-84). London: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350081895.0007>
- Pippin, R. B. (2008). *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511808005>
- Schneewind, J. B. (2010). *Essays on the History of Moral Philosophy*. New York: Oxford UP Inc. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199563012.001.0001>
- Schwebel, P. (2021). Sovereign/Creature. Neostoicism in Benjamin's Origin of the German Trauerspiel and His Response to Carl Schmitt's Political Theology. In K. Lampe, A. Benjamin (Eds.), *German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk* (pp. 109-135). London: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350081895.0009>
- Spinelli, E. (2021). Hans Jonas, Ancient Stoicism, and the Problem of Freedom. In K. Lampe, A. Benjamin (Eds.), *German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk* (pp. 161-174). London: Bloomsbury Academic. <https://doi.org/10.5040/9781350081895.0011>
- Thorsteinsson, R. M. (2010). *Roman Christianity and Roman Stoicism. A Comparative Study of Ancient Morality*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199578641.001.0001>
- Wood, A. (1996). General introduction. In I. Kant, *Practical Philosophy* (pp. xiii-xxxiii). Cambridge: Cambridge UP.

Одержано / Received 14.09.2021

Yuliia Tereshchenko

**German philosophy and Stoicism. Lampe, K., & Benjamin, A. (Eds.). (2021).
German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk. London: Bloomsbury Academic.**

Review of Lampe, K., & Benjamin, A. (Eds.). (2021). *German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk*. London: Bloomsbury Academic

Терещенко Юлія

**Німецька філософія і стоїцизм. Lampe, K., & Benjamin, A. (Eds.). (2021).
German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk. London: Bloomsbury Academic.**

Огляд книги Lampe, K., & Benjamin, A. (Eds.). (2021). *German Stoicisms: From Hegel to Sloterdijk*. London: Bloomsbury Academic.

Yuliia Tereshchenko, PhD student at the Professor J. B. Schad Department of Theoretical and Practical Philosophy, V. N. Karazin Kharkiv National University.

Юлія Терещенко, аспірантка кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.

e-mail: yuliatereshchenko@karazin.ua
