

# РЕФЕРАТИВНІ ОГЛЯДИ

Олег Хома (Вінниця)

## БІОГРАФІЯ І ТВОРЧІСТЬ ФРАНСУА ПУЛЕНА ДЕ ЛА БАР В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ МАДЛЕН АЛЬКОВЕР\*

### 1. Попередні зауваги

Можна вважати, що нині, після публікації коментованого і супроводжуваного оригінальним текстом українського перекладу першої частини головного твору Франсуа Пулена де ла Бар (1647-1723) [див.: 3], вітчизняні гуманітарії мають змогу ґрунтовно ознайомитися з ідеями чи не найфілософічнішого попередника теоретичного фемінізму<sup>1</sup>. Відтак настав час звернутися до традиції світового пуленознавства і дізнатися про усталені історико-філософські підходи до його творчості.

Серйозні дослідження творів Франсуа Пулена де ла Бар (далі - П.) розпочалися на початку ХХ століття у Франції. Це питання я вже побіжно заторкував у реферативному огляді розділу книги Женев'єви Фрес «Жінки та їхня історія», присвяченого ідеям П., а також у статті «Франсуа Пулен де ла Бар і філософія Нового часу» [5; 6], де наведено досить розлого бібліографію і викладено деякі тези сучасних пуленознавців. Згодом з'явилися інші розвідки вітчизняних учених, присвячені французькому поборнику рівності статей [4; 7], проте ці тексти не можуть радикально вплинути на обізнаність вітчизняних істориків філософії з традицією досліджень творчості П.

\* Основні скорочення, використовувані в тексті статті:

*Art. H - Cureau de La Chambre M. L'art de connoistre les hommes. Partie I. - Amsterdam: Jacques le Jeune, 1660.*

*AT - (Elivres de Descartes publiees par Charles Adam & Paul Tannery. - Paris: Vrin, T. I-XI, 1996.*

*Ed. - Poullain de la Barre F. De l'education des dames pour la conduit de lesprit dans les sciences et dans les maurs. Entretiens. - Paris: Du Puis, 1674.*

*ES - Poullain de la Barre F. De l'egalite des deux sexes, ou Discours physique etmoral, ou l'on voit l'Importance de se defaire des Pregugez. -Paris: Fayard, coll. «Corpus des oeuvres de philosophie en langue francaice», 1984.*

*Ex. - Poullain de la Barre F. Del'excellence des hommes, contre l'egalite des sexes. - Paris: Du Puis, 1675.*

*Pass. - Descartes R. Passions de l'ame.*

Ця стаття покликана репрезентувати в загальних рисах досягнення пуленознавців ХХ століття. Оскільки зі щойно наведених джерел можна докладно дізнатися про ідеї П., в подальшому я не приділятиму уваги систематичному викладенню останніх, зосередившись на особливостях відповідних праць істориків філософії. Одразу ж зазначу: *найфундаментальнішим на сьогодні дослідженням біографії та ідей французького філософа є розвідка Мадлен Альковер «Пулен де ла Бар: філософська пригода» [9]. Не маючи уявлення хоча б про основні тези цього твору, марно звертатися не лише до сучасного пуленознавства, а й до декартознавства», особливо з огляду на історію картезіанства у другій половині XVII століття.*

Справді, дослідження Альковер (далі - А.) містить найвірогідніші (або принаймні найімовірніші) на сьогодні фактологічні дані про життя і творчість П., найповніший перелік видань його творів та інтерпретацію головних ідей цих творів, що спирається на всі без винятку тексти автора, будь-коли опубліковані, включно з нефеміністичними. Зрештою, А. вдало розв'язала проблеми, успадковані від попередніх розвідок. Саме ці обставини й дали підстави такій авторитетній дослідниці, як Женев'єва Фрес, стверджувати, що «книга Мадлен Альковер є необхідним орієнтиром для будь-якого читача [творів] Пулена де ла Бар» [17, р. 27].

Найціннішою рисою дослідницького підходу А. є критичне ставлення до будь-яких, навіть найпоширеніших та найавторитетніших гіпотез, що не спираються на беззаперечні факти. Окрім того, французька дослідниця не лише залучила до аналізу всі відомі нам твори П. і не лише узагальнила та розвинула біографічні та бібліографічні пуленознавчі дослідження, які тривали від початку ХХ століття, а й продемонструвала високий рівень текстологічної культури та наукову незаангажованість (що було нелегкою справою, зважаючи на високий ступінь політизації, властивий будь-якому питанню, так чи так пов'язаному з фемінізмом). Отже, сподіваюсь, огляд цієї праці буде корисним для вітчизняних дослідників, коли йдеться і про коректне витлумачення текстів П., і про долю картезіанських ідей та становлення просвітництва як інтелектуального проекту.

Проте ознайомленню з концепцією А., на мій погляд, має передувати короткий нарис головних етапів становлення сучасного пуленознавства. Першою науковою розвідкою з цього предмета є стаття Анрі П'єрона «Про соціальний вплив картезіанських принципів. Невідомий попередник фемінізму і Революції: Пулен де ла Бар» [30]. Власне, вже ця стаття окреслює коло проблем, довкола яких точитимуться основні дискусії: П. і філософія Рене Декарта, П. і теорії природного права XVII століття, можливе запозичення ідей П. філософами доби Просвітництва. П'єрон висловив припущення, що в ученні П. беруть свій початок теорія визначального впливу клімату на тип суспільства, сформульована згодом

Шарлем Луї Монтеск'є (попередником П. нібито був Монтень - див.: *Проби* III: XXXV) і теорія первісного стану людства, присутня в перших трактатах Жан-Жака Русо. Загальний висновок статті такий: П. є одним із тих пересічних розумів, які, втім, інколи справляли визначальний вплив на становлення «філософської дії», тобто на впровадження високих ідей у практику реального життя; П. зробив те, на що б ніколи не наважився Декарт, - застосував принцип методичного сумніву до досягнення соціальної дійсності, що відкрило шлях до формулювання революційних принципів 1789 року [30, р. 153]. У першому і найвідомішому трактаті П. немає системи, натомість він постає як велике зібрання ідей, дещо довільно об'єднаних довкола головної - ідеї рівності статей [30, р. 173]. П'єрон свідомий того, що П. був схильний до надмірності, отож буквальне практичне впровадження його ідей мало б призвести до «нової нерівності». Але це, на думку П'єрона, був вимушений крок, адже автор мав протистояти вельми усталеним передсудам. Проте головну цінність *ES*, за П'єроном, становить програма розвитку розумових здібностей жінки та ґрунтовної жіночої освіти, що почала втілюватись у життя лише на межі XIX-XX століть [30, р. 185]. Особливість позиції П. полягає в тому, що вимога рівності статей імпліцитно містила й вимогу запровадження усіх інших різновидів рівності, проте він чітко цю вимогу не сформулював, найімовірніше - з міркувань «обережності» [30, р. 275-276]. Висунута в *ES* теза про надання кожному можливосте робити те, до чого він схильний, - головне гасло революції 1789 року [30, р. 275], тому ж бо П. слід вважати її провісником.

Серед праць початку століття можна відзначити також статті Ж. Асколі «Дослід історії розвитку феміністичних ідей у Франції від XVI століття до Революції» [12]. У цьому історичному огляді викладенню ідей П. присвячено сторінки 161-171; важливою є інформація автора про знайдений ним у паризькій бібліотеці Арсеналу рукопис дисертації Бокеля, цілковито присвячений спростуванню ідей П.; ця знахідка змушує послабити тезу про те, що ідеї П. свого часу не стали предметом серйозної уваги, оскільки не було опубліковано жодної критичної праці.

Попри деякі неточності, дуже важливі біографічні дані стосовно П. вперше наводить Анрі Грапен; зокрема, він посилається на статтю зі словника Морері [25], а також встановлює, що П. повернувся у протестантизм ще у Франції і лише згодом емігрував до Женеви [21, р. 855]; основу другої статті [20] становить лист-відгук Ежена Рітера, професора літератури Женевського університету, на першу статтю; саме Рітер вперше вказав на перевидання творів П., опубліковані в Женеві на початку 90-х років, а також на належність твору «Вчення протестантів про свободу читати Святе Письмо» (1720) П., а не його синові, як вважали доти.

У 1960-ті роки було підготовано дві дисертації, що піднесли пуленознавство на новий рівень ґрунтовності - йдеться про праці Марії-Луїзи Шток і Бернара Маньє [27; 37]. Саме в цих працях вперше було узагальнено наявні біографічні матеріали, встановлено час і місце публікації основних видань, здійснено докладну інтерпретацію основних ідей П., критично проаналізовано здобутки попередників. Ідеться про перші *монографії*, цілковито присвячені творчості автора *ES*; раніше (та й далі здебільшого) про П. писали або статті (окрім згаданих вище див. також: [11; 13; 16; 17; 26; 36]), або розділи в різноманітних історіях фемінізму [8; 10; 35]. Проте дослідження Шток і Маньє, порівняно з книгою А., є дещо застарілими, точніше остання є найдосконалішим на сьогодні розв'язанням проблем, не розв'язаних чи хибно розв'язаних попередниками. Тому немає сенсу докладно описувати ці джерела, оскільки у праці А. коло проблем, позначене у них, окреслюється набагато чіткіше і ґрунтовніше.

Варто відзначити також дві розвідки Поля Офмана [22; 23], який спробував довести, що картезіянська філософія є безпосереднім генератором ідеї рівності статей, а отже, П. просто продовжив Декартове починання (короткий огляд запропонованої А. критики ідей Офмана див. нижче, с. 260-261).

## 2. Біографія

Установити подробиці біографії П. заважає низка перешкод, головними з яких можна вважати те, що автор *ES* не був популярним серед сучасників, відтак не привертав до себе громадської уваги; у жодний спосіб не підтримував спілкування з найвідомішими постатями свого часу; не залишив ані автобіографії (за винятком кількох зауважень в *Ed.*), ані зібрання листів, які могли б висвітлити ті чи ті обставини його життя. Тому життєвий шлях французького філософа відомий нам далеко не повністю, про деякі періоди ми не знаємо нічого, інколи ж мусимо обмежуватись лише припущеннями. Проте в дослідженні А. ретельно зібрані й зіставлені всі відомі нині об'єктивні джерела до біографії мислителя, критично проаналізовані біографічні розвідки попередників, складено вичерпний перелік видань творів П.

Перший розділ, який має назву «Біографія: непересічне життя», А. розпочинає з історії встановлення справжнього ім'я автора трактату *ES*. Адже П. видав його анонімно, як і два наступні «феміністичні» твори, хоча в *Ed.* він своє ім'я все ж таки назвав (присвяту герцогині Орлеанській (1627-1693), кузині Людовіка XIV, яку зазвичай називали «La Grande Demoiselle», підписано ім'ям POVLAIN), проте, зазначає А. (р. 33), цю

книгу мало хто читав. Дослідниця показує, що в різних документах фігурує різне написання прізвища: іноді Poulain, іноді Poullain; у документах женевської Колегії пасторів подибуємо de la Barre чи Delabarre, видання його феміністичних творів, здійснені у 1690-1692 роках, а також останній твір «Вчення протестантів про свободу читати Святе Письмо» (1720) вказують на F.P. de la Barre. Зрештою, нині найусталенішим є варіант, який фігурує в оригіналах акту про одруження і заповіту - Poullain de la Barre. За А., справжнє ім'я автора *ES* стало відоме лише читачам Бейлевого «Історичного і критичного словника» (1692), де П. присвячено одну з приміток до статті «Марінела». Наводимо повний текст цієї примітки, оскільки він є показовим прикладом тих неточностей і приблизностей, якими аж до критичних праць 60-х-80-х рр. ХХ століття рясніла біографія П.: «(4) Іншим автором є той, що 1673 року видав у Парижі працю під заголовком “Про рівність статей, міркування з фізики й моралі, яке вказує на важливість звільнення від пересудів”. Він гадав, що проти нього писатимуть критичні твори, і навіть знав про відповідні погрози (див. «Journal des Savans» від 16 березня 1676 р.), проте, так і не дочекався спростування, бо 1657 [sic! друкарська помилка; вочевидь у Бейля йдеться про 1677 рік, але ця дата є неправильною, бо третій “феміністичний” трактат П. вийшов друком 1675 року. - ОАД опублікував трактат “Вищість чоловіків, проти рівності статей”. Проте, дослідивши все, про що він каже в останньому трактаті, побачимо, що він не мав наміру спростовувати свою першу працю, а радше прагнув у непрямий спосіб її підтвердити. Хай би там як, 1679 року в Парижі ці дві праці було перевидано. Ім'я їхнього автора тривалий час було невідоме; “Новини літературної республіки”, принаймні в жовтні 1685 (стаття VII, с. 1145 другого видання), поширили чутку, що він зветься *Frelin*, але в тих самих “Новинах” трохи нижче (на звороті останньої сторінки Змісту) проголошується, що його ліпше називати *Poulain* і це таки його справжнє ім'я, хоч він і називав себе de la Barre на титульній сторінці третього видання, що вийшло друком 1691 року, а також на титулі третьої частини його праці, опублікованої 1692 року [щодо уточнення двох останніх дат див. нижче (с. 253) хронологію видань П. - О.Х. ]. Скажемо принагідно, що він є лотаринзьким священиком, що у Женеві прийняв протестанство» [14, р. 308]. Першу більш-менш докладну статтю про П. було оприлюднено 1733 року в шостому томі словника Морері [25]; у наступних виданнях цю статтю було скорочено, а згодом вилучено зовсім.

Нині можна вважати достеменно встановленими такі факти біографії П. Він народився 1647 року в Парижі, 1671 року втратив матір, за два роки - батька; на той час вже був магістром мистецтв Паризького університету (1663), у якому 1666 року здобув бакалавратів теології. Вочевидь

п. виявив непересічний хист до навчання, адже зазвичай для отримання вченого ступеня бакалавра в Паризькому університеті потребувалося п'ятирічне навчання, а претендентові мало вивчитися не менш як 29 років (П., як бачимо, на той час ще не вивчилося і 20). У 1664-1666 П. відвідував Рішурсову Академію ораторів, де відбувалися прилюдні дискусії зі злободенних питань за участю як чоловіків, так і жінок; саме тут майбутній автор *ES* міг стати свідком обговорення таких питань, як «Чи справді жіночі пристрасті потужніші за чоловічі?» й «Чи личать жінкам наукові заняття і чи корисні вони для них?».

Невдовзі молодий бакалавр знайомиться з ученням Декарта. А. посилається на словник Морері, де цю подію датовано 1667 роком: в одній із бесід співрозмовником П. став якийсь картезіянець, що розповідав про Декартову концепцію людського тіла. Ця розповідь так вразила П., що він вирішив глибше ознайомитись із картезіанством і відмовитись не тільки від схоластики як доктрини, а й, виявивши неабияку принциповість, від продовження академічної кар'єри, хоча перед ним було відкрито шлях до докторату з теології. Ця відмова є достеменним фактом, оскільки у списках ліценціатів Паризького університету 1667 і подальших років його прізвище відсутнє. П. вдається до вивчення мов і 1672 року публікує невеличкий трактат, в якому викладено його власну методи легкого опанування латини (фахівці високо оцінювали цей твір ще у середині XVIII століття). До речі, слід зауважити, що «картезіанське навернення» П. дуже нагадує Мальбраншеве (1664), адже славетний ораторіянець теж захопився ученням Декарта після ознайомлення з його уявленнями з фізіології - вирішальну роль у цьому відіграла книга «*Про людину*», видана того ж року Клодом Клерсельє з передмовою та розлогіми коментарями Луї де Ла Форж. Вона містила Декартові розвідки з функціонування «машини людського тіла», що мали стати частиною незавершеного «*Світу, або Трактату про світло*».

1673 року публікація *ES* розпочинає «феміністичний» період творчости П., що тривав принаймні до 1675 (про історію видань Пуленових творів див. нижче, § 3). А. вважає достатньо імовірним, що успіх п'єси Мольєра «*Вчені жінки*» (1672) став безпосереднім приводом звернення П. до «фемінізму», проте цю гіпотезу, на думку французької дослідниці, не підтверджує жоден факт, і тому її не можна вважати безперечною (р. 16). Принаймні П. ніде не посилається на Мольєра і подає загальну критику «передсудів» традиціоналізму як такого, а не Мольєрових текстів.

Немає жодного джерела, яке б свідчило про життєвий шлях П. між 1675 і 1679 роками. 1679 П. є слухачем Колежу де Форє, де готується до прийняття сану священника. А. висловила припущення (р. 16), що до такого рішення П. спонукала, ймовірно, матеріальна скрута, тоді як становище священника Гарантувало певний статок (понад те, уже в колежі від

о. Габрієля де Флексей П. отримував 150 ліврів річної довічної ренти). Священицька кар'єра П. виявилася не надто вдаюю. 1680 року він отримав парафію Фламенгрі у Пікардії (єпископство Ланське); А. повідомляє, що йшлося про невеликий населений пункт (за переписом 1726 року - 826 осіб), де мешкали не лише католики, а й протестанти. Саме в цей період Людовік XIV посилює переслідування протестантів, й П. стає безпосереднім свідком втілення тієї політики, що в підсумку призвела до остаточного скасування Нантського едикту (1685), драгонад, масової еміграції протестантських родин тощо. 3 жовтня 1685 року П. переведено до парафії Сен Жан Батист де Версінї (теж Пікардія, єпископство Санліське), де він прослужив до весни 1688; це призначення слід розглядати як безперечну опалу, позаяк нова громада була значно менш численною (за переписом 1726 року - 290 осіб). А. припускає (р. 17), що ймовірною причиною опали були картезіянські погляди П., на той час заборонені. Морері ж свого часу розцінював цю подію як втечу від можливого ув'язнення, оскільки єпископи тоді мали право видавати *lettres de cachet* (укази про ув'язнення чи вигнання без суду та слідства), і П. нібито загрожував саме арешт.

Навесні 1688 року П. полишає свою парафію і фактично втікає до Парижа. На відміну від цитованого вище твердження Бейля про перехід П. у протестантство в Женеві, А. вважає вірогіднішою гіпотезу про те, що він стався вже у Пікардії чи, принаймні, в Парижі; вона спирається на архівний документ - справу пастора Кардела, що проповідував кальвінізм на території Ланського і Санліського єпископств; пастора було заарештовано в Парижі на межі 1688/89 років, під час обшуку в нього знайшли список осіб, відвідуваних ним у столиці, в якому було ім'я «хірурга Delabarre з вулиці Греней».

Достеменно відомо, що вже 14 грудня 1688 року П. подав до женецького магістрату прохання про дозвіл мешкати у місті, 5 січня 1690 одружився з Марі Рав'є, що належала до місцевої аристократії, того ж року в подружжя народилася дочка, 1696 - син. 1691 року П. написав «Дослід про деякі зауваження для міста Женеви щодо французької мови». 2 січня 1696 П. було звинувачено в соцініанстві, проте 20 лютого комісія, що розслідувала справу, визнала його правовірним. Він займався приватним викладанням мов; за деякими свідченнями, не підтвердженими, втім, жодним документом, з 1698 навчав у латинській школі хлопчиків 13-14 років (історія, риторика, діалектика, а також вивчення грецькомовного оригіналу Євангелії від Луки). 1708 року отримав місце у Колежі. 3 1716 року П. - громадянин Женеви, громадянство отримав безкоштовно, одночасно громадянство було надано й синові П., який сплатив 1,5 тис. флоринів замість 2 тис., що їх вимагали зазвичай (річна платня П. становила 1 тис. флоринів).

1720 року П. видав свою останню книгу, «*Вчення протестантів про свободу читати Святе Письмо*», присвячену Державній раді Женеви; книга становить зразок релігійного раціоналізму і толерантності. Члени ради сприйняли її досить прохолодно; П. не призначили винагороди, натомість синдикові дали доручення при нагоді висловити авторові подяку. Помер П. 1723 року. Помітною інтелектуальною постаттю в Женеві був його син, Жан-Жак, блискучий студент, що 1720 став пастором, учень знаного Ламберсьє, після смерти якого з 1738 до 1751 року служив у його парафії Босей, де опікувався відомою школою.

Через майже повну відсутність кореспонденції та автобіографічних матеріалів, а також спогадів сучасників, А. вважає (р. 20), що не можна переконливо пояснити причини несподіваних змін, яких зазнавав життєвий шлях П. (відмова від університетської кар'єри, прийняття сану, еміграція до Женеви), хоча найімовірнішим мотивом, на її думку, слід вважати матеріальне становище мислителя. А. також робить важливий висновок про те, що до 1673 року і після 1675 року немає підстав говорити про «фемінізм» П., який став лише епізодом досить тривалого і багатого на події життя французького мислителя.

### 3. Видання текстів

Найточніший і найповніший перелік видань творів П. наведено лише в книзі А., попри те, що здобутки таких авторів, як Маньє і Шток у цій царині важко переоцінити.

Отже, П. є автором 6 книг, найвідоміші з-поміж них - безперечно «феміністичні» трактати 1673-1675 років.

Вважаю, що було б найдоцільнішим спочатку навести бібліографічний опис перших видань творів П., а по тому відтворити історичні схеми видання «феміністичних» трактатів, запропоновані А.

Упродовж свого життя П. опублікував 6 книг:

1. *Співвідношення латинської і французької мов, щоб перекладати гарно і без зусиль* (1672).
2. *Про рівність статей* (1673) - (ES).
3. *Про освіту жінок* (1674) - (Ed.).
4. *Про вищість чоловіків. Протирівності статей* (1675) - (Ex.).
5. *Дослід про деякі зауваження для міста Женеви щодо французької мови* (1691).
6. *Вчення протестантів про свободу читати Святе Письмо* (1720).

Відносно невеликий проміжок часу відокремлює перше видання ES від англійського перекладу цього твору (*The Woman as good as the man or The Equality of Both Sexes*. - London, 1677). Ім'я перекладача невідоме, у



книжці позначено лише ініціали А.Л. Цьому перекладові судилося справити потужніший вплив на європейських інтелектуалів, ніж оригіналові, бо про останній забули приблизно від середини XVIII століття, тоді як перший читали і цитували Мері Вулстонкрафт та Джон Стюарт Міл.

<b>Egalite</b>		<b>Education</b>		<b>Excellence</b>	
1673	1673				
Paris	Lion				
Du Puis	(контрафактне)				
		1674			
		Paris		1675	1675
		Du Puis		Paris	Lion (?)
				Du Puis	
1676	1676				
Paris	Lion				
Dezailler	(контрафактне)				
1679		1679	1679		1679
Paris		Paris	Amsterdam(?)		Paris
Dezailler		Dezailler			Dezailler
	1690				1690
	Geneve				Geneve
	1692				1692
	Geneve				Geneve

Лише «феміністичні» трактати П. мали кілька видань (*ES* - 5, *Ed.* - 2, *Ex.* - 4), решта - не перевидавалися. У женецьких виданнях 1690 і 1692 років *ES* і *Ex.* становили єдиний том.

Бібліографічні розвідки А. доводять, що останньої чверті XVII століття найвідоміші твори П. перевидавалися впродовж дев'ятнадцяти років і географія видань є досить широкою (якщо врахувати ще й англійський переклад). Проте французька дослідниця зазначає (р. 30), що все це стосується переважно *ES*, два інших у Парижі не перевидавалися (видання 1679 не є новими, Дезає спробував реалізувати нерозкуплені залишки попередніх накладів під новими обкладинками). До того ж у 1670-х роках ці твори не зажили слави бестселерів. Спираючись на документи, знайдені в архівах, А. доводить, що після смерті видавця Жана Дюпюї (25.11.1675), з яким співробітничав П., та опису майна покійного (10.01.1676) на складі залишалося 824 примірники *ES*, 517 - *Ed.* і 1086 - *Ex.* (останнє видання закінчили друкувати 10.09.1675, наклад становив не менш як 1200 примірників); А. наводить імовірну кількість надрукованих примірників *Ex.*, але не говорить про наклад двох інших трактатів, тож залишки не дають змоги визначити кількість проданих примірників, та в будь-якому разі є досить істотними. Дезає, узявши шлюб із вдовою Дюпюї і успадкувавши майно останнього, спробував

активізувати продаж залишків під новими титульними сторінками. Не слід також забувати, що темпи продажу уповільнилися через контрафактні видання. А. констатує (р. 32) відсутність документів (мемуарів, розгорнутих рецензій, полемічних праць тощо), які б засвідчували першу реакцію публіки на твори П. У нашому розпорядженні є лише досить лаконічна рецензія з «*Journal des Savans*» від 8.05.1675, присвячена *Ed.*, що не містить жодної критики та схвально характеризує стиль автора, а також коротка анотація на *Ex.*, опублікована в тому ж виданні 16.03.1676.

Справжня популярність творів П. припадає на 1693-1704 роки, тобто публіка, хоч і з деяким запізненням, все ж таки відреагувала на ідеї французького мислителя. А. стверджує (р. 33), що Асколі, Шток і Маньє беззаперечно довели: у зазначений період *ES* (двох інших «феміністичних» творів це не стосується) читали та цитували, а на додаток він був об'єктом цинічного плагіату. Проте після 1704 року на батьківщині головний твір П. не згадують майже чотири десятиліття: 1750 його цитує мадмуазель Аршамбо, 1753 - Каф'йо, 1772 - Тома. В XIX столітті у Франції забули і про автора, і про його твори, натомість в Англії Джон Стюарт Міл згадає П. у своєму есеї «*Поневолення жінок*».

#### 4. Філософські джерела вчення Пулена де ла Бар

Чи не найбільшою заслугою А. є критичний розгляд попередніх інтерпретацій творчості П., яких від часів Анрі П'єрона накопичилося чимало. А. демонструє зразковий приклад політичної незаангажованості (ніби на межі 1980-х років і не точилися гострі дискусії про фемінізм, поневолення жінок тощо), філологічної культури й інтерпретативної коректності. Саме із цих причин висновки А. нині можна вважати класичними, адже вона висловлює лише ті положення, які об'єктивно підтверджуються джерелами чи історичними фактами, й утримується при цьому від спокуси вважати вельми правдоподібною ймовірність за доведену істину. Нижче я наведу декілька, як на мене, найістотніших оцінок філософського змісту творів П., запропонованих французькою дослідницею.

##### 4.1. Стосунок до картезіанства

А. відзначає (р. 48) той відомий факт, що П. не часто посилався на засновника картезіанства, а в головному своєму трактаті *ES* - і поготів, жодного разу. П'єрон свого часу звернув увагу на той факт, що ім'я великого філософа з'являється лише на останніх сторінках праці *Ed.*, відтак у читача, знайомого лише з першим трактатом, може скластися

враження, що П. намагався видати ідеї Декарта за свої власні, адже той у Франції початку 70-х років XVII століття був не надто знаним [30, р. 167]. Однак А. пояснює цю особливість стилю автора *ES* двома обставинами: по-перше, П., вірний послідовник Декартового методу, зважав не на авторитети, а лише на аргументацію; по-друге, він не вважав філософію Декарта найліпшою з усіх, а тому радив читати і його опонентів - Гасенді, Кюро де ла Шамбр і Леклаша (р. 48).

Перша теза, на відміну від другої, не викликає сумнівів. Вважаю, тут слід навести відповідний текст з *Ed.*, позаяк цю працю ніколи не перекладали українською:

«- Оскільки Ви бажаєте, - сказала Євлалія, - щоб ми здобули спроможність осягати підстави власної поведінки, прошу Вас розповісти, яку я могла б дати відповідь на питання, чому саме віддала перевагу картезіанській філософії стосовно інших?»

- Я пропоную Вам останню тому, - відповів Стасимах, - що, перейнявшись наміром заощадити Ваші сили та час, яких вимагає вивчення латини й грецької (без цих мов не можна вивчати Аристотеля, Платона чи Епікура), вважаю за обов'язок запропонувати Вам якусь із філософій, що послуговуються французькою мовою. Однак з-поміж наявних у нашому розпорядженні я не знаю для Вас доречнішої, ніж Декартова. І щоб довести, що я ціную її більше за інші не під впливом духу упередженості [*esprit de party*], скажу Вам, що вона, як мені здається, містить усі ті якості й відповідає всім тим умовам, які Ви могли б пов'язати зі здорового філософією. Ви добре пам'ятаєте, як ми в наших бесідах пересвідчилися, що в істини немає гірших ворогів, ніж передсуди, що їх слід цілковито позбавитись, щоби бути людиною щасливою і вченою, що майже всі ми маємо доста смислу й здорового глузду для знаходження істини, що пошуки її слід починати в самому собі і що ми можемо бути переконані у її знаходженні, коли, уважно розглянувши речі, сформувавши щодо них ясні й виразні ідеї. Звідси слід висувати, що найліпшою є та філософія, метод і першооснови якої найбільше відповідають цим вимогам. Я не знаю такої, яка б відповідала їм краще, ніж філософія Декарта. Жодна не містить нічого правильнішого з приводу передсудів й жодна не долає їх з більшою силою. Вона виходить із того, що більшість людей має здоровий глузд і доста смислу [*raison*], щоб керувати собою; подає ясні й виразні ідеї істини, смислу, розуму й тіла; і тоді як стародавні лише бажали того найвищого [*excellent*] пізнання, про яке ми вели бесіди, Декарт його відкрив і досяг на його шляху таких успіхів, що, здається, залишив тим, хто прийде після нього, лише одну справу - вивчати [його здобутки]. І на особливу пошану заслуговує те, що цей величний задум він здійснив із використанням тієї малої кількості принципів, які я Вам перелічив, коли ми розмовляли про легкість пізнання самого себе. [...]

Але, прошу Вас звернути на це увагу, я не намагаюсь довести, що Декарт непогіршимий, що все, висунуте ним, є істинним і не викликає питань і що інші не можуть відкрити нічого настільки ж прекрасного чи навіть ще ліпшого, ніжте, що він нам залишив. Я Вам лише кажу, що вва-

жаю його одним із наших найзгідніших зі змістом філософів, чий метод є найуніверсальнішим, найприроднішим і найвідповіднішим здоровому глуздові та природі людського розуму, а також найпридатнішим для розрізнення істинного й хибного, причому навіть у працях самого Декарта» [31, р. 323-326].

Цей уривок недвозначно свідчить, що П. все ж таки вважав філософію Декарта найліпшою, однак не був схильний її обожнювати: Декарт не непогрішимий, проте ліпше за інших дає змогу долати передсуду. Серед авторів праць, із якими, на думку П., має ознайомитись будь-яка людина, що прагне шукати істину, справді є прізвища Кюро де ла Шамбр [31, р. 309] та Леклаша, популяризатора філософії Гасенді [31, р. 322]. Однак праці картезіянців (Кордемуа, Ла Форж, Роо, Арно і Ніколь) у цьому переліку кількісно домінують, а згаданих щойно авторів-некартезіянців П. рекомендує читати лише після ознайомлення з основами вчення Декарта. Не буде помилкою сказати, що картезіянські запозичення становлять основу філософських поглядів П., головні з цих запозичень - критицизм, недовіра до авторитетів, універсальний метод, ідея субстанційної відмінності між умом і тілом. Зрештою, рекомендацію читати авторів-некартезіянців А. інтерпретує (р. 77) як ознаку властивої П. світоглядної відкритості і як спробу дати читачам можливість збагатити свій досвід через ознайомлення із супротивними одна одній ідейними позиціями. Власну позицію з цього питання П. формулює так:

«[...] - Ви не боїтеся здобути репутацію картезіянця, якщо проголосите себе таким настільки недвозначно.

- Я не боюсь, - відповів Стасимах, - здобути її в очах людей смислених [raisonnables], як-от Ви, людей, що шукають лише істину і не переймаються тим, з якого боку вона до них прийде. Якщо я назвався картезіянцем перед Вами, це означає, що я не міг вчинити інакше, бо був зобов'язаний вказати Евлалії на ті книжки, яких вона потребувала. В іншому разі Ви хіба що на підставі припущення могли б передбачити бо-дай ознаку [мого картезіянства]. Адже я переконаний, що порядній людині личить не приставати до якоїсь зі сторін і не висловлюватись [цілковито] на користь когось зокрема. Потрібно лише просто йти за своїм змістом і здоровим глуздом. І коли таку людину запитують, на чому вона боці, найпростіше, найліпше буде відповісти, що ні на чому. Будьмо друзями Аристотеля, Платона чи Декарта, але ще більше будьмо друзями істини. І нехай спосіб, у який ми мислимо речі, буде нашим особистим, а не чийось, хоч би й узгоджувався з останнім» [31, р. 336-337].

Проте А. констатує (р. 53-55), що П. зрозумів картезіянську філософію не повною мірою. Наприклад, попри обґрунтування рівності статей тезою про субстанційну окремішність уму (*esprit=mens*) від тіла, П.

не осягнув повнотою субстанційної природи *cogito*, різновидами якого є відчуття, уява тощо. А. вказує на невиправдане, як на картезіянський погляд, обґрунтування в *Ed.* мислення через дію:

«Для Вас також не таємниця, що у пошуку істини, як і в усіх інших речах, присутніх у цьому світі, лад є необхідним, тож Ви легко складете судження, що лад цей, ґрунтований на [взаємній] залежності наших думок, полягає, зокрема, в тому, щоб починати з найпростіших, найясніших і найпевніших з-поміж них, щоб ми скористалися ними як східцями, що дають змогу піднятися до думок, меншою мірою відзначених цими якостями. І позаяк нам набагато легше переконатись у тому, що якась річ є, ніж пізнати, чим саме або в якій спосіб вона є, то найперші сумніви, які ми можемо сформувати і які виникають у нас найлегше, - це ті, що стосуються існування речей; отже, підстави, що роз'яснюють нам ці найперші сумніви, мають бути найпершими та найзагальнішими, слугуючи відтак підмурком усієї тієї впевненості, на яку ми можемо сподіватися.

Зваживши на це, я повинен перед Вами визнати, що коли ми й маємо бути у чомусь впевнені, то це в існуванні нас самих. А можливий наш сумнів у цьому несе із собою також своє роз'яснення, адже, будучи справжньою дією, яка не може належати до небуття, уважний ум не міг би серйозно сумніватись у тому, що він існує: бо ж щоби, відповідаючи будь-кому, мати змогу підставово довести своє власне існування і зробити це не так, як якийсь невіглас, ми мусимо самі поставити перед собою ті питання, що їх перед нами могли б поставити інші, й самі висувати, що ми існуємо, бо те, що сумнівається, - діє, а те, що діє, - існує.

[...]

Ум мав би сумніватися радше в тому, чи поєднані ми з тілом, ніж у тому, чи існує він сам. Адже він розглядає це тіло як річ, окрему від нього, та й уява часто змушує його ілюзорно вважати, ніби він володіє речами, яких [насправді] позбавлений, або ж тими, яких взагалі не може бути, отож, здається, у цьому випадку він повинен виявити недовіру і засумніватися, чи не грається бува вона з ним знову, підказуючи, що в нього є тіло. [...]

Я одразу ж зробив висновок, що я, котрий мислю, існую, бо я дію: а отже, є річ, від якої я не можу відокремитись, яка без моєї участі, а часто й попри мене, сповіщає мені задоволення і завдає болю; тому з необхідності має бути, щоби ця річ, яку я називаю своїм тілом, існувала реально» [31, р., 113-116].

Справді, висновок останнього із щойно цитованих абзаців важко назвати автентично картезіянським, оскільки Декарт висловлювався цілком інакше: «[...] якщо я складаю судження про те, що земля існує, бо я її торкаюсь чи бачу, то, певна річ, із того маю ще більше підстав, що зобов'язують судити про існування мого уму: адже цілком може статися, що, на моє судження, я торкатимусь землі, хоча [насправді] ніякої землі взагалі не існуватиме, проте я не можу скласти судження про те, що мій

ум, який власне його складає, - ніщо; те саме стосується й [суджень] про все інше» (*Princ.* I, 11 = *AT*, t. VIII.I, p. 8,28-29). Дія, за Декартом, є *безпосередньою* дією уму, вона самоочевидна, у П. ж існування уму, що мислить, ніби дедуктивно висновується з його дій. Такий висновок суперечить самій сутності Декартового обґрунтування, оскільки самоочевидності сприймаються уважним умом *автоматично* і *миттєво*. Існування ж зовнішніх речей не є самоочевидним, проте воно висновується з самоочевидної тези про божественну правдивість, і окрім неї не існує інших способів переконатись у реальному існуванні будь-якого тіла.

Але передусім згадане вище нерозуміння стосується доведень існування Бога. Вже перші дослідники текстів П., починаючи з Анрі П'єрона [30, p. 162], зазначали, що П. не зрозумів повною мірою цієї аргументації. Маньє звертав увагу на той промовистий факт, що про доведення існування Бога в *Ed.* ідеться через 150 сторінок після параграфа, присвяченого розрізненню душі й тіла.

Справді, у *Princ.*, де міститься найопрацьованіша версія декартівської метафізики, після розрізнення душі й тіла (§ 8) і доведення того, що існування уму нам пізнати легше, ніж існування тіла (§ 11-12), відбувається перехід до онтологічного (його також називають *ап'юріорним*) аргументу на користь буття Божого (§ 14: поняття Бога як найдосконалішої істоти включає в себе, на відміну від решти понять, такий атрибут, як необхідність, отже, Бог із необхідності має існувати), а потім - до т.зв. аргументу «через ідею Бога», або *апостеріорного* (§ 17-18: ідея абсолютно досконалої істоти, присутня в мені, може виникнути тільки від абсолютно досконалої причини, тобто і ця ідея, і я, який її в собі знаходжу, з необхідності породжені такою причиною). Ап'юріорний аргумент тут (як і в Додатку до *Resp. Ob. Med. II=AT*, t. VII, p. 160 sqq.) передує апостеріорному, на відміну від *Disc. IV* і *Med. III & V*, де має місце зворотна послідовність. Квінтесенцією доведення існування Бога в *Princ.* є § 23, в якому доводиться, що Бог не бажає «гріховного лукавства» (в оригіналі: *malitiam pessati*; я перекладаю слово *malitia* як «лукавство», але тут варто відзначити гру слів, яка не може бути відтворена засобами української мови, бо *malitia* походить від *malum* («зло») і може перекладатись як «злостивість»; *malitia* тому «не є чимось [сущим]» (*non est res*), що Декарт, згідно з платонівсько-августинівською традицією, потрактовував зло як ніщо, брак досконалості, небуття; отже, всі форми зла, включно з лукавством, не сумісні з абсолютною досконалістю і не можуть бути властивими Богові). Саме так закладається основа для тези про божественну правдивість, яка постає в Декарта *вирішальним* аргументом на користь реального існування зовнішніх речей (*Princ.* II, 1).

П. вочевидь не приділяв уваги ап'юріорному аргументу, без якого, за справедливим зауваженням П'єрона [30, p. 162], апостеріорний аргу-

мент втрачає свою переконливість. До того ж, цілком зрозумівши форму апостеріорного, що визнає А. (р. 57-58), він не спромігся зрозуміти його ролі в обґрунтуванні тези про божественну правдивість. В *Ed.* доведення існування Бога постає радше як самоціль, як природний підсумок розрізнення душі й тіла, а не як засіб доведення іншої тези:

«- Тож Ви вважаєте, - запитала його Євлалія, - що пізнання самого себе сприяє пізнанню Бога? - Воно у дивовижний спосіб слугує цій меті, - відповів Стасимах, - що можна довести таким аргументом: Бог є істотою, якій властиві істинність та існування, причому за її власною природою. [...] І я дуже сумніваюсь, що особа, переконана у [необхідності] розрізнити душу й тіло, спроможеться, спостерігаючи їхню єдність, не визнати тієї найвищої причини, яка їх поєднала. Адже для неї виявиться незбагненою думка про те, що це поєднання може бути наслідком воління душі, устрою тіла чи впливу випадковості. - Чи не можемо ми, дотримуючись Вашого засадничого принципу, також сказати, що аргумент, ґрунтований на нашому існуванні, є одночасно і доказом існування Божого? - запитала Євлалія. - Так, - відповів Стасимах. І цей аргумент я повинен навести насамперед. Адже, поринувши в усі можливі сумніви щодо самих себе, розмірковуючи по тому про ідеї, присутні в нашому умі, та знайшовши там ідею Найвищої Істоти, що завжди уприсутнюється уважній людині, ми маємо підставу для висновку: уприсутнюваний нею нескінченний ум існує насправді. А оскільки Бога ми пізнаємо тільки через споглядання створінь, то не важко скласти судження про те, що якраз створіння, найближче до Його сутності, має вказувати нам, що саме ми повинні про неї знати» [31, р. 269-270].

А. посилається на Анрі Ґує (р. 56), одного з найавторитетніших декартознавців ХХ століття, який вважав тезу про божественну правдивість «основою нової антропології» [18, р. 389]. Справді, не оцінивши зв'язку між онтологічним доведенням буття Бога і цією тезою, а також - значущості останньої для загальної аргументації Декарта, П. виявив повне незрозуміння Декартової філософії (існування інших речей він доводить не божественною правдивістю, а доведеністю існування нашого власного тіла, яке діє [31, р. 116-117]), однак слід визнати, що він такого розуміння не надто прагнув, оскільки його власні погляди є досить еkleктичними й, так би мовити, обмеженими прагматичною зацікавленістю, принаймні, їх аж ніяк не можна назвати послідовно картезіанськими; П. прагнув обґрунтувати релігійний раціоналізм та тези про тотожність усталених звичаїв і передсудів, субстанційну рівність людських умів, відмінність душі від тіла, походження нерівності, причому це обґрунтування незрідка постає у нього відверто декларативним. Уже згаданий Ґує в іншому творі [див.: 19, р. 300-307], цитованому А., підкреслював «аристократичний» характер картезіанської метафізики,

доступної далеко не кожному. Назагал можемо констатувати, що П. не завжди виявляв ті уважність і неквапну послідовність, що їх Декарт уважав неодмінними умовами розуміння своїх ідей.

А. констатує (р. 74) запозичення П. Декартової теорії пристрастей, і особливо - «тимчасової» моралі (р. 75): ані тіло, ані контингентні обставини не можуть безпосередньо вплинути на людську волю; єдине, що її стримує, - передсуди; тому людський смисл, підвладний дії самого лише природного світла (що є неодмінною ознакою усіх ясних та виразних ідей і фактично тотожне смислові (raison) об'єктивному, себто позалюдському), може привести до цілковитого звільнення душі, відзначеної уважністю і доброю волею (а такими є далеко не всі душі). Прикладом декартівського впливу А. вважає визначення чесноти в *Ex.*:

процитувавши тезу св. Василя Великого про те, що менша фізична сила жінок не заважає останнім виявляти силу душі, П. зазначає: «Ще за кілька рядків цей великий чоловік додає, що не слід у жодному разі обмежуватися лише тілом, яке, так би мовити, - тільки покрив і шати душі, а також, хоча й у жінок воно дещо менш міцне, ніж у чоловіків, зовсім не стає завадою душам і тих, і тих бути однаково здібними до дії та плекання чесноти. Однак слід зазначити, що запорукою досконалості чесноти є наявність у здатності розуміти [entendement] світла, а у волі - сили, щоби воля користувалася тілом як [своїм] органом. Ці дві речі в однаковий спосіб властиві представникам обох статей» [33, р. 8].

А. вважає цей уривок парафразом 49, 50 і 153 параграфів Декартових *Pass.*, підтверджуючи зіставлення промовистим уривком з *Ed.*: «[...] чеснота полягає у способі розгляду благ і лих, із якими можемо зіткнутися, і, коли ми з ними зіткнулися, у використанні їх через приведення у лад наших бажань [...]» [31, р. 286]. Статус чесноти визначається контингентними обставинами, оскільки Бог, на думку П., до різних народів звертається у різний спосіб, отже, у Святому Письмі слід вміти відрізнити зумовлене божественною метою і те, що залежить від особливостей окремо взятого народу [33, р. 68]. Бог промовляє до людей так, щоб вони могли Його зрозуміти, і тому, природно, використовує звичні для них лінгвістичні й культурні ресурси.

п. намагається знайти подібність між Декартовою аргументацією і словами отців церкви, зокрема Василя Великого, отже, він іде тим самим шляхом, що й Луї де Ла Форж, який у Передмові до свого «Трактату про людський ум» прагнув «показати згідність між ученням святого Августина і поглядами пана Декарта стосовно природи душі» [24, р. XI].

Важливим аспектом праці А. є критика поглядів П. Офмана [22; 23], який стверджував, що Декартове вчення було не тільки загальною філософською передумовою, а й своєрідним провісником теоретичного фемінізму. Декарт, на думку Офмана, ані в метафізиці своїй, ані в етич-



них чи фізіологічних текстах не залишає спеціальних зауважень щодо жінок, отже, всі його егалітаристські тези стосуються представників обох статей; призначення жінки визначається не в метафізичних спекуляціях чи клінічних дослідженнях тіла, «[...] а в рішенні істоти, що вільно обирає, якою їй бути: вільною від пристрастей і передсудів чи рабою їх. І тут дуже важливо, щоб істота була свідомо тих фізіологічних, моральних і метафізичних умов, які можуть детермінувати її вибір» [22, р. 104-105].

А. категорично не згодна з такою інтерпретацією, зазначаючи, що Декарт усе ж таки визнавав розумову нижчість жінок щодо чоловіків. Підтвердження цієї тези вона знаходить в опублікованому лише 1701 року під назвою «*Primae cogitationes circagenerationem animalum*» (див.: АТ, т. XI, р. 505-542) рукописному фрагменті Декарта, відомому А. за французьким перекладом Віктора Кузена: «[...] якщо чоловіки розумніші [plus ingenieux; в лат. оригіналі - magis ingeniosi], то причина цього - у здатності найчистішої частини сім'я [pars semenis purior] проникати якомога далі й таким чином здобувати більшу силу, а якщо міцніші - у тому, що хребет зародку, перебуваючи поряд із хребтом матері, отримує добре харчування. Нарешті, якщо в жінок розвиненіші задні частини тіла, то це тому, що, розташовуючись ближче до матеріної черевної порожнини, яка чинить менший опір, ніж спинний хребет, вони здобувають можливість легше розростатися» [29, т. XI, р. 393]. Офман свого часу приділив чимало уваги тлумаченню «*Primae cogitationes*», проте його висновки виявилися цілковито протилежними: досліджуючи розбіжності формування жіночого і чоловічого зародків, Декарт обмежується самою лише фізіологією, відтак не говорить про субстанційні розбіжності; тіло може викликати в душі думки, незалежні від волі<sup>111</sup>, проте інстинкти й інші прояви тілесного підлягають вишколу (див.: *Pass.* I, 50), але Декарт ніде не говорить, що воля чи ум у жінок відзначені якимись «структурними вадами».

Зрештою, як зазначалося, А. й сама не стверджує, що Декарт беззастережно і повсякчас визнавав розумову нижчість жінок, адже він так і не оприлюднив «*Primae cogitationes*» (єдиний свій твір, де є фрагменти, що можуть бути витлумачені як прояви «чоловічого шовінізму»), а у надрукованих творах із цього приводу *прямо* не висловлювався. Офмана вона критикує, по-перше, за некоректне використання текстів (П. писав феміністичні трактати у 1673-1675 роках, а «*Primae cogitationes*» вперше були опубліковані 1701, отже, цей текст жодним чином не міг вплинути на філософські погляди П.), по-друге, за надмірно спрощене розуміння джерел Пуленового егалітаризму: останній є результатом дії значно ширшого кола факторів, ніж саме лише картезіанство. Зазначимо, що Декарт, певна річ, міг утриматись від оприлюднення «*Primae cogitationes*», наприклад, тому що якоїсь миті визнав необґрунтованим

пояснення вищости чи нижчости статей специфічним розташуванням зародку в утробі, або через те, що був справді вражений розумовими здібностями принцеси Єлизавети, з якою тривалий час листувався, або ж із якихось інших причин. Проте А. права в тому, що сама лише відсутність відвертого приниження статусу жінок у текстах Декарта не є достатнім стимулом для побудови вчення про рівність статей, інакше б усі картезіянці з необхідністю поробились би феміністами. Цього ми не спостерігаємо, якщо ж згадати такого видатного картезіянця, як Мальбранш, то матимемо приклад, так би мовити, «м'якого» антифемінізму: деяких жінок обдаровано видатним розумом, проте в нормі жіноча стать із біологічних причин не здатна до складних міркувань (*RV* II, II, I - окремо цей розділ *RV*, присвячений порівнянню жіночої і чоловічої уяв, було опубліковано в: *Sententiae* IV, 2001, № 2, С. 180-186).

Однак Офман все одно мав право, на мою думку, посилається на «*Primaе cogitationes*», оскільки йому йшлося не про твори, які міг чи не міг читати П., а про *дух картезіянства*, про властиву йому міру егалітаризму. Себто, аналізуючи цю працю, Офман хотів показати, що навіть у «найпроблемнішому» і «найпідозрілішому» творі Декарта різниця між чоловіками й жінками зводиться до суто тілесних моментів, а тіло не є субстанцією людини, це зовнішня людині реальність, внутрішньою ж є суто душа [22, р. 95]. Але ж не існує душі настільки слабкої, щоб вона не могла виявити достатньо старанності, щоби здобути повну владу над своїми пристрастями; дресирування змінює інстинкти тварин, воля людини *може* поставити під свій контроль будь-які пристрасті (*Pass.* I, 50).

Додам, що в Декарта є тексти, які можна тлумачити як *непрямі* свідчення на користь ідеї розумової рівності статей. Достатньо згадати про Лист-Присвяту, що передує «*Першоосновам філософії*», чи не найсистематичнішому творові засновника модерної філософії. Висловлюючи захоплення «незрівнянним розумом» (*incomparabilis ingenii tui*) Єлизавети Пфальцьської, Декарт зазначає, що він розвинувся попри «усталене виховання, що зазвичай прирікає дівчат на невігластво» (*consueta educatio quae puellas ad ignorantiam damnare solet*) (*AT*, t. VIII, I, р. 3, 7, 24-27). У французькому перекладі цього листа Картезій висловлюється схожим чином: «спосіб, у який зазвичай виховують принцес і який цілковито відвертає їх від наукових знань» (*AT*, t. IX, р. 22). Як на мене, ці фрази, на тлі захоплення розумом цілком конкретної принцеси, свідчать про те, що Декарт (1) визнавав розум принаймні деяких жінок вищим за розум більшого чоловіків: «[...] досі ти була єдиною, хто досконало зрозумів усі трактати, що їх я видав раніше» (*AT*, t. VIII, I, р. 3, 31 - 4, 2); (2) може вважатись безпосереднім натхненником тези П. про соціально культивоване невігластво жінок як головну причину передсуду щодо їхньої розумової нижчости. До того ж Декарт принципово не є

егалітаристом у питаннях, пов'язаних із пізнанням, у його текстах неодноразово зустрічається теза про здатність у край небагатьох людей *відкрити* істину (натомість збагнути *відкриту* кимось істину можуть усі нормальні люди). Вочевидь Декарт визнає вельми пересіченими розумові здібності більшості чоловіків, жінок вважає штучно утримуваними в невігластві, а деяких з-поміж них - гідними представницями нечисленної когорти тих, у кому «найтвердіша воля чинити правильно поєднана із найпроникливішим розумом та найвищим піклуванням про те, щоб пізнати істину» (АТ, т. VIII.I, р. 3,19-21). Ці тексти можна вважати опосередкованими аргументами на користь позиції Офмана, проте, за браком прямих свідчень, ми все ж таки не можемо бути впевненими у «потенційному» фемінізмі засновника новочасної філософії. Мабуть, у цьому разі А. поквапилася із висновком щодо «*Primae cogitationes*», адже на підставі кількох цитат із неопублікованої праці Декарта важко судити про справжні його погляди: те, що чоловіки зазвичай є розумнішими (*magis ingeniosi*) і міцнішими, ще нічого не доводить: адже, як зазначалось, справді розумних людей, тобто тих, у кого потужно розвинений *ingenium*, незрівнянно мало, і якщо ці люди переважно є чоловіками, то йдеться про вельми нечисленну групу, що не є показовою для загальної характеристики статей; тілесна ж міць взагалі не належить до сутнісних рис людини. З іншого боку, в Декарта ніде, навіть у «*Primae cogitationes*», не говориться, що між жінками і чоловіками справді існують якісь розбіжності щодо *mens*, *ratio*, *intellectus* чи *voluntas*, рівномірно поширених сутнісних здатностей *res cogitans*.

Назагал А. визнає (р. 77), що в певному сенсі П. - безумовний картезіанець, але тільки в певному сенсі. Він не належав до картезіанського «мейнстріму» своєї епохи, принаймні А. не вважає за можливе залічити його до «тих, кого називали картезіанцями». Можна зробити вельми ймовірне припущення про знайомство П. із творами послідовників Декарта (хоча немає безперечних текстуальних підтверджень цього, П. тільки згадує назви деяких творів у [31, р. 308-309]), проте він практично не використовує їхніх ідей, а про те, щоб їх розвивати, годі й говорити. Його, зрештою, не цікавила ані картезіанська метафізика, ані спеціальні галузі досліджень, як-от фізіологія, фізика, діоптрика тощо; А. висновує, що «філософія Декарта є для нього об'єктом не спекуляції, а звільнення» (р. 77), вона - привід поставити під сумнів не тільки свої думки, але й своє існування. Головне картезіанське запозичення П. - свобода волі (р. 78), проте П. надає цій ідеї практичнішого значення, у П. йдеться навіть не просто про рівність статей, а про «рівність індивідів *in abstracto*», відтак його справжнім предметом стають релігійні та соціальні інституції, що їх не наважилися зачіпати ані Декарт, ані його послідовники.

#### 4.2. Некартезіанські філософські джерела йогоглядів П.

Важливою перевагою книги А. є ретельне дослідження тих культурних явищ, що вможливили появу Пуленового фемінізму. Останній постає як синтетичне і навіть еклектичне утворення, складене з елементів принципово різних філософських учень. На думку А. (р. 79), П. полишає Грунт картезіанства щойно з використанням його метафізики доводить принципову рівність статей. Для подальшого розвитку його думки потребуються ресурси інших філософських систем.

Першою з них можна назвати теорію природного права, зокрема в гобсівському її варіанті. А. визнає безперечним вплив на П. ідей Томаса Гобса (р. 96) і таким чином пристає на думку більшості пуленознавців. Відтак її дивує, що істотних паралелей між поглядами П. і Гобса не бачить Маньє, який мав у розпорядженні вельми Грунтовні розвідки П'єрона [30, р. 171] і Шток [37, р. 199]. Йдеться передусім про ідею природного стану як війни усіх проти всіх і суспільної угоди як самообмеження природних індивідів заради виживання. Ця ідея безперечно Гобсова, однак, на думку А., П'єрон помилявся, коли вважав що до неї П. долучив «Декартове природне світло» [30, р. 171]. Нагадаю, що йдеться про уривок з *ES II*, 56.

Будь-яка жінка усвідомила б необхідність самообмеження задля блага суспільства, якби відкрила засади політики та юриспруденції. «Позаяк і перша і друга мають предметом лише взаємні обов'язки людей, то ця жінка склала б судження, згідно з яким для розуміння причин того, що в громадянському суспільстві люди скуті обов'язками, слід дізнатися, навіщо вони створили це суспільство. Відтак вона розглянула б їх як таких, що існують поза цим суспільством, себто як абсолютно вільних і рівних; їм була б притаманна одна схильність - до самозбереження, а також рівне право на все, що для цього є необхідним. Але вона помітила б, що ця рівність породила б між ними війну або постійну недовіру, несумісні з їхньою метою, [себто самозбереженням,] і що *природне світло* [курсив мій. - *О.Х.*] засвідчує: вони не зможуть жити у мирі, якщо кожен не послабить свого права і не укладе домовленостей та угод; що для надання чинності своїм діям і звільнення від неспокою необхідним є звертання до якоїсь третьої сторони, яка, маючи владу [autorité], примусила б кожного дотримуватись обіцяного іншим; що ця третя сторона, обрана [auant este choisi] лише задля користі своїх підданців, не повинна мати іншої цілі й що досягнення мети, задля якої її було утворено, вимагає від неї бути паном над майном і особами, а також у питаннях миру та війни» [32, р. 66].

Французька дослідниця слушно зазначає, що «природне світло» в цьому випадку не є картезіанським, адже у французькому перекладі *De cive* («Les elements philosophiques de citoyen. Traite politique oï les Fondements de la Societe civile sont decouverts», опубл. 1649 року в Амстердамі) на сторінці 22 Гобс говорить у зв'язку з необхідністю відмови

від права на все саме про «droit raison», безперечний аналог «природного світла»; це поняття взагалі є вельми важливим для всієї філософської системи англійського мислителя. П'єрон, на думку А., вважав збіг в цьому пункті Пуленових ідей з Гобсовими випадковим, тому що не читав *Ex.*, де на сторінках 42-43 цей мотив повністю відтворено, як і в [31, р. 76] - тезу про рівність всіх за природою.

Проте погляди П. подекуди істотно відрізняються від наявних за його часів теорій природного права (у сер. 70-х років XVII століття представлених творами Гроція, Гобса і Пуфендорфа). Основну відмінність А. вбачає у запереченні П. властивої Гобсові ідеї безумовного передання природної свободи суверенові: народ не тільки надає владу правителям, а й забирає її, він підкоряється не так володареві-суверенові, як Смислові, що має правити через володаря:

«[...] навіть влада правителів постає узгодженою зі смыслом і легітимною лише тоді, коли йде поруч із мудрістю та розважливістю і коли ці правителі вдаються до сили, тільки щоб повернути до смыслу тих, хто від нього віддалився. [...] і державна влада, і влада осібна [particuliere] мають тільки одне призначення - оголошувати їхнім підданцям, яких дій від тих вимагає смысл, а зовсім не підкорити останніх волі осіб, через яких смысл дає дізнатися про свої вимоги, адже зазначені особи - лише знаряддя [organes] смыслу. Тож коли ми обдаровані смыслом, а накази, отримувані нами, з ним узгоджуються, то ми підкоряємось не особі, що наказує, а нашому власному смыслові, що у такий спосіб дізнається про свій обов'язок [...]. Тому мудреці лише смысл визнають вищим за себе, і, підкоряючись наказам, опертим на нього, вони підкоряються самому смыслові; якщо ж накази на смысл не спираються, то, підкоряючись, ці мудреці теж не відступаються від смыслу, бо той дає їм зрозуміти необхідність поступитися звичаєві чи комусь сильнішому за себе і пристосуватися до слабкості іншого.

Згідно з цим принципом (якщо не зважати на звичаї), чоловіки й жінки рівною мірою перебувають під владою одне одного, і дружина може правити своїм чоловіком так само, як і чоловік може правити своєю дружиною. Бо як остання зобов'язана підкоритися смыслові, коли чоловік на нього спирається, з такою ж неминучістю і чоловік зобов'язаний дослухатися смыслу, коли той промовляє до нього вустами його дружини. Будь-яка інша влада поміж ними (якщо вона виходить за межі, дозволені справді справедливими та добре зрозумілими людськими законами) є тиранічною і узурпованою» [33, р. 32-35].

А. не вбачає тут оригінальної ідеї П., оскільки подібні погляди були досить поширеними серед тих французьких політичних мислителів XVI-XVII століть, що вважали толерантність і закріплені законом взаємні обов'язки володаря і підданців головною умовою припинення релігійних війн; зокрема йдеться про Теодора Беза (1575), Ланге (1579), Клода Жолі (1663) та інших супротивників тиранічної влади королів.

З іншого боку, на думку А., висновок Шток про загальну неревольюційність ідей П. є дещо поверховим (р. 103). Між 1673 і 1675 роками погляди мислителя еволюціонували, стаючи дедалі радикальнішими. І якщо в *ES* П. визнавав покірність видатною жіночою чеснотою, то в *Ed.* [31, р. 172-174, 311] жінок відверто закликають в ім'я смислу не звертати уваги на панівні, проте безгрунтовні в раціональному сенсі звичаї: жінки не повинні приймати узвичаєні опінії без критичного розгляду і боятися суспільної обструкції як можливої плати за нонконформізм.

Натомість саму ідею рівності статей у XVII столітті не можна вважати абсолютно новою. Серед можливих попередників автора *ES* А. називає (р. 74), зокрема, Лемуена, який мінімізував значення теорії темпераментів, та Гасенді, який, попри визнання традиційної тези про нижчість «жіночого начала», відмовлявся визнавати, що стать робить реального індивіда «вищим» або ж «нижчим».

Істотним пунктом творів П. є критичне ставлення до теорії темпераментів у формулюванні Марена Кюро де ла Шамбр, одного з найпопулярніших французьких авторів середини XVII століття. Основним висновком цієї теорії А. вважає специфічний набір суджень (р. 67-68): позаяк кожна річ, якій нічого не бракує, досконала, й кожному родові речей властива лише одна досконалість, адже кожен рід призначений до однієї специфічної мети, то досконалістю жінок є їхня вторинність, підпорядкованість, нібито зумовлена домінуванням у них «холодного і вологого» начал<sup>TM</sup>. Ці судження А. називає «сексистськими» (р. 66). П. вочевидь вважав критику зазначеної теорії вельми важливим завданням, з огляду на її поширеність і популярність. Віддаючи належне славі й витонченості стилю Кюро, що їх визнавали широкі кола читачів, П. в *ES* фактично нейтралізує його теорію (наголошуючи, що розбіжність темпераментів не має вирішального впливу на спосіб мислення, вольові якості, моральну поведінку", оскільки темперамент є співвідношенням головних рідин у тілі, що є, за Декартом, субстанційно відмінним від душі), а в *Ex.* повторює свої аргументи".

Критика теорії темпераментів є одним із найважливіших пунктів вчення П. У полеміці з Офманом А. зазначає (р. 75), що для досягнення своєї цілі - доведення рівності статей - П. зовсім не мав потреби доводити абсолютну автономність суб'єкта, що мислить, йому достатньо було спростувати томістську теорію індивідуації через матерію, ґрунтовану на теорії темпераментів, а отже - на фізиці Аристотеля. Цим другим шляхом і пішов П. Однак А. цілком усвідомлювала той факт, що, відходячи від теорії темпераментів і схилиючись до картезіанського за суттю пояснення особливостей людської вдачі особливостями матерії мозку, органів чуття<sup>TM</sup> тощо, П. фактично (особливо це стосується полемічних творів - *ES* та *Ex.*) говорить про вищість жінок; у зв'язку з цією очевидною тен-

денційністю П. французька дослідниця порівнює його з «адвокатом, що своєю надмірною ревністю поставив під загрозу справу, яку обстоює» (р. 74). Втім варто зазначити, що риторичні вправи стосовно доведення «вищости жіночої статі» були не рідкістю як у XVII, так і у XVIII столітті, тому хоч П. в запалі полеміки іноді забував про свою головну мету, власне не ці крайнощі радикально відрізняють його думку від думки сучасників.

#### 4.3. П. і філософія XVIII століття

Про вплив ідей П. на читачів кінця XVII століття говорилося вище. Нині слід розглянути дискусії серед пуленознавців щодо безпосереднього впливу цих ідей на окремих мислителів доби Просвітництва.

Ще П'єрон висловив припущення, що П. слід вважати попередником двох важливих теорій XVIII століття: впливу клімату на характер народів (Монтеск'є) та ідеального первісного стану, зруйнованого формуванням великих політичних утворень (Русо). А. висловлює серйозні сумніви щодо цих припущень, попри їхню позірну правдоподібність. Вплив П. на Монтеск'є вона вважає ймовірним, але не доведеним (р. 104). Адже сам П. (як і Монтеск'є незалежно від П.) міг запозичити ключову ідею теорії кліматів у Жана Бодена, в П'єра Шарона, якого А. називає Боденовим плагіатором, в Аристотеля чи, зрештою, в того ж таки Кюро де Ла Шамбр<sup>TM</sup>.

Вплив П. на Русо А. вважає вкрай малоімовірним, доводячи свою позицію як біографічними, так і змістовними аргументами. Книжок П. не було в бібліотеці Русо<sup>1</sup>, та й у своїх творах великий женеvecь ніде не згадує французького попередника фемінізму. Впродовж свого життя Русо мав принаймні дві зручні нагоди ознайомитись із книгами П.: в юні роки (1722-1724), коли навчався у школі-пансіоні в Босеї, яким керував місцевий пастор (з 1708) Жан-Жак Ламберсьє (1676-1738), а після смерті останнього - син П., учень Ламберсьє і теж (з 1720) пастор. Проте Русо тоді був ще дитиною і, хоч про педагогічний талант Ламберсьє він незмінно був високої думки, все ж таки навряд чи читав тоді серйозні книжки. До того ж пастор, навіть якби знав (що не доведено) про ідеї П. 70-х років XVII століття, навряд чи розповідав би про них десятилітнім хлопчикам. Друга, реальніша нагода трапилася в період секретарювання в мадам Дюпен, яка свого часу замислила написати велику працю із жіночого питання. У 70-ті роки XX ст. в архіві Техаського університету (Остін, США) було знайдено її рукописи, зокрема 3 сторінки, присвячені поглядам «автора Рівності...», імені якого вона не знала, бо посилалася на анонімні видання 1673 і 1676-1679 років. Принаймні до «історичного припущення» про те, як разом із розвитком цивілізації відбувався процес уярмлення жінок (саме це «припущення» вважають

прообразом історичної концепції Русо періоду «*Дискурсії про науки і мистецтва...*»), авторка ставилася негативно, проте вона принаймні частково була знайома з текстами, але це ще не свідчить, що їх знав і Русо.

А. зазначає, що справа не обмежується тільки «історичним припущенням», в *Ех.* міститься теза про хибність культури й оспівується «мила серцю Русо природа», однак насправді погляди автора «*Дискурсії про науки і мистецтва...*» були істотно відмінними від Пуленових. Не маючи змоги в цьому огляді докладно зіставити відповідні тези Русо і П., наведу лише уривок з *Ех.*, на який посилається А.:

«Колись і я був настільки божевільним, що вважав за велике щастя народитись у квітучій могутній державі, де завдяки мистецтвам, наукам і посмішці фортуни можна здобути друзів, задоволення, багатство, розкішне вбрання, пишні палаци, великий почет служників та челяді, а завдяки торгівлі - користуватись усім прекрасним і цікавим, що є в чужих країнах. Але відколи мою поведінку визначає не звичай, а смисл, і відколи я дізнався про життя перших людей і про те, як живуть ще сьогодні ті, кого народ називає дикунами (бо чув, що їх так називають, а ще тому, що вони живуть інакше, ніж він), я рішуче звільнився від омани.

У перші часи світу, певна тінь яких ще збереглася донині у невинному коханні пастухів і пастушок та в задоволеннях сільського життя, не спотвореного страхом перед владою чи перед ворогами, всі люди були рівними, справедливими та ширими, а єдиним їхнім правилом і законом слугував здоровий глузд. Їхні поміркованість і стриманість - ось причини їхньої справедливості. Кожний задовольнявся тим, що давала отримана від батька земля, винагороджуючи зусилля, витрачені на її обробіток. Тож користуючись у такий гідний прославлення спосіб усім без турботи, заздрощів і властолюбства, люди майже не відали інших хвороб, окрім старости, від останньої ж зазнавали незначних незручностей, та й те - лише проживши ціле століття.

Але відтоді як деякі чоловіки, зловживаючи своїми силою і дозволами, перейнялися бажанням підкорити інших, золотий вік і свобода перетворилися на вік залізний і рабство. Через панування інтереси та блага настільки переплелися, що хтось один відтак може жити лише у залежності від іншого. І мірою того, як ми віддалятимемось від стану невинності й миру, змішування це зростатиме, породжуючи жадібність, властолюбство, марнославство, розкіш, неробство, пихатість, жорстокість, тиранію, ошуканство, розбрат, війни, примхи долі, неспокій. Одне слово - всі ті хвороби тіла й духу, від яких ми потерпаємо» [33, р. 322-326].

Цілком очевидно, що йдеться про істотні розбіжності з «природним станом» Русо: 1) русоїстським дикунам не властивий розвинений інтелект, відтак і справжня моральність, вони знають лише себе, обмежені природним інстинктом, тупі, нерозвинені, практично позбавлені мови, а отже, не можуть нічого ані любити, ані ненавидіти (первісний стан люд-



ства, за П., відзначений досконалою «поміркованістю і стриманістю», «здоровим глуздом», та аж ніяк не інстинктом); 2) за Русо, дикуни дбають лише про свої безпосередні потреби, живуть *окремо один від одного*, зустрічаючись лише зрідка - в нетривалі періоди парування, а спосіб їхнього життя є майже тваринним, відтак про «обробіток землі», тим паче про її «успадкування від батька» в *«Дискурсії про науки і мистецтва...»* не йдеться; 3) русоїстський природний стан у жодному разі не є «золотим віком» людської історії, женецький мислитель визнав безглуздою і практично нездійсненною ідею повернення до цього стану.

Проте маю зазначити, що П., як згодом і Русо, вважав головною причиною морального занепаду і втрати «невинності та миру» саме взаємоперетин інтересів і розвинені форми залежності людей від суспільства у цілому. Певна річ, в Русо йдеться не про моральний занепад «після природного стану», адже, як було щойно зауважено, цей стан не є власне моральним чи аморальним. Ідеальним станом людства Русо вважав «початкове суспільство», тобто добу ранньої соціальності, коли люди живуть вже не у напівтваринній самотності, проте ще не встигли об'єднатись у великі спільноти. Саме цей стан, на думку автора *«Дискурсії про походження і засади нерівності»*, є найщасливішою епохою людства, і саме він дуже схожий на «золотий вік» П.: люди живуть екстенсивним обробітком землі та скотарством, об'єднані у патріархальні дрібні спільноти, не знають розвиненої приватної власності, а відтак і нерівності.

Тому радикальна позиція А. стосовно можливого впливу П. на Русо не виглядає абсолютно бездоганною. Хоч зауваження французької дослідниці стосовно принципової відмінності «історичних припущень» в П. і в Русо - перший «говорить мовою юристів свого часу і давнини», а другий є принциповим опонентом такого стилю (р. 106) - слушне, проте основою для порівняння концепцій вона обирає *«Дискурсію про науки і мистецтва...»* (1750), тоді як в *«Дискурсії про походження і засади нерівності»* (1755) погляди Русо набули істотних модифікацій, і саме в цьому творі з'являються ідеї, подібні до «історичного припущення» з *ES*.

Розуміння релігії П. французька дослідниця порівнює з відповідними ідеями дійств XVIII століття (р. 92) і вважає свою тезу вельми вірогідною. Принаймні в питаннях релігії П. постає як «суперраціоналіст» (р. 82). По-перше, він поділяв той самий підхід до тлумачення Святого Письма, що й Гроцій, Гобс, Спіноза, намагаючись применшити авторитет священних книг, на які спиралася схоластика - один із головних об'єктів Пуленової критики (р. 79-80). Не ставлячи під сумнів цей авторитет як такий, П. (у зв'язку з проблемою точного відтворення історії про первісний гріх у тексті *Вульгати*: 33, р. 21-22) піддає критиці адекватність відтворення оригінальних текстів у перекладах, а також - інтерпретацію їх. Можна зробити висновок, що у творах 1673-1675 років підґрунтям істин-

ної інтерпретації Святого Письма для П. є смисл<sup>х</sup>, і цей висновок підтверджує дослідження останньої книги французького вільнодумця.

Можна навіть сказати, що саме раціоналізм щодо релігії, а не фемінізм, є тим ученням, яке П. обстоював упродовж цілого життя. Адже у щойно згаданій праці П. смисл проголошується «природним даром Божим», здатністю розрізнати істинне і хибне, ясне і темне, гідне віри і не гідне віри, справедливе і несправедливе тощо [33, р. 267-268], і людина має погоджуватися лише з тим, що не суперечить цій здатності; відтак усі положення Святого Письма мають дістати правильну інтерпретацію в межах цього підходу [33, р. 273-274]. Отже, не Біблія є підставою для довіри до смислу, а навпаки, смисл - критерій тлумачення священних текстів. Схвальні слова П. на адресу християнської релігії («узята у своїй чистоті»), вона є раціональною і узгоджується з істинним метафізичним розумінням людського Я і Бога [33, р. 272]) в цьому зв'язку слід розглядати радше як риторичний реверанс, ніж як щирий висновок.

Підбиваючи підсумки свого дослідження А. подає загальну характеристику феміністичних ідей П. і їхньої історичної долі. Передусім вона зазначає, що сучасники не оцінили ідеї П. належним чином, він не зміг не лише переконати своїх читачів, а й навіть домогтися серйозного до себе ставлення, отже, можна сказати, що за життя П. зазнав ідейної поразки. Він проповідував те, чого в XVII столітті ще майже ніхто не прагнув, ані чоловіки, ані жінки, відтак його розмірковування наразилися на глуху стіну «фантазмів, замаскованих під тези, що мають раціональне виправдання» (р. 108). П. прагнув говорити про смисл, свободу, великодушність індивідам, які не бажали його розуміти<sup>xi</sup>. Тож він не мав шансів, бо неможливо переконати, не сподобавшись.

Але як сам П. спромігся випередити свій час? На думку А., головне джерело ідей П. - особиста схильність їхнього автора до радикалізму. Чому ніхто, крім нього, не виявився настільки послідовним, хоч питання про гідність і статус жінки були за його часів однією з найпопулярніших тем риторики та світських дискусій? П. - маргінал, захисник програшної справи, саме через цю маргінальність він дійшов до кінця там, де інші зупинилися.

Проте А. наголошує, що П. не просто волав у пустелі, але ще й «вірив у обіцяну землю» (р. 109). Тому він не обмежився лише протестом та обуренням, він запропонував також шлях звільнення, який принесе плоди лише наступним поколінням, цей шлях - освіта. Саме те, що серед загального песимізму XVII століття П. був оптимістом, не розчарувався в родові людському, наближає його до просвітників століття XVIII і до тих, хто здійснить майбутні переможні революції.

## ПРИМІТКИ

\* Видавництво «Альтерпрес» планує наприкінці 2006 року опублікувати український переклад збірки текстів «Кондорсе, Прюдом, Гійомар... Слова чоловіків (1790-1793)», укладеної свого часу відомою французькою дослідницею Елізабет Баденгер. Одним із додатків до цього видання стане новий переклад *ES*. Порівняно з перекладом першої частини трактату, оприлюдненим 2002 року, він охоплює також практично весь текст другої частини трактату і подається в новій літературній редакції; переклад раніше виданої першої частини уточнено і виправлено. Текст супроводжуватиметься розлогими коментарями, які дадуть змогу читачеві докладно ознайомитись як із джерелами думки П., так і з його біографією; особливе місце в коментарях посідає розгляд розвитку провідних сюжетів *ES* у подальших творах - *Ed.* і *Ex.*

" Недостатня обізнаність із сучасними дослідженнями закордонних колег є вразливим місцем вітчизняної історії філософії. Звісно, фахівці, що спеціалізуються на певній темі, знайомі з відповідною зарубіжною літературою. Мені ж ідеться про «загальний» рівень вітчизняної історико-філософської обізнаності, стандарти якої, за рідкісним винятком, не передбачають ознайомлення з основними зарубіжними дослідженнями, орієнтуючи лише на тексти (і те здебільшого у російських перекладах) і на усталену вітчизняну традицію їх тлумачення. Таке становище увічнює «несвоєчасність» вітчизняної історії філософії, що ніяк не може долучитися до світового наукового пошуку. Бо щоб зробити це, потрібно принаймні знати його теперішній стан і тенденції.

Та й саме розуміння першоджерел істотно збіднюється, якщо не враховувати досвід інтерпретацій, які вже зажили слави новітньої класики. Від людини важко вимагати, щоб, оволодівши чотирма-п'ятьма мовами, вона самостійно засвоїла увесь масив світової історико-філософської літератури. Розв'язанню цієї проблеми має зарадити розгалужена система регулярної реферативної інформації, однак за роки незалежності в Україні ця система так і не склалася. Отож маємо ситуацію, коли професійні філософи загалом знають перекладні тексти Декарта, але не знають про декартознавчі дослідження Жана Лапорта чи Жан-Люка Марійона, знайомі із творами Русо, але не з витлумаченнями їх у розвідках Жана Старобінскі чи Робера Дерате тощо. Це менше інформації про дослідження, опубліковані впродовж останніх року-трьох. На жаль, організаційні можливості Паскалівського товариства не дають змоги істотно вплинути на ситуацію, проте рубрика «Реферативні огляди» стала неодмінним атрибутом останніх чотирьох чисел «*Sententiae*» і, судячи з усього, надалі розвиватиметься.

"" Див., наприклад, лист до Єлизавети від 6.10.1645: «[...] назагал можемо назвати пристрастями усі ті думки, що в такий спосіб викликані в душі без залучення волі, тобто без жодної дії з її боку, а лише під впливом вражень, присутніх у мозку, адже все, що не є дією, є пристрасстю. Проте зазвичай цим словом називають думки, спричинені якимось особливим хвилюванням [agitation] [життєвісних] духів. Бо ті, що походять від зовнішніх об'єктів або ж від внутрішніх налаштованостей [dispositions] тіла, як-от сприйняття кольорів, звуків, запахів, голод, спрага, біль і подібні до них, називаються відчуттями, одні з яких зовнішні, інші - внутрішні. Ті, що залежать лише від залишеного в пам'яті попередніми враженнями та від звичайного хвилювання [життєвісних] духів, є мареннями, байдуже коли вони виникають - чи то уві сні, чи то у неспанні; [в усіх цих випадках] душа, ні до чого сама себе не визначаючи, байдуже йде за враженнями, що містяться у мозку. Коли ж вона використовує свою волю, щоб визначити себе стосовно якоїсь думки, [яка є не лише інтелігібельною, а й уявлюваною], то це створює нове враження у мозку, і тоді матимемо не пристрассть, а дію, що, власне, називається уявою» (AT, t. IV, p. 310, 16-27 - 311, 1-13).

"" Див., наприклад, *Art. H I*: I [15, p. 46-49]:

«Утім, схильності, що їх називають пороками, не є, якщо висловлюватися точно, вадами, навпаки, це природні досконалості, адже вони відповідають природі

жіночої статі. І оскільки боязкість для зайця, а жорстокість для тигра не є недосконаlostями, бо їхня природа вимагає цих якостей, то не можна також казати, що боязкість, підозрливість, непостійність тощо є вадами для жінки, бо вони природні для її статі, яка виявилася б недосконалою, якби була їх позбавлена.

Щоправда, порівняно зі схильностями чоловіка вони виглядають порочними, проте порівняння різних речей нічого не говорить про їхню природну досконаlostь, адже одному суб'єктові воно ставить у відповідність те, що є властивим іншому, і немає нічого такого, в чім не можна було б знайти надлишку чи браку за такого способу порівняння. І справді, сила чоловіка проти сили лева є слабкістю, а всі схильності, зумовлені його статтю, хоч би й виглядали як чесноти, є все-таки вадами стосовно людського роду, який повинен бути індивідуальним, як ми вже казали. Сама серединність, котра є досконаlostю стосовно людських речей, буде вадою порівняно з речами надприродними й божественними.

Хоч би якими були схильності, зумовлювані в жінках їхньою статтю, вони є досконаlostями, якщо перебувають у тому поміркованому стані, який відповідає належному для них першому ступеневі холоду й вологости. Якщо вони виходять за ці межі, то стають вадами, що віддаляються від досконаlosti, обов'язковою для жіночої статі. Надлишок цього темпераменту призводить до такого ж викривлення в її душі, якого він заподіює в усіх частинах її тіла.

Чоловічі схильності для жінки є вадами. А хіба не може статися так, що жінка матиме такий самий темперамент, як і чоловік, а відтак і однакові схильності: буде сміливою, великодушною, щедрою тощо, адже ми й справді бачимо чимало жінок з усіма цими якостями? Може, але те, що в одному суб'єкті є досконаlostю, в іншому може бути ганджем. Так само як сміливість є досконаlostю для лева і пороком для зайця, - те, що є досконаlostю для чоловіка, буде вадою і недосконаlostю для жінки, бо віддалятиме її від природної досконаlosti власної статі. І якщо ці схильності не походять ані від інтуїції та візрця, ані від жодної звички, згідної зі смыслом [raisonnable], то тут насправді йдеться про якості, що виглядають добродішними, проте криють у собі найтяжчі пороки. Тому жінки, які народжуються із цими, властивими лише чоловікові, сміливістю й хоробрістю, зазвичай непоміровані, безсоромні, марнотратні; бо необхідність вимагає, щоб усе, що віддаляє від досконаlosti, поставало як вада, причому чим більшим є таке віддалення, тим більшими будуть відповідні пороки. Ось чому надто боязка, легковажна і непостійна жінка нікого не дивує, на відміну від сміливої, марнотратної, впертої, бо останні якості походять від темпераменту, цілковито супротивного жіночому, натомість перші узгоджуються із власне жіночим, хоча й виходять за межі властивої йому поміркованості. Так само і для чоловіка боягузство, дрібязковість і легковажність є більшими вадами, ніж непомірованість, марнотратство, впертість, бо другі походять від властивого чоловікам теплого й сухого темпераменту, а перші - від холодного та вологого, цілковито чоловікові супротивного».

у Див. *ES I*: 123-126, 129-131 [32, p. 92-95]:

«Нехай там як, люди мають відрізнятись не тілесною силою, інакше б дикі звірі стояли вище за нас, а поміж нами мали б перевагу найміцніші. Однак досвід показує, що ті, хто має велику [тілесну] силу, вдатні лише до справ матеріальних, а ті, хто, навпаки, має її менше, зазвичай відрізняються метикованішою головою. Найудатніші філософи та найвеличніші володарі були досить тонкої статури, а найвидатніші полководці, мабуть, не виявили б бажання поборотись із найнижчими з-поміж своїх солдатів. Зайдіть до парламенту і подивіться, чи завжди найвисокоповажніші судді рівні за силою з останнім серед підлеглих їм судових виконавців.

Тож немає потреби надто зважати на тілесну конституцію, щоб усвідомити відмінність між статями, яка стосується уму.

Темперамент - не якась неподільна точка, ми не можемо ані знайти двох осіб, у котрих він був би цілковито подібним, ані точно визначити, в чому саме полягає тут розбіжність. Є різні типи холериків, сангвініків і меланхоліків, але всі ці відмінно-

сті часто не заважають одним з-поміж них бути так само здібними, як інші, а також тому, щоби серед носіїв будь-якого темпераменту були видатні люди. І навіть припустивши, що темпераменти статей відмінні такою мірою, як дехто стверджує, ми знайдемо ще більшу розбіжність темпераментів у кількох чоловіків, однаково здатних до одних і тих самих речей. Коли від ступеня відмінності залежить так мало, лише розум, схильний до крутійства, звертатиме увагу на згадану розбіжність.

Імовірно, ідея відмінності, про яку ми тут говоримо, видається перебільшеною, позаяк всі помітні в жінках риси не досліджено з належною ретельністю. Саме через цю хибу припускаються помилки ті, хто, маючи плутаний розум, не можуть доладно розібрати, що належить кожній речі, а відтак одній приписують те, що властиве іншій, бо поєднують ці речі в тому самому предметі. Тому, добачаючи велику відмінність манер і ролей [fonctions] між жінками [і чоловіками], її пояснюють темпераментом, оскільки не знають справжньої причини.

[...]  
Говорити далі про жіночий темперамент не було б потреби, якби один письменник [йдеться про Кюро. - О.Х.] - так само славетний, як і витончений - не вважав би саме його джерелом вад, зазвичай приписуваних жінкам. І це вельми утверджує багатьох людей в думці, що жінки значно менше заслуговують на пошану, ніж ми. Не наводячи докладно його поглядів, зазначу: щоби правильно дослідити темперамент статей з огляду на пороки й чесноти, його слід розглядати за умов того індивідуального стану, коли у природі ще не було ані пороку, ані чесноти. Тоді виявиться: те, що за одних часів називають чеснотою, за інших - залежно від способу застосування - може стати пороком. Тому всі темпераменти є рівними між собою.

Що таке чеснота. Щоби краще зрозуміти цю думку, треба зазначити, що тільки наша душа здатна до чесноти, яка назагал полягає у твердому рішенні робити те, що вважаєш найкращим у кожному конкретному випадку. Власне, тіло є лише органом і знаряддям цього рішення, подібним до шпаги, що слугує як для нападу, так і для захисту. А різноманітні налаштованості, через які воно більшою або меншою мірою придатне для такого використання, слід називати добрими або поганими лише залежно від того, наскільки їхні впливи [effets] звичні й значущі стосовно добра і зла. Наприклад, схильність до втечі від небезпеки не є одноznачною. Адже є така небезпека, якої неможливо уникнути в інший спосіб, і тоді втеча стає виявом розважливості. Водночас дозволити собі втекти було б гідним осуду боягузством, коли небезпеку можна подолати, шляхетно чинячи їй опір, який є джерелом радше добра, ніж зла.

Жінки схильні до пороків не більше, ніж чоловіки. Однак спроможність уму як щодо тих твердих рішень, які постають джерелом чесноти, так і щодо пізнання тих випадків, коли його слід застосовувати, в жінок не менша, ніж у чоловіків. Вони можуть керувати своїми пристрастями, як і ми, і до пороку схильні не більше, ніж до добра. В цьому випадку шальки терезів навіть можуть схилитися в бік добра, адже прив'язаність до дітей, незрівнянно сильніша в жінок, ніж у чоловіків, природно поєднана зі співчуттям, що його можна назвати чеснотою і зв'язком громадянського суспільства. Неможливо збагнути, щоб суспільство, не порушуючи вимог смислу, засновувалося задля мети, відмінної від забезпечення потреб, у тому числі й природних, і чоловіків, і жінок. Якщо докладно розглянути, як у нас формуються наші пристрасті, ми побачимо, що немовби природним продовженням того способу, в який жінки сприяють вихованню чоловіків, є те, що вони доглядають за ними під час хвороб певною мірою так, ніби це - їхні діти».

<sup>vi</sup> Відтворивши зміст теорії Кюро про обмеженість «вологого і холодного» та переваги «сухого й теплого» темпераменту [33, р. 134-137, 139, 143-150], П. згодом здійснює її істотну корекцію: пославшись на критику цієї теорії в *ES*, він зазначає, що «[...] хоч би який темперамент був їм властивий, холодний чи теплий, сухий чи вологий, а все ж таки, дотримуючись створеного на їхню користь методу, покли-

каного спрямовувати розум в царині наук і нравів, вони можуть проникати своїм розумом так само далеко, як і ми. Досвід засвідчує нам неабияку мудрість і розсудливість в осіб цілковито супротивного темпераменту і те, що дуже вологі жінки розмірковують ґрунтовніше, правильніше та про більшу кількість речей, ніж досить сухі чоловіки, які, до того ж, довго вчилися. Тож не слід анітрохи зважати на звичні теревені про те, що їхня конституція холодніша за чоловічу. Адже це ніяк не узгоджується ані з тією внутрішньою теплою, яка є необхідною для самих, щоб сформувати живу істоту у своїй утробі, ані з тим, що бачимо ми і з чим згодні всі: жіноча уява жвавіша і швидша за нашу, ані з поширеними оповідками про те, що підґрунтям їхнього характеру є кокетство і що вони мають більшу схильність до кохання, ніж чоловіки. Бо всі ці явища походять від руху і теплоти» [33, р. 279-281]; під рухом і теплою П. має на увазі принципи механістичної фізики Декарта (див., наприклад, *Pass. I*, 4-5), супротивні теорії темпераментів, ґрунтованій на фізиці якостей, що сягає корінням античності (перипатетизм, неоплатонічна ідея еманачії, Гален, Везалій тощо).

vii «Бог поєднує ум і з тілом жінки, і з тілом чоловіка, і робить Він це за однаковими законами. Цю єдність творять і підтримують почуття, пристрасі й воління; оскільки ум в кожній зі статей діє однаково, то він у них має також і однакову спроможність до однакових речей. [...] Це стає ще яснішим, якщо розглянути саму лише голову - єдиний орган наук і [те місце], де ум здійснює всі свої функції. Найретьельніша анатомія не в змозі вказати нам жодної розбіжності між цими частинами тіла чоловіків і жінок: чуттєве враження їхній мозок сприймає і поєднує у такий самий спосіб, [як і наш], і зберігає там лише двома сприймами: через уяву і пам'ять. Жінки, як і ми, чують вухами, бачать очима й відчувають смак язиком. І немає жодної особливості в будові цих [їхніх] органів, окрім тієї, що зазвичай вони ніжніші (але це й становить їхню перевагу). Отже, зовнішні об'єкти збуджують їхні органи [les touchent] у той самий спосіб, [що й наш]: світло - очі, звук - вуха. Отож, що завадить їм зайнятися самоспостереженням [...] і створити для себе науку, що її називають метафізикою?» (*ES*, II, 37-38).

viii В Art. H. I: II найближчими природними причинами людських схильностей Кюро вважає «інстинкт, темперамент і взаємоузгодженість частин тіла», а до віддалених природних залічує «зірки, клімат, вік, харчування та хвороби», причому дія віддалених причин не є безпосередньою, а зводиться до самого лише впливу на темперамент, який згодом безпосередньо формує схильності» [15, р. 76, 87].

ix А. посилається на два ґрунтовні дослідження кола читання женеvського мислителя: **Richebourg M.** *La bibliotheque de Jean-Jacques Rousseau // Annales Jean-Jacques Rousseau.* - 1932, № 21, P. 181-250; **Leon P.** *Additions et corrections au repertoire des lectures de Jean-Jacques Rousseau // Ibidem*, 1934, № 23, P. 234-250.

x Питання про єдиний смисл, наданий Богом всім без винятку людям, а відтак і про здатність кожної людини, що звільнилась від передсудів, адекватно використовувати цей дар в усіх царинах, зокрема і в оцінюванні істинності чи хибності тих чи тих священних текстів чи релігійних учень, докладно розглядається в [31, р. 133-147]; лямтмотив цього уривку: звільнившись від передсудів, людина повинна сама переконатися, що має достатньо смислу, щоб самостійно керувати своїм життям і судити про все, завжди правильно розрізняючи істину і хибу; творячи дива на очах людей Ісус Христос насправді апелював до природного смислу людей, пропонуючи їм порівняти силу його вчення з рабською відданістю ортодоксального юдаїзму передсудам і народним звичаям.

xi А. припускає, що саме усвідомлення власної неспроможності пробити стіну нерозуміння є справжньою причиною інвектив із боку П. проти «рабів звичаю»: «Туніський раб є рабом лише тілесно і має лише одного господаря, якому зобов'язаний коритися, людина ж, що є рабом звичаю - раб через ум, і в неї стільки во-

лодарів і тиранів, скільки є людей, приклад яких вона прагне наслідувати. Перший перебуває в кайданах за правом завоювання і за законом найсильнішого, друга власноруч накладає їх на себе і добровільно підкоряється слабшому і найнищійшій черні. Перший намагається розбити свої кайдани і втекти, друга ж докладає зусиль лише до того, щоб зробити їх тіснішими і ще більше скувати себе ними. Алжирський раб, зовні задовольняючи волю того, від кого залежить, принаймні внутрішньо може зберігати повну свободу, оплакувати своє нещастя, засуджувати жорстокість свого господаря і обдумувати втечу. Особа ж, що є рабом опінії, залишається рабом і зовні, і зсередини. У своєму рабському стані вона почувається щасливою, хоч і потерпає від лих, палко кохає руку, яка її гнобить, і вважає, що, проголошуючи її безневинною та підтримуючи її правосуддя, чинить добродієсно. Вона дійшла того, що боїться навіть думати про свободу, ніби це якийсь злочин. А щоб увінчати свої сліпоту та нещастя, вона ще й мучить сама себе, як у глибині душі, так і прилюдно. Вона не тільки люто нападає на тих, хто не є так само сліпим, їй ще вистачає жорстокості й божевільля звинувачувати та лихословити тих, хто, перебуваючи в полоні разом із нею, виявляє бажання звільнитися» [31, р. 127-129].

## ЛІТЕРАТУРА

1. **Мальбранш Н.** *Про пошук істини*. - К.: Port-Royal, Т. 1-2, 2001.
2. **Міл Д.С.** *Поневолення жінок* // Міл Д.С. *Про свободу*. - К.: Основи, 2001, С. 367-463.
3. **Пулен де ла Бар Ф.** *Про рівність статей* // *Sententiae* IV, 2001, № 2, С. 107-179.
4. **Слободянюк Е.** *Абстрактное право и реальная действительность: социальная критика от Ф. Пулена де ла Бар до Шарля Фурье* // *Sententiae* V, 2002, № 1, С. 130-143.
5. **Хома О.** *Реферативні огляди* // *Sententiae* IV, 2001, № 2, С. 202-239.
6. **Хома О.** *Франсуа Пулен де ла Бар і філософія Нового часу* // *Sententiae* IV, 2001, № 2, С. 186-201.
7. **Чухрай Е.** *Аналітичний огляд моральних засад критики нерівності статей в трактаті Франсуа Пулена де ла Бар "Про рівність статей"* // *Sententiae* XI, 2004, № 2, С. 260-298.
8. **Albistur M., Armogathe D.** *Histoire du feminisme française du Moyen Age a nos jours*. - Paris: Des femmes, 1977.
9. **Alcover M.** *Poulain de la Barre: une aventure philosophique* // *Biblio 17. Papers on French Seventeenth Century Literature*. - Paris; Seattle; Tubingen, 1981.
10. **Argenot M.** *Les champions des femmes. Examen du discours sur la superiorite des femmes (1400-1800)*. - Montreal: Les Presses de l'Universite du Quebec, 1977.
11. **Armogathe D.** *De l'egalite des deux sexes, la belle question* // *Corpus des oeuvres de philosophie en langue française*, 1985, № 1, P. 17-26.
12. **Ascoli G.** *Essai sur l'histoire des idees feministes en France duXVIe siecle a la Revolution* // *Revue de syththese historique*, 1906, Т. 13, P. 25-57, 99-106, 161-184.
13. **Badinter E.** *Ne porton pas trop loins la difference des sexes* // *Corpus...*, 1985, № 1, P. 13-15.
14. **Bayle P.** *Marinella* // Bayle P. *Dictionnaire historique et critique* : In 16 vol. - Paris: Desoer, Т. 10, 1820, P. 307-309.
15. **Cureau de La Chambre M.** *L'art de connoistre les hommes*. - Amsterdam: Jacques le Jeun, 1660.
16. **Faure Ch.** *Poulain de la Barre, sociologue et libre penseur* // *Corpus...*, 1985, № 1, P. 43-51.

17. **Fraisse G.** *Poullain de la Barre, ou le proces des prejuges // Corpus...*, 1985, № 1, P. 27-41.
18. **Gouhier H.** *La pensee metaphysique de Descartes.* - Paris: Vrin, 1962.
19. **Gouhier H.** *La pensee religieuse de Descartes.* - Paris: Vrin, 1924.
20. **Grappin H.** *A propos du feministe Poullain de la Barre // Revue d'histoire litteraire de la France*, 1914, P. 387-389.
21. **Grappin H.** *Notes sur un feministe oublie: le cartesien Poullain de la Barre // Revue d'histoire litteraire de la France*, 1913, P. 852-867.
22. **Hoffman P.** *Feminisme cartesien // Travaux de linguistique et de litterature*, 1969, № 7, Part. 2, P. 83-105.
23. **Hoffmann P.** *La Femme dans la pensee des Lumieres.* - Paris; Seattle; Tubingen: Ophrys, 1977.
24. **La Forge L. de.** *Traite de l'esprit de l'homme...* - Amsterdam: Abraham Wolfgang, 1666.
25. *Le grand dictionnaire historique, ou le melange courieux de l'histoire sacree et profane* (ed. Moreri). - Bale, T. 6, 1733.
26. **Lefevre G.** *Poullain de la Barre et le feminisme au XVII siecle // Revue pedagogique. Nouvelle serie*, 1914, T. 64, P. 101-113.
27. **Magne B.** *Le Feminisme de Poullain de la Barre, origine et signification.* - Toulouse, these de doctorat, 1964.
28. **Magne B.** *Une source de la Lettre persane XXXVIII? L'Egalite des deux sexes de Poullain de la Barre // Revue d'histoire litteraire de la France*, 1968, № 3-4, P. 407-415.
29. *Oeuvres de Descartes* publ. par Victor Cousin : In 11 vol.-Paris: F.-G.Levrault, 1824-1826.
30. **Pieron H.** *De 'influence sociale des principes cartesiens. Un precurseur inconnu du feminisme et de la Revolution: Poullain de la Barre // Revue de sythese historique*, 1902, T. 5, P. 153-185, 270-282.
31. **Poullain de la Barre F.** *De 'education des dames pour la conduit de lesprit dans les sciences et dans les m&urs. Entretiens.* - Paris: Du Puis, 1674.
32. **Poullain de la Barre F.** *De l'egalite des deux sexes, ou Discours physique et moral, ou 'on voit 'importance de se defaire des Pregugez.* - Paris: Fayard, coll. «Corpus des oeuvres de philosophie en langue française», 1984.
33. **Poullain de la Barre F.** *De 'excellence des hommes, contre l'egalite des sexes.* - Paris: Du Puis, 1675.
34. **Poullain de la Barre F.** *La Doctrine des protestants sur la liberte de lire l'Ecriture Sainte.* - Geneve, 1720.
35. **Reyner G.** *La femme auXVII siecle, ses ennemies etses defenseurs.* - Paris: Plon, 1933.
36. **Ronzeaud P.** *La femme aupouvoirou le monde a l'envers //XVIII siecle*, 1975, № 108, P. 9-33.
37. **Stock M.-L.** *Poullain de la Barre: a Seventeen-Century Feminist.* - Columbia University, these dactylographiee de doctorat, 1961.

Статтю підготовлено в межах виконання НДР «Модерне мислення: універсалізм і стратегії порозуміння», підтримуваної Фондом фундаментальних досліджень Міністерства освіти і науки України.