

Міністерство освіти і науки України
Вінницький національний технічний університет
Національна академія наук України
Інститут філософії ім. Григорія Сковороди
Український філософський фонд

Sententiae

Науковий журнал

Виходить тричі на рік

Заснований у червні 2000 року

XL

Issue 2

2021

Вінниця
ВНТУ
2021

Редакційна колегія:

- Геннадій Аляєв (Дніпро)
- Андрій Баумейстер (Київ)
- Отфрід Гьофе (Тюбінген, Німеччина)
- Доменік Декот (Клермон-Феран, Франція)
- Сергій Йосипенко (Київ)
- Барбара Касен (Париж, Франція)
- Саймон Кричлі (Нью Йорк, США)
- Олексій Панич (Київ)
- Сергій Пролєєв (Київ)
- Сергій Секундант (Одеса)
- Микола Симчич (Київ)
- Ростислав Ткаченко (Льовен, Бельгія)
- Марина Ткачук (Київ)
- Юрій Чорноморець (Київ)
- Іван Іващенко (Гале, Німеччина),
Заступник головного редактора
- Віталій Терлецький (Київ), *Заступник головного редактора*
- Олег Хома (Вінниця), *Головний редактор*

Редакція:

*Заступник головного редактора
з міжнародного співробітництва*

Микола Прадівляний

Помічники головного редактора

Ірина Головащенко

Анатолій Теклюк

Ольга Цимбал

Відповідальний секретар

Ельвіра Чухрай

Зав. редакцією

Всеволод Кузнєцов

Видання засноване за підтримки Міжнародного фонду «Відродження» і видавництва **Пор-Рояль** (Київ).

Свідоцтво про реєстрацію – КВ 20664-10464 ПР від 18.04.2014, попереднє свідоцтво про реєстрацію – КВ № 4232 від 23.05.2000

Sententiae є спільним виданням Вінницького національного технічного університету, Інституту філософії НАН України та Українського філософського фонду.

Друкується за рішенням Вченої ради ВНТУ, протокол №6 від 24.06.2021 р. і Вченої ради Інституту філософії НАН України протокол №8 від 22.06.2021 р.

DOI журналу:

<https://doi.org/10.31649/sent>

З 2015 року журнал Sententiae індексується в Scopus, міжнародній базі даних рефератів і цитувань, що охоплює всі різновиди рецензованих публікацій.

Постановою Президії ВАК України № 5-05/4 від 11.04.2001 часопис Sententiae визнано фаховим виданням за спеціальністю «Філософія», Переєстрацію затверджено рішенням Колегії МОН України, наказ № 1081 від 29.09.2014.

Контакти:

e-mail: sententiae2000@gmail.com

Поштова адреса:

SENTENTIAE, кафедра філософії, ВНТУ, вул. Хмельницьке шосе, 95, Вінниця, 21021, Україна

© ВНТУ, 2021

ЗМІСТ

DOI числа: <https://doi.org/10.31649/sent40.02>

СТАТТІ

ФІЛОСОФІЯ XVIII СТОЛІТТЯ	6	Сергій Секундант (Одеса) <i>Вольф і еkleктицизм: від поняття відкритої система до систематичного інтелекту</i>
ІНСТРУМЕНТАРІЙ	30	Анастасія Стрелкова (Київ) <i>Три поняття буддійської філософії: «мислення», «розум», «свідомість» (до проблеми перекладу)</i>
ПИТАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ	46	Рута Марія Вабалайте (Вільнюс) <i>Між локальністю і глобальністю: проблеми історії філософії в Литві [ENG]</i>

РЕЦЕНЗІЇ

- 55 **Павло Бартусяк** (Львів)
Стойцизм Дельоза. Jonhson, R. J. (2020). Deleuze, a Stoic. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 66 **Юрій Завгородній** (Київ)
Класична індійська філософія в оксфордській серії «Історія філософії без жодних прогалів». Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). Classical Indian Philosophy: a History of Philosophy Without any Gaps. Oxford: Oxford University Press. Volume 5.
- 85 **Ігор Карівець** (Львів)
Деконструкція та реконструкція поняття дг'яна: стратегії та перспективи. Данилов, Д. (2020). Трансформація поняття «дг'яна» у вченні його. Київ: Дух і Літера.
- 92 **Олександр Корнієнко** (Суми)
У пошуках ідентичності (Історико-філософський аналіз арабської думки). Cort, G. (2020). Arab Political Thought: Past and Present. London: Hurst & Company.
- 111 **Олег Хома** (Вінниця)
“Аристократична метафізика” і стереотипи. Jolibert, B. (2020). Descartes en questions: l'urgence d'un retour aux textes. Paris: L'Harmattan.

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

- 115 **Віктор Козловський, Ілля Давіденко, Катерина Круглик, Дар'я Попіль** (Київ)
Гегель і українська філософія 70–80-х років. Частина III
- 161 **Анатолій Лой, Ілля Давіденко, Ксенія Мирошник, Дар'я Попіль** (Київ)
Розум за «залізною завісою»: українська філософія пізнього СРСР та світова наука
- 184 **Марія Кравчик** (Одеса)
Перша сесія семінару з історії модерної філософії

Sententiae

Publishers: Vinnytsia National Technical University, Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Ukrainian Philosophical Foundation

The Journal was founded in June 2000 with the assistance of International Renaissance Foundation and publishing company “Port-Royal” (Kyiv)

Biannual publication

Website www.sententiae.vntu.edu.ua

Journal DOI: <https://doi.org/10.31649/sent>

ISSN 2075-6461 (print)

ISSN 2308-8915 (online)

Focus and scope: Sententiae is peer-reviewed journal that publishes original research articles as well as review articles, new Ukrainian translations of classics, archival materials and interviews in all areas of the History of Philosophy

Aims and priorities: History of Philosophy (general); History of the particular philosophical doctrines; History of Ukrainian and East-European Philosophy; Methodology of the History of Philosophy; Philosophical Translation and Untranslatability; History of Philosophical Terminology and of Intellectual Lexis

The Editorial Team

Editor in Chief

Oleg Khoma (Vinnytsia) sententiae2000@gmail.com

Editorial Board:

Gennadii Aliaiev (Dnipro) gealyaev@gmail.com

Andrii Baumeister (Kyiv) andrejbaumeister@ukr.net

Barbara Cassin (Paris, France) barbaracassin2@gmail.com

Yuriy Chornomorets (Kyiv) palamist@gmail.com

Simon Critchley (New York, USA) CritchIS@newschool.edu

Dominique Descotes (Clermont-Ferrand, France) Dominique.DESCOTES@univ-bpclermont.fr

Otfried Höffe (Tübingen, Germany) sekretariat.hoeffe@uni-tuebingen.de

Ivan Ivashchenko (Halle-Wittenberg, Germany) transzendentalist@gmail.com, Deputy Editor-in-Chief

Oleksiy Panych (Kyiv) panych@yahoo.com

Serghii Proleev (Kyiv) uffon@ukr.net

Sergiy Secundant (Odessa) sergiisekundant@gmail.com

Mykola Symych (Kyiv) msymych@gmail.com

Vitali Terletsky (Kyiv) terletsky.v@gmail.com, Deputy Editor-in-Chief

Rostislav Tkachenko (Leuven, Belgium) rostislavtkachenko@gmail.com

Maryna Tkachuk (Kyiv) mltkachuk@gmail.com

Serhii Yosypenko (Kyiv) serge.yosypenko@ukr.net

Contact information

Rights & Permissions: **Mykola Pradivliannyi**, *Deputy Chief Editor on International Cooperation*
nickddfs@yahoo.com

Subscription: **Vsevolod Kuznetsov**, kuznetsov.v@vntu.edu.ua

Managing editor: **Elvira Chukhray**

Assistants of the Editor-in-Chief: **Iryna Holovashenko, Anatoliy Tekliuk, Olga Tsymbal**

Journal “Sententiae”, 95, Khmelnytske shose, Vinnytsia, 21021, Ukraine

e-mail: sententiae2000@gmail.com

TABLE OF CONTENTS

Issue DOI: <https://doi.org/10.31649/sent40.02>

ARTICLES

<i>18TH CENTURY PHILOSOPHY</i>	6	Sergii Secundant (Odesa) <i>Wolf and eclecticism: from the concept of an open system to systematic intelligence</i> [UKR]
<i>TOOLS</i>	30	Anastasia Strelkova (Kyiv) <i>Three concepts of Buddhist philosophy: «thought», «mind», «consciousness» (the problem of translation)</i> [UKR]
<i>METHODOLOGICAL STUDIES</i>	46	Ruta Marija Vabalaite (Vilnius) <i>Between Locality and Globality: The Problems of the History of Philosophy in Lithuania</i> [ENG]

REVIEWS

55	Pavlo Bartusiak (Lviv) <i>Deleuze's Stoicism. Jonhson, R. J. (2020). Deleuze, a Stoic. Edinburgh: Edinburgh University Press.</i> [UKR]
66	Yurii Zavorodnii (Kyiv) <i>Classical Indian philosophy in the Oxford series "History of Philosophy without any gaps". Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). Classical Indian Philosophy: a History of Philosophy Without any Gaps. Oxford: Oxford University Press. Volume 5.</i> [UKR]
85	Ihor Karivets (Lviv) <i>Deconstruction and Reconstruction of the Dhyāna Concept: Strategies and Perspectives. Danylov, D. (2020). Transformation of the Concept Dhyāna in Yoga's Teaching. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh and Litera.</i> [UKR]
92	Olexandr Kornienko (Sumy) <i>In search of identity (Historical and philosophical analysis of Arab thought). Corm, G. (2020). Arab Political Thought: Past and Present. London: Hurst & Company.</i> [UKR]
111	Oleg Khoma (Vinnytsia) <i>"Aristocratic metaphysics" and stereotypes. Jolibert, B. (2020). Descartes en questions: l'urgence d'un retour aux textes. Paris: L'Harmattan.</i> [UKR]

ACADEMIC LIFE

115	Viktor Kozlovskiy, Illia Davidenko, Kateryna Kruhlyk, Daria Popil (Kyiv) <i>Hegel and Ukrainian Philosophy of the 70-80th. Part III</i> [UKR]
161	Anatoly Loy, Illia Davidenko, Kseniia Myroshnyk, Daria Popil (Kyiv) <i>The Mind behind the Iron Curtain: Ukrainian Philosophy of the Late USSR and World Science</i> [UKR]
184	Maria Kravchuk (Odesa) <i>First session of a new seminar on the history of modern philosophy</i> [UKR]

ФІЛОСОФІЯ XVIII СТОЛІТТЯ

Сергій Секундант

ВОЛЬФ І ЕКЛЕКТИЦИЗМ: ВІД ПОНЯТТЯ ВІДКРИТОЇ СИСТЕМИ ДО СИСТЕМАТИЧНОГО ІНТЕЛЕКТУ

Полеміці Вольфа і його прихильників з пієтистами, які переважно належали до кола Християна Томазія, головного ідеолога еkleктицизму, присвячена досить велика література. Вона обмежувалася переважно релігійно-філософськими наслідками Вольфового вчення. Що стосується методологічного підґрунтя зазначених суперечок, то літератури з цієї теми вкрай мало.¹ Але саме цей методологічний бік полеміки визначив, у решті решт, результат цих суперечок. Вирішальне значення мав трактат Вольфа «Про різницю між систематичним і несистематичним інтелектом» (*De differentia intellectus systematici et non systematici*), опублікований 1729 року в збірці його статей «*Horae subsecivae Marburgenses*» [Wolff 1729: 117-154]. Цей трактат, на думку Міхаеля Альбрехта, автора фундаментальної праці з історії еkleктицизму [Albrecht 1994], став початком кінця еkleктицистського руху, що в першій чверті XVIII ст. ще знаходився на піку своєї слави. Мета статті полягає в тому, щоб на основі порівняльного аналізу програм реформи філософії, запропонованих Вольфом і еkleктицистами, розкрити критичні підстави їхніх понять системи, а також – дати оцінку перспектив подальшого розвитку цих понять. Основна увага при цьому буде приділена описаному щойно трактату Вольфа, в якому він висловив головні аргументи на користь свого розуміння системи та систематичного мислення. Зокрема, ми дамо відповідь на питання, яке поставив Міхаель Альбрехт у Вступі до свого видання цього трактату [Albrecht 2011: 240]: чому Вольф говорить не про систему, а про систематичний інтелект?

Методологічне підґрунтя суперечки Вольфа з еkleктицистами

Торкаючись питання про причини конфлікту, не слід забувати про те, що еkleктицизм Нового часу претендував на революцію у філософії, яку він пов'язував насамперед зі створенням принципово нового, критичного стилю філософування. З початку XVII століття обґрунтування можливості філософії як науки стає найбільш актуальною проблемою. Актуальність цього питання зумовлена була передовсім бурхливим поступом математики і математизованих природничих наук, який супроводжувалося зростанням скептицизму щодо філософії, з одного боку, і постановням механістичного світогляду та всіх його негативних наслідків (передовсім для релігії й моралі), з іншого.

© С. Секундант, 2021

¹ Особливо слід виділити статтю Г.-М. Герлаха [Gerlach 2001] і Вступ М. Альбрехта [Albrecht 2011].

Зрозуміло, що вже не могло йтися про реабілітацію колишньої, схоластичної філософії з її різноманіттям шкіл. Причину такого різноманіття багато філософів бачили в діалектичному методі, який, згідно з Аристотелем, орієнтувався на пошук найправдоподібнішої opinio і не міг гарантувати достовірного знання істини в науках, спрямованих на пізнання дійсності, на кшталт фізики й метафізики. Прогрес в математиці й виникнення математичного природознавства, як здавалося одній частині філософів, довів можливість достовірного пізнання у фізиці. Своє завдання вони бачили в доведенні можливості такого ж достовірного пізнання в метафізиці. До них слід залічити передовсім Рене Декарта, який вбачав свою місію у створенні не стільки нової системи філософії, скільки принципово нового методу філософування, методу, що гарантував би філософії такі єдність і достовірність, які раніше мали лише математичні науки. У Німеччині розробкою такого методу, орієнтованого на математику, займався Йоахим Юнг. Обидва філософи негативно ставилися до діалектики й до побудованої на основі діалектичного методу філософії. Обидва протиставляли знання opinio і вимагали будувати нову філософію тільки на достовірному фундаменті. Природно, в якості такого фундаменту не могли вже поставати opinio попередніх філософів. Підстави достовірності обидва мислителі прагнуть шукати в безпосередньому досвіді гносеологічного суб'єкта і його розумі. На відміну від скептиків, які заперечували не тільки необхідність метафізики як основи наук, але й можливість її як науки, Декарт намагався побудувати нову філософію, але вже на фундаменті, який задовольняв би всі основні вимоги скептиків. Позиція Юнга була ще радикальнішою: він заперечував можливість метафізики як фундаментальної науки взагалі. Замість метафізики він пропонував розглядати як базис природничих наук математику, а як фундаментальну науку – протонетику (philosophia protonoetica), основне завдання якої вбачав у розкладанні всього знання на далі нерозкладні поняття (protonoemata) і в подальшому виведенні з них за допомогою елементарних операцій розуму всіх інших знань [див. Секундант 2002: 10-22]. Щось подібне ми знаходимо й у Декартовому вченні про метод. І це не простий збіг: обидва філософи, як і Галілей, орієнтувалися на трактат Джакомо Дзабареллі «De methodis» [див.: Секундант 2009: 621-623]. Філософія Вольфа виростає з цієї традиції, що заперечувала необхідність звернення до історії філософії. Причому витоки Вольфової філософії через Еренфріда Вальтера фон Чірінгауса сходять безпосередньо до Декарта, а через Ляйбніца і Ергарда Вайгеля – до Юнга, який розробляє ідею логіки, побудованої за зразком математики, і, на відміну від Декарта, орієнтується не на геометричний метод Евкліда, а на алгебраїчний аналіз Вієта.

Критичні підстави поняття системи в еклектицизмі Нового часу

Цій традиції, що заперечувала, як і «корпускулярна філософія», усю попередню філософію, в Німеччині, протистояли еклектицисти. В еклектицизмі Нового часу можна виділити кілька напрямів, тісно пов'язаних один з одним. Першим був історико-філософський напрям, біля витоків якого стояв голандський філософ Юстус Ліпсій (Justus Lipsius, 1547–1606). У своєму «Вступі до стоїчної філософії» [Lipsius 1604] догматичному методу окремих шкіл він протиставляє метод критичного відбору opinio, ствержуючи, що тільки цей метод здатен привести до пізнання істини. Догматизм розуміється ним як прихильність до слів учителя й авторитетів. Від середини 20-х років XVII ст. еклектицистська філософія й ідея свободи філософування (libertas philosophandi), що лежить в її основі, стають дедалі поширенішими. На зміну традиційному жанру філо-

софського коментаря приходиться новий жанр філософування – історія філософії. На відміну від жанру доксографії, класиком якого вважався Діоген Лаєртський, історія філософії претендує на пошук істини й, відповідно, на критичний характер викладу матеріалу. Інший ідеолог еkleктицизму, голандський філолог і філософ Херит Янс Фос (Gerit Jansz Vos, 1577–1649) (лат. Gerardus Johannes Vossius), в опублікованій посмертно праці «Про філософію й філософські секти» [Vossius 1658] представляє історію філософії як історію сект, однобічних, але не абсолютно помилкових учень. Вже у нього філософія постає як продукт колективної праці, непосильної для будь-якої окремої людини. Його ідеї підхопив німецький математик і фізик Йоганн Христофор Штурм (1635–1703), якого можна вважати головним ідеологом іншого напрямку еkleктицизму – природничо-наукового. Штурм першим у Німеччині ввів у систему освіти експеримент і розглядав наукову дискусію як найважливіший засіб пізнання істини.²

Значний внесок у розвиток історії філософії як науки зробив учитель Ляйбніца Якоб Томазі (1622–1684). Його заслугу молодий Ляйбніц убачав у заміні «історії філософів» на історію філософії, що ставало можливим, лише за припущення єдності в розвитку філософії. Виявлення такого розвитку Я. Томазі вважав головним завданням історії філософії як науки. До цього напрямку можна віднести також його сина, Християна Томазі (1655–1728), якого до еkleктицизму привів, щоправда, не батько, а Штурм. Х. Томазі був, мабуть, найяскравішим і найвпливовішим ідеологом еkleктицизму, впливовим настільки, що багато філософів саме його вважали засновником еkleктицистської філософії Нового часу. Його можна сміливо назвати засновником філософії німецького Просвітництва, методологічного основою якої стає еkleктицизм.

Критичний характер еkleктицизму виявлявся не тільки у відмові від посилання на авторитет, але передовсім в орієнтації філософії переважно на критику забобонів і у вимозі спиратися при відборі опінії винятково на досвід і розум. Ці два чинники стають основою самостійного мислення (Selbstdenken), але вони вже розуміються як колективні та історичні досвід і розум. Цим тлумачення досвіду й розуму в еkleктицистів відрізняється від тлумачення цих понять в традиційних емпіризмі й раціоналізмі. Суб'єктом пізнання в них постає не емпіричний або гносеологічний суб'єкт, а «respublica literaria» («наукова спільнота»). Вже не посилання на авторитети, а критичний аналіз аргументів філософів і вчених постає головним засобом пізнання істини. Усілякі претензії на володіння абсолютною істиною розглядаються еkleктицистами як ознака догматизму, а процес пізнання – як поступовий процес наближення до істини. Якщо Декарт, як і Лок, строго протиставляли знання й опінію, то еkleктицисти руйнують цю дихотомію, розглядаючи вірогідне знання як найважливіший компонент наукового пізнання. Від картезіанців вони відрізняються також тим, що легітимізують історичний погляд на пізнання. Історія філософії – це вже не історія помилок, як вважав Декарт, а історія пізнання істини, історія, в якій навіть помилки стають важливим елементом осягнення істини. В еkleктицистів наукова спільнота теж постає у своєму історичному вимірі. Історія для Х. Томазі є ключем до розуміння філософії, а філософія – до розуміння історії. Історія і філософія в нього постають як два стовпи, два «ока мудрості». Починаючи з Х. Томазі, історико-філософські вступи стають необхідною умовою викладу філософського вчення. У рамках еkleктицистського руху відбувається десакралізація історії взагалі та історії філософії зокрема.

² Більш детально про цей напрямок і про науково-дослідницьку програму Й. Х Штурма див. у: [Секундант 2016: 104-120].

Хоча у своїй теорії пізнання Х. Томазій дотримувався переважно емпіристської традиції, заперечуючи існування вроджених істин, в області практичної й релігійної філософії він відкрито стає на позиції раціоналізму. Палкий прихильник необмеженої духовної свободи, Х. Томазій намагається дати їй раціональне обґрунтування. Ще до Вольфа він вважав вчення Спінози небезпечним як для правильної віри, так і для спокою суспільства, і звинувачував Чирнгауса в прихильності до спінозизму. Але свободу мислення Х. Томазій не розумів як безмежну. Він говорить не про свободу взагалі, а про засновану на розумі й узгоджену з розумом свободу. Свобода мислення ним розглядається як природне право кожної людини, яке отримує своє обґрунтування в людському розумі. «Томазій, – зазначає Ценкер, – виводить ідею свободи з розуму й тим підіймається до очевидного для всякої розумної істоти права, а саме права вільно мислити» [Zenker 2002: 171]

Ідея свободи мислення, здавалося, є несумісною зі системою понять, в якій кожне поняття посідає чітко регламентоване місце. Однак еклектицисти поставали не проти системи як такої, а проти апіорного методу побудови систем, який вів, з одного боку, до ігнорування досвіду (і, як наслідок, до насильства над ним), а з іншого – до плюралізму систем. Тому для них принципово важливим було розробити метод, що спирався б на досвід, але був позбавлений недоліків індукції. Однак головну перевагу свого методу еклектицисти бачили в можливості зберегти те цінне, що було в попередній філософії, і представити її розвиток як прогресивний процес наближення до істини. Тому в критичному переосмисленні минулого еклектицисти бачили одне зі своїх основних завдань. Критеріями оцінки попередніх вчень для них були розум і досвід. Звернення до історії філософії стає важливою складовою еклектицистського методу. Цим еклектицисти принципово відрізнялися від усіх інших напрямків філософії Нового часу, включаючи картезіанство й локіанство. Історико-філософські вступи вони зробили нормою всякого філософського дослідження. В історії філософії еклектицисти бачили насамперед джерело істин. Еклектицистський метод був спрямований на акумулювання всього цінного, що накопичила в собі вся попередня філософія.

Важливою перевагою критичної програми еклектицистів було те, що вони підкреслювали принципово діалогічний характер філософського мислення. Причому для них учасниками діалогу мають бути не тільки сучасники, а й мислителі минулого. Тільки таким чином, на їхню думку, ми могли би позбутися сектантства у філософії і представити останню як систему знання, відкрити для нових істин і таку, що постійно прогресує. Еклектицистську філософію вони вважали необхідною та найкориснішою для пізнання істини [Thomasius 1710: 51 (с.I, § 92)]. Хоча еклектицисти, зокрема Х. Томазій [див.: Секундант 2017], дослідження здібностей розуму також розглядали як необхідну передумову критичного філософування, основним джерелом істин вони вважали, усе ж, історію філософії. Бо, на їхній погляд, тільки з останньої філософ міг черпати розуміння проблем, а також основні принципи, поняття та ідеї, необхідні для будь-якого філософського дослідження. Еклектицисти фактично визнали історичну зумовленість усякого роду філософії й підкреслювали не лише діалогічний, а й історичний характер філософського мислення. Тим самим вони фактично підкреслили необхідність розмежування відносної та абсолютної істини, наполягаючи на відносному характері будь-якої істини. Але, на відміну від скептиків, еклектицисти розуміли цю відносність істин інакше: вони визнавали достовірний характер деяких істин, але підкреслювали їхній однобічний, а тому обмежений характер. Тому будь-яку спробу проголосити таку однобічну істину абсолютною вони розглядали як вияв догматизму.

Ті філософи, що намагалися, як Декарт, вивести філософські істини, спираючись винятково на свій досвід і розум, згідно з еkleктицистами, лише у власній гадці мислили самостійно. Насправді ж вони неявно вносили у свою систему чимало понять і ідей, запозичених в інших філософів. Істинно самостійними мислителями вони вважали тільки еkleктицистів, що критично оцінювали точки зору як сучасників, так і мислителів минулого. Усі видатні філософи, включно з Декартом, на їхню думку, були еkleктицистами, а їх епігони – догматиками [Thomasius 1710: 52 (с.I, § 93)]. Еkleктицизм розглядався ними як альтернатива, з одного боку, до скептицизму, а з іншого – до догматизму, характерною рисою якого стає також несамостійність мислення.

Еkleктицист для них – це не тільки критично мисляча, але також і творча особистість. Відкидаючи всі опінії, що не відповідають досвіду й вимогам розуму, еkleктицист акумулює і критично переосмислює всі ті ідеї сучасників і мислителів минулого, які відповідають досвіду й вимогам розуму. Але головне своє завдання еkleктицист бачить у тому, щоби дати систему всім цим опініям, що пройшли перевірку. Тільки після цього філософ може претендувати на створення чогось нового. Але, створюючи нове, еkleктицист повинен ставитися критично навіть до самого себе й бути готовим будь-якої миті відмовитися від своєї опінії, якщо та виявиться неслухною. Тому еkleктицистам ішлося про поняття відкритої системи, яка є плодом колективної творчості й не виключає жодних інновацій. Еkleктицист не повинен претендувати на володіння абсолютною істиною, але має, спираючись на розум і досвід, прагнути пізнання істини. Усякий же філософ, який, не дослідивши критично опінії всіх своїх сучасників і попередників, претендує на революцію у філософії, на їхню думку, є лише позбавленим скромності догматиком.

Таке критичне дослідження попередньої філософії еkleктицисти розглядають як необхідну передумову наукового прогресу взагалі й філософського зокрема. У цьому вони вбачають принципову відмінність насправді творчих ідей від простих плодів уяви амбітного догматика. На думку еkleктицистів, їхній метод філософування переважає тим, що дозволяє подолати протилежність між емпіризмом і раціоналізмом, об'єднавши в єдину систему істини розуму й досвіду. При цьому вони виходили з принципу, сформульованого ще Аристотелем, що істина істині не суперечить. Із цього принципу випливало, що істини, незалежно від джерела їхнього походження, можна об'єднати в єдину систему.

Вольф і еkleктицисти: методологічне підґрунтя суперечок

Як я зазначив вище, на початку XVIII ст. еkleктицизм досяг піку своєї слави, а його центром стає Гале, де Х. Томазіо вдалося створити найвпливовішу тоді в Німеччині філософську школу. Саме в цей університет прийшов Вольф, що перебував тоді ще під сильним впливом картезіанства. Поки він займався пропагандою математичного методу і проблемами логіки, еkleктицисти його ще терпіли, та коли постала Вольфова метафізика, їхній терпець увірвався. Спочатку Йоганн Франц Буде, а потім Йоахим Ланге піддали Вольфа гострій критиці.

Хоча ця суперечка між Вольфом і еkleктицистами, що стояли на позиціях пієтизму, стосувалася переважно релігійно-етичних і світоглядних проблем, у ній застосовувалися також і методологічні аргументи. Наприклад, Ланге стверджував, що в трактаті Вольфа про метафізику немає ні математичного, ні логічного методу. Торкаючись Вольфового методу викладу, Ланге ставить йому на карб неявне використання елементів діалектичного методу. Зокрема, він пише, що Вольф у своїй передмові хоче

представити все так, «ніби він одне висловлювання виводить [deduciret] з іншого й одне з одним пов'язує, тобто ніби вся система пов'язує одну ланку з іншими» [Lange 1724: 12 (Hist. Vor., § XI)]. Насправді ж, стверджує Ланге, він «нічого не доводить», а «завжди тільки стверджує і підводить [supponiret] одне під одне, навіть відкрито вигадує [recht fingiret]» [ibid.]. Згідно з Ланге, у системі метафізики Вольфа багато що є результатом навіювання (persuasion) і її бракує адекватної історії філософії, в якій говорилось би про принципи давніх і сучасних філософів [ibid.: 13 (Hist. Vor., § XIII)]. Ланге дорікає Вольфу й за те, що в системі метафізики останнього велика частина – це «шкідливі гіпотези, запозичені з філософії давніх стоїків і Спінози» [ibid.: 19 (Hist. Vor., § XIX)]. Трактат Вольфа про систематичний і несистематичний інтелект був відповіддю саме на такі звинувачення еклектицистів.

Оскільки віру в авторитет і претензію на володіння абсолютною істинною еклектицисти вважали головними джерелами забобонів, то Вольф для них був яскравим прикладом такого догматика, що претендував на достовірну істину. Критичні вимоги еклектицизму стосувалися насамперед особистості, її моральних і інтелектуальних якостей. Еклектицисти вони розглядали як свого роду ідеал вченого, як творчу особистість, що мислить самостійно і критично, вільну від усякого роду забобонів. Еклектицисти апелювали переважно до таких моральних якостей вченого, як скромність, неупередженість, невибагливість тощо. Цьому ідеалові Вольф протиставляє мислителя, який володіє систематичним мисленням. Але оскільки еклектицистам ішлося не просто про новий ідеал вченого, а про новий стиль мислення, зокрема філософування, то, втягнувшись у суперечку з ними, Вольф змушений був протиставити цьому стилю інший стиль мислення, що мав би певні переваги.

Систематичний розум і поняття справжньої системи: критика Вольфом еклектицистського поняття системи.

Вольфу йдеться про систематичний розум в широкому сенсі передовсім саме тому, що суперечка стосувалася головним чином стилю мислення, тих нормативних вимог, якими мав керуватися як учений, так і філософ. Тому він не відкидає ті критичні вимоги, які висували еклектицисти. Головна стратегія його аргументації полягає в тому, щоб довести, що для успішної реалізації цієї програми еклектицист уже повинен мати деяку систему істин і володіти систематичним мисленням. Наявність систематичного мислення, на його думку, уже тягне за собою ті якості вченого, яких вимагають еклектицисти. «Ті, хто володіють систематичним інтелектом, – пише він, – вільні від забобонів авторитету й у змозі діяти як еклектицисти. А саме, ті, хто володіють систематичним інтелектом, допускають тільки те, щодо чого можна довести, що воно міститься в системі завдяки її принципам. Отже, вони судять відповідно до внутрішніх підстав, а не виходячи з зовнішніх» [Wolff 2011: 294 (§ 16)]. Зокрема, Вольф не заперечує необхідності критично оцінювати й синтезувати різні точки зору й опінії. Евклід, каже він, не був творцем усіх тих теорем, які він поєднав в єдине ціле у своїх «Началах». Він також визнає, що кожен з нас не повинен починати, так би мовити, з нуля. Систематик має зводити в систему отримані іншими істини. Це визнання фактично означало відхід від радикалізму Декарта в ставленні до історії філософії. Якщо в ранній період, під впливом Чірнгауса, Вольф протиставляв історичне знання, майже ототожнюване із повсякденним, філософському, то в «*Discursus praeliminaris*» він відходить від цієї дихотомії та припускає філософське дослідження історії з метою синтезу знань. Він згоден, що засновником системи може бути тільки дуже обдарована

особистість, бо на синтез здатна не будь яка людина. У суперечці з еkleктицистами він зосереджує увагу на тому, як це потрібно робити.

Хоча програма еkleктицистів орієнтована на пізнання істини, вона, згідно з Вольфом, не дає жодної гарантії того, що зростання знання справді веде до пізнання істини, тобто, що дійсно має місце прогрес в пізнанні істини. І це, за Вольфом, основний недолік зазначеної програми. Адже прагматичний критерій, яким керуються вчені, такої гарантії не може дати. Тільки наявність системи основоположних істин (*systema elementare*), на його думку, може гарантувати надійний прогрес пізнання. На підтвердження цієї своєї тези він посилається на те, що «ми не переконані в істинах якоїсь пропозиції доти, доки не встановлено, з одного боку, що для їх доведення залучені тільки такі принципи, про достовірність яких ми вже знаємо, а з іншого, що форма доведення є правильною» [ibid.: 266 (§ 9)]. За Вольфом, «істинність пропозицій пізнається набагато ясніше, якщо вони були приведені в систему» [ibid.], позаяк тоді ми впевнені, що ці пропозиції виведені з принципів, істинність яких нам достеменно відома.

Мати систему й володіти систематичним інтелектом для Вольфа також не тотожні речі. Можна мати систему і не володіти систематичним мисленням (яскравим прикладом такого випадку є П'єр Гасенді), а можна мати систематичне мислення, не маючи системи (яскравим прикладом цього є Конфуцій). Знання форм правильних висновків для нього – один із критеріїв того, що людина володіє систематичним інтелектом. Той, хто не володіє систематичним інтелектом, не в змозі відрізнити правильну форму виведення, від неправильної. Правильною він вважає дедуктивну форму доведення, в якій аргументи виводяться з принципів, а не підшуковуються для тез, як у діалектичних доведеннях. Згідно з Вольфом, якщо аргументи, як це зазвичай буває у вчених, швидше наводяться, ніж виводяться (*magis indicentur, quam evolvantur*), то систематичний розум не сприймає їхню силу й ефективність (*eorum vim ac efficaciam non sentiat*). Зокрема, якщо істинність одних положень не впливає з істинності інших, важко виявити, чи не міститься в такому доведенні коло [ibid.]. Завдяки цій властивості систематичний розум здатний будь-яку пропозицію розкласти на її перші принципи й довести її істинність або хибність. Оскільки систематичний інтелект зберігає в нашій пам'яті тільки такі пропозиції, істинність яких він приймає внаслідок істинності попередніх пропозицій, то, підкреслює Вольф, «він може, якщо потрібно, розкласти її на її перші принципи (тобто визначення, аксіоми і принципи, виведені з ясно пізнаваних дослідів [*principia ab experimentis claris derivata*])» [ibid.: 268 (§ 9)]

Вольф не заперечує також колективний характер наукового пізнання, але достовірність і стабільність зростання знань залежать, на його думку, тільки від надійності засадової системи істин і правил виведення. Для Вольфа принципово важливо, щоб основна система складалася з істинних пропозицій. Якщо в неї закрадеться помилка, то, навіть керуючись формально істинними правилами виведення, ми з неї виведемо таке розмаїття помилкових пропозицій, що замість системи істин отримаємо систему помилок. Прикладом такої хибної системи для нього є система Спінози, який не зміг, за Вольфом, відшукати базові істини, а замість цього встановив такі принципи, з яких він вивів лише систему фундаментальних помилок (*errores capitales*) [ibid.: 270 (§ 10)]. Вольф тим самим відкидає звинувачення в спінозизмі, висунуті на його адресу еkleктицистами. Більш того, він вказує, що еkleктицисти і Спіноза керувалися помилковим поняттям системи. Вони взялися будувати систему, не маючи обґрунтованої системи істин, достовірність яких не викликала б сумнівів, і керуючись якимись зовніш-

німи цілями. Володіння систематичним інтелектом для Вольфа – необхідна передумова побудови справжньої системи. І тут вже неважливо, чи володіє систематичним інтелектом окрема людина, чи наукова спільнота. Для нього важливо при побудові системи керуватися певними нормативними принципами. «Систематичний інтелект, – пише Вольф, – повинен з принципів, які він, не піклуючись про наслідки, неупереджено [aequa animi] зважив, вивести те, що з них слідує згідно з надійними правилами» [ibid.]. Навпаки, неправильно використовує (abutitur) систематичний інтелект, на його думку, той, хто свої положення, які він, недостатньо обґрунтував, використовує як надійні засади, і робить це на тій підставі, що вони відповідають тим наслідкам, які з них випливають. Вольф звинувачує не тільки еклектиків, але й Спинозу в тому, що вони фактично використовували діалектичну модель доведення. Тобто, керуючись при побудові своєї системи якимись зовнішніми міркуваннями, приладнювали принципи до положень, що впливали з останніх. Перевагу систематичного стилю мислення перед діалектичним взагалі та еклектицистським зокрема Вольф бачить у тому, що систематик судить відповідно до внутрішніх принципів, а еклектицист – за зовнішніми, що не виключають суб'єктивність оцінки й тому не гарантують об'єктивності істини. У «Латинської логіці» (Philosophia rationalis sive logica, 1728) він роз'яснює цю відмінність згідно з вимогами свого методу: «внутрішніми підставами» (rationes intrinsecae) є ті, згідно з якими предикат міститься в суб'єкті [Wolff 1740: § 1005]. У нашому трактаті Вольф теж дає таке тлумачення внутрішніх базових принципів системи. Зокрема, він вимагає розрізняти між віднесенням пропозиції до системи і пристосуванням принципів до даних пропозицій (inter propositionum ad systema relationem & principium ad propositiones datas aptationem). Згідно з Вольфом, «той, хто дану пропозицію відносить до системи, яку він вже собі уявляє, бере визначення суб'єкта й із нього за допомогою принципів, запозичених з системи, шляхом правильної аргументації виводить предикат, що визначається суб'єктом» [Wolff 2011: 270 (§ 10)]³.

Як ми бачимо, для встановлення «внутрішніх» зв'язків між поняттями й судженнями Вольф використовує аналітичну концепцію істини, яку розробляли Юнг і Ляйбніц. Не дивно, що зразком системи він вважає свою «Латинську логіку», де одне визначення впливає з іншого, а вся система, зрештою, ґрунтується на аналітичних істинах. Синтез тут фактично є адаптацією вчень до вже створеної системи, яка має строгу логічну структуру. Наслідки такого погляду ми побачимо на прикладі Гегеля, який, хоч і на зовсім іншому філософському базисі, реалізує багато ідей того поняття системи, яким ми завдячуємо насамперед Вольфу.

Філософське й методологічне коріння поняття систематичного інтелекту за Вольфом

Суперечності, що виявилися в цій дискусії Вольфа з еклектицистами, мали настільки глибоке коріння, що торкнулися самої природи розуму. За Вольфом стояла досить потужна традиція методичного мислення, орієнтована на математику. Це не тільки одна її версія, започаткована Декартом і взорована на геометричну модель математичного знання. Це й версія, альтернативна першій, що була спрямована на побудову математичної логіки за зразком алгебраїчного аналізу (Й. Юнг, Е. Вайгель). За

³ «Etenim qui propositionem datam ad systema, quod animo concepit, refert, is determinationem subjecti sumit & ex ea vi principiarum e systemate mutuatorum legitima ratiocinatione colligit, quod per notionem subjecti determinator, praedicatum».

еклектицистами стояла діалектична традиція, закорінена в аристотелізмі. Хоча Вольф, як і Х. Томазій, критично ставився до ідеї математичної логіки і, за порадою Ляйбніца, намагався вдосконалити метод силогістики, він був, усе ж, ближче до методичної традиції Юнга, що вимагала виводити одні судження з інших і орієнтувалася на наукове пізнання. Тоді як Х. Томазій критично ставився до силогістики, а його логіка орієнтувалася переважно на природну мову й повсякденні практичні потреби. А втім, обидві традиції апелювали до розуму. Як відомо, з філософією Аристотель пов'язував саме діалектичний стиль мислення, тоді як з математикою – аналітичний. Юнг і Вайгель в основу своєї ідеї математичної логіки поклали той принцип, що природа розуму виявляє себе найбільш наочно в математичних операціях. Згідно з Юнгом, так діє не тільки розум, але й сама природа [див.: Секундант 2008]. Ідеалом для Юнга є «загальна наука» (*scientia generalis*), що постає як дедуктивна система, в якій одне висловлювання впливає з іншого.

Зв'язок Вольфа з німецькою методичною традицією виявляється в його визначенні систематичного розуму. Систематичним Вольф називає розум, який «зв'язує між собою найзагальніші пропозиції», [Wolff 2011: 247 (§ 2)]⁴. Розум виявляє себе у зв'язках, наявних між цими висловлюваннями. Для Вольфа зв'язок істин – це насамперед зв'язок істинних пропозицій, оскільки властивість «бути істинним» притаманна тільки пропозиціям (судженням). Ми можемо, на його погляд, говорити про зв'язок загальних пропозицій тоді, «коли одні [пропозиції] доводяться іншими відповідно до їхніх принципів» [ibid.]. Це в цілому відповідає визначенню системи, наведеному в «Латинській логіці»: «*Systema enim dicitur veritatum inter se et cum principiis suis connexarum congeries*» [Wolff 1740: § 889]. У цьому визначенні системи йдеться не просто про зв'язок істин між собою, але також і про зв'язок їх зі своїми принципами. Очевидно, що під істинами тут він має на увазі істинні пропозиції. Але зв'язок істин Вольф тлумачить набагато ширше, ніж просто зв'язок істинних пропозицій. Для нього розум – це насамперед розум, що пізнає істину.

Пізнання у Вольфа не обмежується тільки зв'язуванням суджень, але передбачає також зв'язок понять і проблем. У «Латинській логіці» він пише: «Істини називаються пов'язаними, якщо пізнання одних залежить від пізнання інших. Звідси випливає: 1. визначення між собою пов'язані, якщо визначення одного <поняття> включає визначення іншого; 2. теоретичні положення пов'язані між собою, якщо одне, подібно до засновку, містить доказ іншого; 3. проблеми пов'язані між собою, якщо те, що приписується [praecipitur] в одній з них, може бути здійснене за допомогою інших [feri potest per alia]» [ibid.: § 877]. Це частково пояснює, чому Вольф вважав за краще говорити не про систему, а про систематичний розум. Таке тлумачення, з одного боку, унеможливило редукцію поняття системи до системи пропозицій, а з іншого – ще сильніше підкреслює активний і надособистісний характер інтелекту.

Якщо в Декарта й Лока суб'єкт пізнання ще залишається гносеологічним, то в еkleктицистів він постає вже як «наукова спільнота», тобто свого роду колективний розум. Але останній не є надособистісним, бо «наукова спільнота» розуміється еkleктицистами як конгломерат особистостей, що мислять самостійно. Хоча спілкування між її членами здійснюється відповідно до загальноприйнятих і, як вважається, розумних норм дискусії, остаточне рішення щодо істинності того чи іншого знання залежить,

⁴ «*Vocamus autem Intellectum systematicum qui propositiones universales inter se connectit. Connectuntur vero propositiones, si aliae per alias tanquam per principia demonstrantur*»

усе ж, від визнання учасників спільноти. Диспут і інші форми обміну інформацією можуть лише розширити розумові обрії кожного з учасників, але не можуть замінити логіку розуму. Це визнають і еклектицисти, що відкидають будь-які претензії на абсолютну істину і приймають історичну зумовленість усякої істини, доступної людині. Це визнає також і Вольф, але з інших підстав. Слідом за Ляйбніцем, він вважає, що «штучна логіка» й математика є лише відображенням прихованої за ними «більш істинної логіки» (*verior Logica*), з якої математика й усі науки запозичують свої принципи [Wolff 1755: 1, 8 (1, 27f)]. Для Ляйбніца і для Вольфа ця логіка розуму взагалі (*ratio in abstracto*) не залежить ані від уявлень окремих особистостей, ані від людської природи, ані тим паче від природних зв'язків. Це вже є надісторичний розум. Тоді як у еклектицистів логіка – лише засіб порозуміння між учасниками діалогу. Остаточне рішення в кінцевому рахунку залежить від учасників діалогу, рівень розуміння яких є історично зумовленим. Навіть якщо діалог здійснюється відповідно до загальнознайомих норм наукової дискусії, рішення все одно завжди буде історично зумовленим.

Тут ми підходимо до центрального пункту, який дозволяє пояснити, чому Вольф робить своїм предметом систематичний інтелект, а не систему. Характеризуючи останню як зв'язок пропозицій, так само необхідний, як і зв'язок речей в природі, Вольф тим самим дав привід еклектицистам і пієтистам звинувачувати його в детермінізмі. Під впливом цієї критики вже сучасники Вольфа стали трактувати його вчення в дусі психофізичного паралелізму Спінози. Так трактували його філософію, зокрема, Кант і Кантові послідовники, а слідом за ними й більшість істориків філософії.

Непорозуміння виникло, як мені здається, через те, що сучасники тлумачили логіку Вольфа в дусі аристотелевської семантики. У боротьбі зі софістикою Аристотель постійно застерігав проти трактування силогізму як простого числення імен та вимагав давати такі визначення понять, що висловлювали б сутність визначуваної речі. Причому для Аристотеля принципово важливо було, щоб визначення стосувалися речей, що існують. Це було дуже важливо і для еклектицистів, які небезпідставно бачили в Аристотелі творця еклектицистського стилю філософування. Однак Ляйбніц і Вольф (у тих випадках, коли прислухався до Ляйбніца) належали переважно платонівській традиції. Для них предметом достовірного пізнання може бути тільки можливе. У Ляйбніца можливе стає частиною буття і предметом пізнання навіть тих наук, які досліджують дійсне. Бо дійсне містить у собі можливе. Це не суперечило Аристотелю, який розглядав можливе як різновид буття.

Але саме проти такого розуміння предмета достовірного пізнання стояли еклектицисти, а саме Андреас Рюдігер і його учень Християн Крузій, які наполягали, що предметом пізнання може бути тільки дане нам у відчуттях [див.: Секундант 2010]. Для еклектицистів, які посідали переважно емпіристські позиції, і, зрозуміло, для емпіристів це було абсолютно очевидним. Щоб уникнути звинувачень у детермінізмі, Вольф у трактаті про систематичний інтелект чітко розмежовує причинові зв'язки речей і раціональні зв'язки пропозицій. «Зв'язок пропозицій, – пише він, – відрізняється від зв'язку речей. Речі пов'язані, якщо підстави того, чому певна річ існує, містяться в іншій речі, або якщо існування чи реальність однієї речі визначається іншими. Між пропозиціями такого зв'язку немає. Істинність однієї пропозиції не визначається [determinatur] істинністю іншої, а тільки доводиться [demonstratur] іншими пропозиціями, які ми вважаємо істинними» [Wolff 2011: 247 (§ 2)]. Уже Ляйбніц розмежовував підставу (*ratio*) і причину (*causa*), обмежуючи сферу застосування останньої сві-

том феноменів. Цього не помічали або не хотіли помічати еkleктицисти та інші критики закону достатньої підстави. Усі «великі відкриття» Г'юма і Канта теж ґрунтувалися на нерозрізненні цих понять. У Ляйбніца поняття причиновості стосувалося феноменів, даних у чуттєвому сприйнятті, тоді як поняття підстави стосувалося відносин, які створюються і осягаються розумом (*ratio*). У силогізмі, як відомо, засновки й висновок можуть бути істинними судженнями, проте умовивід може не бути формально правильним. Це означає, що істинності засновків недостатньо для отримання істинного висновку, потрібно, щоб перехід від засновків до висновку був формально правильним, тобто щоб містив у собі деяку необхідність. Пошук відповіді на питання, у чому ж полягала ця необхідність, привів Ляйбніца до відкриття тавтологій, аналітичних істин або тотожних істинних пропозицій. Існування таких істин було відоме й до нього. Ми їх зустрічаємо в Йоахима Юнга. Але тільки Ляйбніц зміг розпізнати їхню здатність слугувати такими правилами виведення, які гарантують істинність висновку, якщо є істинними засновки.

Вольф був знайомий з Ляйбницевою ідеєю *ars characteristic*, але побудову формального числення символів вважав справою далекої перспективи. Проте він звертається до вчення Ляйбніца про аналітичні судження, які також тлумачить у дусі інтенціональної (змислової) логіки. Згідно з Вольфом, судження істинне, якщо при аналізі суб'єкта і предиката виявляється, що предикат міститься або може міститися в суб'єкті судження. Як і Ляйбніц, Вольф усвідомлює, що такий аналіз може вести в нескінченність. Це стосується передовсім понять, які репрезентують феномени, бо феномени, за Ляйбніцем, нескінченно подільні. Шукаючи виходу з цієї ситуації, Ляйбніц відкрив диференціальні числення. Слідом за Ляйбніцем, Вольф рекомендує в таких випадках керуватися принципом достатньої підстави, а саме здійснювати аналіз доти, доки зв'язок суб'єкта і предиката не стане ясним. Цю тезу можна підтвердити словами самого Вольфа: «У кожному точно визначеному висловлюванні предикат визначається [*determinatur*] поняттям суб'єкта, і саме це поняття містить достатню підставу, завдяки якій предикат приписується суб'єкту...» [*ibid.*: 247 (§2)]. Згідно з Ляйбніцем, оскільки необхідність висновків також тримається на зв'язку термінів, то область аналітичних істин не обмежується простими судженнями, а охоплює також і складні судження, зокрема умовні. Доказ (*demonstratio*) постає як ланцюг таких зв'язків, який легко оглянути і зрозуміти. Свою необхідність судження й доведення суджень дістають не ззовні, а з природи самого розуму.

Через це не можна погодитися з Федерікою де Феліче, яка стверджує, що «математичний метод, як і філософський, знаходить свою легітимність у своєрідній структурі суцього» [Felice 2016: 94]. На мій погляд, вона хибно стверджує, що «порядок, якого філософ повинен дотримуватися при викладі аргументів і який вимагає точних визначень, демонстрацій і строгого зв'язку між попереднім і наступним, виявляється необхідним, а не довільним остільки, оскільки накладається самими речами, їхнім своєрідним характером» [*ibid.*]. Так вона, очевидно, розуміє твердження Вільгельма Рісе про те, що в «Латинській логіці» Вольфа онтологія становить основу всієї епістемології [Risse 1970: 583]. Розуміти цю тезу в дусі тотожності мислення і буття слід із такими заувагами: (1) у Ляйбніца і Вольфа можливе в широкому сенсі – це несуперечливо мислиме і водночас (2) складова буття; до того ж, (3) обидва філософа дотримуються принципу передвстановленої гармонії. Епістемологія в строгому сенсі слова, тобто звільнена від проблем пізнання, у цей пізній період творчості Вольфа розуміється як «онтологія

можливого» і служить підставою для (як метафізичного, так і експериментального) пізнання дійсності, але не навпаки. У цьому Вольф солідарний з Ляйбніцем, який постійно підкреслював раціональні підстави будь-якого досвіду й експерименту.

В іншу крайність, на мій погляд, впадає Луїджі Катальді Мадонна, який інтелектуалізовмі раннього Вольфа протиставляє психологізм пізнього Вольфа. «Вольф, – пише він, – прагне не обґрунтувати логічні зв'язки в духовних актах (за цю помилку він дорікає Чрінгаусові); навпаки, його цікавість до психології спрямовано на те, щоб вийти за межі формально-логічних аспектів» [Madonna 2018: 94]. Тут знову ми стикаємося з плутаниною, що виникає через ігнорування фундаментальних принципів філософії Вольфа. Ляйбніц розглядав філософію як комплекс наук, які мають своїм предметом загальне, і протиставляв їх історичним, які мають справу з одиничними речами. Таке протиставлення ми знаходимо й у Вольфа. Філософські науки, як це робилося з часів Аристотеля, він ділить на теоретичні і практичні. Однак у Ляйбніца вони відрізнялися не своїм предметом, а способом розгляду одних і тих же речей. [див. Секундант 2013: 103]. Один і той же предмет можна розглядати в першій частині з теоретичної точки зору, а в другій – з практичної. Теоретичну філософію Ляйбніц, у свою чергу, ділив на раціональну й експериментальну. Такий підхід до класифікації наук вів до своєрідного «дуалізму» наук, що його ми виявляємо також у Вольфа. Цей «дуалізм» став причиною багатьох помилкових тлумачень. Це стосується насамперед логіки. Зокрема, становленню ідеї формальної логіки в Ляйбніца присвячено величезний масив літератури, але ніхто не звернув увагу на те, що в нього поряд із теоретичною логікою існувала також практична логіка [Secundant 2016: 43-58]. Архітектонічні принципи цієї логіки, які зазвичай трактуються як метафізичні, склали основу його метафізичної доктрини і, зокрема, вчення про монади [див. Секундант 2013: 365-407]. Зрозуміти побудований за принципом теоретичної логіки текст «Монадології» неможливо без урахування тих архітектонічних принципів практичної логіки, на основі яких розроблялося поняття монади.

Це приклад того, як ігнорування простої відмінності, зокрема принципу, на підставі якого здійснюється розподіл наук на теоретичні і практичні, призводить до непорозуміння серед інтерпретаторів. У Вольфа й Ляйбніца, як і в Аристотеля, чуттєвий досвід є першим тільки для нас, а не згідно з природою речей, тобто тільки в плані пізнання. Але ні емпіристська, ні раціональна психологія не є базисом Вольфової теорії пізнання, а тим паче – системи. Таким базисом для нього стає логіка, але не штучна, а природна логіка розуму взагалі. Подібно до Декарта й Томазія, Вольф з самого початку був прихильником змістової природної логіки. І хоча потім під впливом Ляйбніца він звернувся до силогістики Аристотеля, його логіка, усе ж, будувалася на змістовому зв'язку понять. Томазій теж вважався реформатором логіки. Але оскільки його реформа була спрямована на зближення логіки з практикою, він будував переважно прикладну логіку.

Як Х. Томазій, так і Вольф розглядали логіку як вчення про розум. Саме завдяки їм у Німеччині набув популярності термін *Vernunftlehre*, який означав як «учення, засноване на розумі», так і «вчення про розум». Латинським еквівалентом цього німецького терміна для Вольфа стає *Philosophia rationalis*. На відміну від терміна *Verstand*, який означав розуміння, німецький термін *Vernunft*, як і латинський *ratio*, Вольф пов'язує зі здатністю до дискурсивного мислення, до умовиводів, бо саме в останній, на його думку, найбільш повно виявляє себе природа нашого розуму. Проте у своєму

трактаті він використовує термін *intellectus*, який традиційно перекладали як розуміння, але під останнім мали на увазі знання з принципів. Таке трактування закорінене в метафізиці Аристотеля, для якого «зрозуміти» щось, означало з'ясувати його зв'язок із першими початками буття й пізнання. Користь від першої філософії Аристотель бачив у тому, що тільки вона давала нам розуміння, тоді як інші науки – тільки знання. Як відомо, знання перших принципів Аристотель ототожнював із мудрістю, а першу філософію розглядав як вищу від усіх наук.

Нормативно-критичні підстави нового поняття системи у Вольфа

У своє визначення системи Вольф, цілком у дусі Аристотеля, включає повз'язаність усіх положень із їхніми принципами й вимагає, щоби в основі системи лежав єдиний принцип, який гарантував би їй єдність. Цей принцип повинен відповідати ще й вимогам загальнозначущості, фундаментальності й іманентності («внутрішньої притаманності») самій системі. Цим поняття системи Вольфа відрізняється від понять системи Бартоломеуса Кекермана й Клеменса Тімплера, що не містили вимог фундаментальності й загальнозначущості. А також – від поняття системи, властивого еклетицистам, що не висували жодної з зазначених вимог.

На цей недолік вказує Вольф, підкреслюючи, що для приведення різноманіття опіній до деякої єдності (а це необхідно, якщо ми прагнемо пізнання єдиної істини) ми повинні вже мати принцип, на основі якого здійснюватимемо синтез. Для еклетицистів історія філософії поставала як історія мислення, точніше, як досвід мислення, як різноманітні спроби пізнання істини. Тому, з точки зору Вольфа, їхня система будувалася на емпіристському базисі та спиралася на різноманіття опіній. Аристотелівський принцип «істина істині не суперечить», на його думку, не міг надати єдності системі, бо вже припускав єдине й точне визначення істини, якого еклетицисти не мали. І оскільки історик філософії у них фактично поставав систематизатором знань, Вольф цілком резонно ставить питання про той принцип, на основі якого він повинен здійснювати свій синтез. Історик філософії при цьому має керуватися не повсякденним розумом, а тільки систематичним розумом. Оскільки Вольф, як і еклетицисти, претендував на створення нового стилю мислення, адекватного природі самої філософії, тому цілком обгрунтовано він вимагав, щоби вихідний принцип був іманентний нашому розуму. Останній він розумів як здатність мислення, а саме як здатність концептуального мислення. Таким єдиним фундаментальним принципом у нього постає закон суперечності. Цим прагненням до побудови єдиної системи багато в чому пояснюються його спроби звести принцип достатньої підстави до принципу суперечності.

Визначаючи зв'язок загальних істин і загальних пропозицій (*propositiones universales*) як систему вчень (*systema doctrinorum*), він підкреслює, що не всі пропозиції пов'язані між собою загальним предметом. Зв'язок предметів, який ми виявляємо в книгах, за Вольфом, ще не утворює системи. Такого роду системи, засновані на єдності предмета, згідно з Вольфом, є системами не по суті, а лише за назвою. Тому не всяка книга є системою пропозицій. Системою, на його думку, можна назвати тільки такий зв'язок пропозицій, коли пізнання одних пропозицій залежить від пізнання інших. Точніше, коли істинність будь-якої пропозиції доводиться істинністю попередніх [Wolff 2011: 250 (§3)]. Систематичним Вольф називає розум, який «не задовольняється знанням речей, поки не приведе його в систему» [ibid.: 252 (§ 4)]. За Вольфом, така система, кінецькіцею, будується на підставі знання не речей, а принципів, притаманних самому розуму, бо вона пов'язує не речі, а істинні пропозиції. Відповідно, несистематичний розум

не впорядковує пропозиції таким чином, щоб істинність одного випливала з істинності інших. Оскільки у Вольфа мова йде про принципи, згідно з якими слід упорядковувати істини, то, природно, він говорить не про системи, що є продуктом такої діяльності, а про тих людей, що керуються цими принципами, тобто володіють систематичним інтелектом. І тут уже ці нормативні принципи визначають, чи володіє людина систематичним інтелектом і в якій мірі. Тож у Вольфа вже систематичний інтелект стає суб'єктом побудови системи, а не конкретна людина.

Зразком систематичного мислителя для Вольфа є Евклід, а серед сучасників – Декарт. На його думку, автор «Meditationes» і «Principia philosophiae» відкрив для сучасників «мистецтво філософувати на основі чітких понять, викинувши з філософії невиразні й темні поняття схоластики» [ibid.: 260 (§ 7)]. Але Вольф указує тут і на два головних недоліки Декартового мистецтва філософувати: (1) недостатня опрацьованість і (2) неправильне трактування власних засад. Система у Вольфа визначається вже не зовнішньою формою, а внутрішнім зв'язком суджень. Природну схильність до систематичного мислення він виявляє навіть у Конфуція, хоча від Конфуція до нас дійшли окремі висловлювання, зібрані його учнями. Попри відсутність системи в Конфуція, висловлювання останнього, на думку Вольфа, можна було би систематизувати, бо вони містили ясні поняття. Тільки в системі, згідно з Вольфом, ясні поняття стають виразними. Однак для побудови системи ясних понять не досить, потрібна ще здатність до систематичного мислення. Систематичний розум стає у Вольфа засадовим чинником формування системи, наділеним творчою силою. Без природної здатності до систематичного мислення, вважає він, Конфуцій ніколи не прийшов би до своїх «своєрідних ідей моралі й політики, що складають чудову й узгоджену з істиною систему» [ibid.: 258-260 (§ 6)]. Систематичний розум для Вольфа – це не просто здатність пов'язувати наявні судження, а радше здатність виявляти приховані в ідеях загальні істини. За Вольфом, щоби перетворити вчення Конфуція на систему, слід відтворити в душі його ідеї, а також «виявити та пов'язати одну з одною приховані в них загальні істини» [ibid. 260 (§ 6)]. Систематичний розум за Вольфом, може поставати для людини як природна схильність, що дозволяє першій відшукувати приховані істини. І навіть якщо людина не побудувала систему, але змогла відкрити тільки деякі істини, усе одно той, хто володіє систематичним інтелектом, здатний на підставі самих лише цих істин реконструювати систему, що відповідає істині. Конфуцій – приклад такої природної здатності. «Ця чудова природна схильність до систематичного розуму була для нього, – пише Вольф про Конфуція, – проте зовсім не зайвою й не позбавленою користі, бо без неї він не дійшов би до тих своєрідних моральних і політичних ідей, що складають дивовижну й узгоджену з істиною систему» [ibid.]. Таку узгодженість системи з істиною гарантують саме принципи, точніше, їхня достовірність.

Вольф вказує на низку переваг систематичного розуму. По-перше, істинність пропозицій пізнається набагато ясніше, коли вони приведені в систему, а не коли представлені розрізнено (*dissolutae*). Систематичний виклад істин сприяє їхній більшій переконливості. Ясноту й переконливість істин Вольф трактує вже не психологічно, як Декарт, а в дусі Ляйбніца, тобто формальної логіки: виклад істин ясний і переконливий, якщо він показує, що «для їх доведення були залучені лише такі принципи, про які ми вже дізналися, що вони достовірні, а з іншого боку, що форма доведення правильна» [ibid.: 266 (§ 8)].

Вольф визнає, що саме по собі виведення одних положень з інших ще не гарантує систематичного характеру викладу. Адже наші міркування можуть містити і, як правило, містять неявні передумови. Тільки гарантована відсутність неявних передумов робить виклад істин систематичним. А це можливо тільки тоді, коли ми можемо звести наші пропозиції до їхніх перших принципів і тим самим показати зв'язок істин. Це означає, що систему як зв'язок пропозицій з їхніми принципами не можна тлумачити винятково в дусі аксіоматики Евкліда. Вольф, як і Ляйбніц, використовує аналіз для виявлення принципів, що неявно передбачаються. Ляйбніц вважав, що такі неявні принципи присутні не тільки у фізиці, але й у математиці, зокрема в геометрії Евкліда. Він навіть говорив про можливість доведення аксіом і докладав зусиль у цьому напрямі. Згідно з Ляйбніцем, експлікацією неявних принципів фізики повинна займатися метафізика. Він при цьому визнавав, що фізики, який орієнтується на прагматичну концепцію істини, нема необхідності виходити за межі феноменів, оскільки практичної користі отриманих результатів для цілей фізики досить (принцип достатньої підстави). Але неявні метафізичні принципи, попри те, що фізика їх передбачала, Ляйбніц не розглядав як підстави достовірності принципів фізики. Вони в нього виконували евристичну функцію й мали статус гіпотез [Секундант 2013: 458-467]. Принципова відмінність Ляйбніца від Вольфа полягала в тому, що Ляйбніц, подібно до Юнга, визнавав між науками наявність тільки прагматичного зв'язку, що не допускав виведення принципів однієї науки з принципів іншої. У нього фактично йшлося про конгломерат наук. Натомість Вольф орієнтується на встановлення демонстративного зв'язку між науками й на побудову такої системи наук, в якій принципи однієї з них, хоча й не всі, а тільки основні, впливали б із принципів інших. Цього, вважає він, вимагає систематичний розум, який не може обмежуватися систематизацією окремих наук, як це було у Вольфових попередників.

Філософські та методологічні наслідки Вольфового поняття системи

Перехід від поняття системи до поняття систематичного розуму для Вольфа означав перехід від непослідовного до послідовного здійснення ідеї систематичного обґрунтування всіх видів знань. Систематичний розум, а не математичний, постає в нього вже як парадигма, на підставі якої здійснюється критична оцінка й синтез знань. Цим пояснюється його перехід від математичного до філософського обґрунтування логіки та її фактичне злиття з онтологією.

Ці зміни мали далекосяжні філософські й методологічні наслідки. Якщо в Декарта і Лока суб'єктом пізнання постає гносеологічний суб'єкт, а в Ляйбніца, як і в електицистів, – «наукова спільнота», то у Вольфа – систематичний розум. Цей систематичний розум виконує в нього не тільки евристичні, але й критичні та синтетичні функції. Він не просто експлікує приховані зв'язки речей, але і приводить їх у систему, яка вже не залежить ані від окремого суб'єкта, ані від людства взагалі. Це той ідеал знання, якого прагнув Ляйбніц і який він намагався здійснити, розробляючи формальну логіку й «загальну науку» у вузькому сенсі цього слова. Зробивши суб'єктом пізнання безособовий систематичний розум, Вольф, з одного боку, приписує тотальний характер цим прагненням до ясності й достовірності пізнання, з іншого ж – наділяє суб'єкт пізнання принципово новим статусом. Це вже не реальний суб'єкт, можливості якого обмежені, а абстрактний суб'єкт, що створює можливу систему, яка слугує парадигмою достовірного знання й постає каноном, на підставі якого здійснюється

критична оцінка будь-якого знання. Така ідеальна система може бути реалізована більшою чи меншою мірою. Цю можливість треба розуміти не в емпіристському, як щось позбавлене реального існування, а в нормативному сенсі, як вимогу розкладання знання до тих останніх підстав, з яких воно черпає свою достовірність. Вимога експлікації всіх неявних передумов знання отримує своє обґрунтування в меті, якою є досягнення максимальної ясності й достовірності знання. «Навіть якби не було необхідності в такому розкладанні, – пише Вольф, – то й тоді він [систематичний розум – С. С.] був би впевнений, що міг би здійснитися. Цього достатньо і це таке ж [становище], як і те, за якого розкладання було би здійсненим фактично. Таким чином, що б не було запропоновано систематичному розумові для оцінки, він порівнює це зі системою, яку собі створив. Отже, він розглядає це з такою ж очевидністю, яку має система. Таким чином, він зберігає цю очевидність [evidentia] у процесі всього пізнання» [ibid.: 268 (§ 8)].

Хоча Вольф відверто вказує, що систему буде систематичний розум, він, усе ж, не заперечує, що реалізацією системи займається спільнота вчених. Але питання про те, наскільки можливо реалізувати зазначену мету, – це абсолютно інше питання, яке Вольф, як і Ляйбніц, не ігнорував і на яке давав досить критичну відповідь. Епістемології Ляйбніца й Вольфа орієнтувалися на науковий прогрес, хоча підстави прогресу та його характер у них розумілися по-різному. У питанні про причини прогресу Вольф, подібно до Декарта, орієнтувався на геометрію Евкліда, в якій з невеликого числа аксіом всі її теореми виводилися так, що очевидність аксіом гарантувала очевидність всієї системи істин. Математики, вважає Вольф, постійно просуються вперед і зберігають очевидність і достовірність завдяки тому, що вони все в кінцевому рахунку зводять до начал Евкліда. Прикладові математиків мають, на його думку, слідувати також інші науки: вони повинні покласти собі в основу систему, яка складається з небагатьох і абсолютно загальних істин. Ці істини будуть тим яснішими, що вони ближчі до загальних понять. «Якщо для просування далі, – пише він, – припускають лише те, що виводиться згідно з надійними правилами висновування з тих принципів, які містить система, то ця система розширюватиметься завдяки постійному зростанню так, що об'єднаними зусиллям багатьох [учених], у кінцевому підсумку, виросте у великий будинок» [ibid.: 268 (§ 9)].

Науковий прогрес Вольф, як і багато його сучасників, розуміє як поступовий приріст знань. Але в нього науки прогресують не завдяки консенсусу вчених, як вважали емпіристи, а завдяки приписам розуму, якими керуються вчені. Із цим погодилися б не тільки раціоналісти, а й еклектицисти. Але, на відміну від них, у Вольфа йдеться про систематичний інтелект. Наявність наукової спільноти – необхідна, але не достатня передумова наукового прогресу. Для останнього необхідно, щоб у науковій спільноті сформувався систематичний інтелект. За Вольфом, «якщо формується систематичний інтелект, то прогрес у науках стає надійним, ми навіть гарантуємо, що система найпростіших засад [systema elementare], яка містить перші істини, не улягає помилкам» [ibid.: 269 (§ 10)].

Вольф, як і Ляйбніц, не відкидає можливості помилок, але ці помилки є, як правило, наслідком неухважності й легко можуть бути виправлені або тим, хто припустився їх, або іншими вченими, які уважніше дотримуються приписів систематичного інтелекту. Останній краще допомагає запобігти суперечностям, ніж еклектицистський інтелект, синонімом якого у Вольфа постає несистематичний інтелект. «Ті, хто мають систематичний інтелект, – пише Вольф, – зовсім легко уникають суперечностей, так що не може бути кращого рятівного засобу [remedium] проти них, окрім постійної

ретьності, яку ми спрямовуємо на те, щоби зробити інтелект систематичним» [ibid.: 284 (§ 14)]. Систематичний інтелект – це ідеал, якого має прагнути вчений. Вольф указує на дві причини, через які ученим, що мають систематичне мислення, вдається уникнути суперечності: вони, по-перше, виводять усі положення зі своїх принципів, і, по-друге, не вдаються до положень, які суперечать принципам, навіть якщо ці положення знаходяться від принципів на великій відстані. «Позаяк наступні [положення] виводяться з попередніх у правильній послідовності, то, – пише Вольф, – вони не можуть суперечити принципам та одне одному» [ibid.].

Прикладом систематичного інтелекту для Вольфа є математичний інтелект (у цьому контексті тотожний розуму в широкому сенсі), тобто інтелект, який мають математики. Головна перевага систематичного розуму для нього – те, що учені, наділені систематичним розумом (тобто математики), здатні самостійно усувати свої помилки й виявлені суперечності. «Якщо трапиться так, – пише Вольф, – що вони в деякому питанні втратили увагу (що може статися з різних причин) і втрапили в суперечності, несумісні зі системою істин, якою вони володіють, то ці суперечності або помітять і усунуть інші, кому не бракує уважності, або вони самі в інший час, коли підійдуть до розв'язання питання з великою увагою, без сторонньої допомоги побачать суперечності й замінять помилкове [положення] на істинне або, коли істина не впливає більше з виявленої помилки, вони відкидають її і не включають в систему, щоб із одного абсурдного положення не впливало багато [так само абсурдних положень]» [ibid.].

На цю особливість математичного мислення вказував Ляйбніц. У цьому він бачив перевагу математики над філософією, таких можливостей позбавленою. Ляйбніц не вважав за можливе застосування такого методу самоконтролю у філософії, оскільки її висновки мали змістовий характер і формулювалися природною мовою, позбавленою однозначності, притаманної формальній мові математики. Його спроби побудувати універсальну формальну мову були частково спрямовані на досягнення однозначності у філософських міркуваннях, що не допускали перевірки досвідом. Вольф був добре знайомий із цими міркуваннями Ляйбніца, проте вважав, що всі філософські доведення можуть перевірятися так само, як математичні, якщо при цьому керуватися точно визначеними поняттями.

Його спроби обґрунтувати таку можливість показують, що він інакше розуміє перевірки в математиці, ніж Ляйбніц. Останній наголошував, що в математиці ми можемо використовувати різні методи доведення для одного й того ж. Натомість Вольф вважає, що перевірки математичних доказів полягають здебільшого в застосуванні загальних істин до окремих прикладів. Такого роду перевірки можливі й у філософії, «якщо те, що було доведено апіорі, підкріплюється спостереженнями апостеріорі» [ibid.: 280 (§ 12)]. Основне завдання експериментальної філософії, за Вольфом, полягає саме в тому, щоб апіорі дані пояснення природних речей, підтверджувати апостеріорі. Причому це стосується не тільки фізики, а й теології (як природної, так і об'явленої). Але щоби привести в систему всі інші науки, за Вольфом, ми повинні мати вже деяку базову систему, що виступала б як зразок, відповідно до якого слід будувати нові системи. «Таким чином, – робить висновок Вольф, – якщо в систему не вводиться те, що не було доведено з попереднього або – спостереженнями й експериментами, то ніщо не заважає отримати базову систему, вільну від помилок, як і все інше» [ibid.: 281 (§12)]. Згідно з Вольфом, братися за обґрунтування системи ми можемо лише тоді, коли базові положення пройшли перевірку, бо їхня достовірність тільки й може гарантувати достовірність усієї системи.

Той факт, що у Вольфа перевірки досвідом піддаються навіть положення базової системи, вказує на неповне усвідомлення філософом рефлексивного характеру нашого знання. Вольф уважав, багато в чому через свою орієнтацію на Евклідову геометрію, що шляхом аналізу ми можемо досягти елементів знання, доступних дослідній перевірці. Натомість Ляйбніц недвозначно наголошував, що будь який досвід узагалі й експеримент зокрема мають раціональні підстави, невисновувані з досвіду. Окрім того, він вимагав чітко розрізняти підтвердження й ілюстрацію: істини розуму можуть себе виявляти в досвіді, але досвід не в змозі їх підтвердити, отже і спростувати. Хоча істини факту є первинними в тому сенсі, що з них починається пізнання дійсності, Ляйбніц уважав, усе ж, що система метафізики не може на них базуватися й діставати через них своє обґрунтування. Адже задача метафізики – дати раціональний погляд на світ, у рамках якого істини факту отримують свою інтерпретацію. Однак Вольф був переконаний, що завдяки таким перевіркам і випробуванням для всієї системи гарантується яснота. Щоправда, Вольф розмежовує ясноту і очевидність (достовірність). Він стверджує: загальні істини зобов'язані своєю очевидністю доказам, що викликають згоду, своєю ж яснотою – прикладам, що й роблять їх наочними та постають як перевірки для них.

Хоча Вольф відштовхується від того поняття ясноти, яке дає Ляйбніц у статті «Про пізнання, істини та ідеї», він розуміє зазначене поняття відмінно від Ляйбніца. «Яснота, – пояснює він, – властива універсальним поняттям [notionibus universalibus] остільки, оскільки їх спостерігають [intuemur] у конкретних [речах]. Ті [властивості], які в розумі різняться й позначаються різними словами, у дійсності не можуть бути відокремлені від конкретних [речей], в яких вони існують, тож вони окремо існують поза словами і завдяки своїй наочній присутності [praesentia] проливають світло на слова, щоб ті не були порожні» [ibid.: 282 (§ 13)].⁵ У згаданій вище статті Ляйбніц називає поняття ясным, якщо з його допомогою можна розпізнати предмет, який пізнається. Але для нього поняття, як і ідеї, висловлюють, але не відображають свої предмети. Тому те, що розрізняється в поняттях, має розрізнятися й у предметах досвіду. Згідно з розмежуванням видів понять (знань), яке дає Ляйбніц, наочними є не тільки ясні, але й темні знання. Тим більше для нього не одне й те ж «бути ясними» і «слугувати перевіркою». Саме тому для Ляйбніца приклади можуть слугувати ілюстраціями істин, але не можуть використовуватися для їхньої перевірки. У цьому відношенні Вольф виявляє непоследовність, бо міркує як поміркований реаліст. У наведеної вище цитаті він явно підкреслює, що поняття відображають ті властивості, які притаманні самим конкретним речам, а не є продуктом суто словесних відмінностей, як стверджували номіналісти, і саме завдяки цьому вони наповнюються конкретним змістом.

Ідея базової системи достовірних істин, які повинні лежати в основі будь-якого пізнання дійсності, притаманна не тільки Ляйбніцеві (scientia generalis) і Й. Юнгові (scientia totalis), але й еклектицистам, які (особливо фізики) основне своє завдання ба-

⁵ «Claritas nimirum notionibus universalibus inest, quatenus eas in singularibus intuemur: neque enim quae mente separantur distinctisque nominibus insigniuntur, a singularibus, in quibus existent, actu separari possunt, ut extra eadem sigillatim existant lucem verbis affusurae sua praesentia, ne sint inania». В оригіналі, як ми бачимо, Вольф не уточнює, чи йде мова про конкретні (singularibus) явища, ситуації або речі. Проте я включив у дужки «рiч», оскільки це поняття (res, Ding) вживалося дуже широко, як предмет досвіду взагалі. З контексту видно, що мова йде про те, що є доступним спостереженню.

чили в акумулюванні всіх раніше отриманих достовірних знань, складанні з них енциклопедії та включенні їх у підручники у вигляді системи достовірних істин. Відмінність Ляйбніца і Юнга від еkleктицистів полягала в тому, що для обох перших зазначена система була системою раціональних істин, що лежать в основі будь-якого пізнання, включно із досвідним, і тому самі не підлягають перевірці досвідом. Натомість еkleктицисти включали в базову систему як досвідні, так і раціональні істини. На перший погляд здається, що Вольф розуміє базову систему знання в дусі еkleктицистів. Насправді ж він слідує за Ляйбніцем, який розрізняв «загальну науку» в широкому й вузькому сенсі. «Загальна наука» в широкому сенсі включала також істини факту, тоді як «загальна наука» у вузькому сенсі складалася лише з істин розуму. Вольф розрізняє, відповідно, «спеціальну метафізику» (*metaphysica specialis*), яка містить положення, що допускають досвідну перевірку, і загальну метафізику (*metaphysica generalis*), тобто онтологію, яка містить базові принципи всякого пізнання, а тому її принципи не допускають досвідної перевірки.⁶ Свій «революційний внесок» у метафізику Вольф бачить у тому, що тільки в нього всі положення базової системи, що розуміється у вузькому сенсі, випливають із єдиного принципу й, отже, справді постають як система.

Висновки

Порівняльний аналіз критичних програм Вольфа й еkleктицистів вказує на відмінність філософських традицій: Хоча Вольф часто виявляє непослідовність, у цілому він, усе ж, ближчий до Декарта й Ляйбніца, а отже до платонівської традиції. Подібно до Платона, він шукає в людському дусі останню основу достовірності всіх наших знань. Еkleктицисти, навпаки, стоять ближче до перипатетичної, а отже до емпіристської традиції. Вольф шукає першоджерело, з якого можна було би вивести систему достовірного знання, еkleктицисти звертаються до історичного досвіду людського мислення, тобто до історії філософії, намагаючись відшукати там достовірні істини. Предметом достовірного пізнання Вольф вважає можливе, тоді як еkleктицисти – дійсне. Еkleктицисти відкидають усі претензії на абсолютну істину, Вольф, навпаки, прагне у філософії досягти максимальної достовірності.

Із цих головних відмінностей випливає безліч інших. Але нас цікавить, наскільки справедливою була Вольфова критика еkleктицистської філософії? Ми бачимо, що основний аргумент Вольфа зводиться до такого: щоб здійснювати критичний відбір опінії і будувати систему, ми *вже повинні мати* зразкову систему або щонайменше принцип, на підставі якого лише й можна будувати універсальну систему знання. У Вольфа ми знаходимо принципово нову ідею системи, базовану на нових нормативних підставах. Їхнє ядро складають вимоги до системоутворювального принципу, що

⁶ Ернст Фольрат вважає, що поділ метафізики на загальну (*Metaphysica generalis*) і спеціальну (*Metaphysica specialis*) має два корені: філософську традицію шкільної метафізики XVII ст. і мислення Декарта [Vollrath 1962: 282]. Зокрема, ідея «універсальної математики» (*Mathesis universalis*), з її претензією розглядати суще як суще, тобто у своєму бутті, стало приводом для виокремлення «загальної метафізики» [ibid.]. Це припущення ставить під сумнів уже той факт, що розподіл метафізики на загальну і спеціальну, ми знаходимо вже у «Філософському лексиконі» Йоганеса Мікрелія, який визначав загальну метафізику як вчення про суще як суще, а «спеціальну метафізику» як вчення про окремі субстанції, відділені від будь-якої матерії [Micaelius 1653: 654].

має бути фундаментальним, загальнозначущим і іманентним системі знання (мислення). Ці вимоги вказують, що зазначений принцип слід шукати тільки в розумі.

Не дивно, що таким принципом у Вольфа постає принцип суперечності, який Аристотель зазвичай наводив як приклад аксіоми, що не вимагає доказів. Принцип еклектицистів («істина істині не суперечить») теж можна розглядати як одне з формулювань принципу суперечності. Але наслідки трактування цього принципу Вольфом і еклектицистами абсолютно різні.

У трактаті «Про різницю між систематичним і несистематичним інтелектом» Вольф сформулював ідею універсальної раціональної системи знання, яка могла б акумулювати в собі весь історичний досвід, заклавши тим самим основи принципово нової форми «систематичного еклектицизму». Більш розгорнуте критичне обґрунтування ця ідея отримує вже в Карла Леонгарда Райнхольда, який поклав в її основу ідею «спекулятивного критицизму». З точки зору історії філософської методології, саме Райнхольд відроджує ідею універсальної системи, що включала в себе критичні ідеї всіх попередніх систем, включаючи системи Вольфа й еклектицистів, але вже на новій критичній основі. Тим самим він залишає осторонь «трансцендентний / трансцендентальний критицизм» Тетенса і Канта, чужих будь-якій спекуляції та зайнятих переважно пошуком засад достовірності наукового досвіду. Витоки спекулятивного критицизму, відомого нам більше під назвою німецької класичної філософії, слід шукати у Вольфа, зокрема в розглянутому нами трактаті. Підсумком розвитку цього напрямку стає спекулятивна система Гегеля, зокрема Гегелева концепція історії філософії, узятя разом із усіма її недоліками (панлогізм, тотожність логічного та історичного тощо). У понятті «систематичного розуму» можна вгледіти вже контури Гегелевої Абсолютної ідеї.

На питання про те, чи справедливо критикував еклектицистів Вольф, слід відповісти негативно. У своїй критиці він виходив із зовсім інших підстав. Як і еклектицисти, він прагнув нового розуміння філософії й мети філософії. Цю мету, слідом за Аристотелем, і Вольф, і еклектицисти вбачали в розумінні, керуючись однак різними концепціями розуміння. Вольф трактує останнє в дусі метафізики Аристотеля: для нього зрозуміти щось – вивести його з перших принципів. Але тоді ми стикаємося з проблемою перших принципів і різноманітням точок зору, подолати яке можна лише у зверненні до історії філософії й на основі аналізу аргументів. Саме тому Х. Томазій вважав, що розуміння ми можемо здобути тільки з живої полеміки філософів, із їхніх аргументів. Слабкість цієї точки зору полягає в тому, що відшукати достовірні принципи, на підставі яких можна було б здійснювати критичну оцінку аргументів, у край важко. Це – проблема, що має своє коріння у філософії Платона, розроблялася його послідовниками, а тому має бути предметом історико-філософського дослідження.

Здавалося б, коло замикається, але еклектицисти знайшли простий вихід: вони запропонували відмовитися від претензій на достовірне знання й, спираючись на досвід, поступово просуватися від менш достовірних істин до більш достовірних, узявши за критерій достовірності досвід і розум. Цим шляхом пішли натуралісти, зробивши критерієм істини експеримент і науковий дискурс. Цим шляхом пішла й неокантіанська школа історії філософії, зокрема Вільгельм Віндельбанд, що вважав історію філософії школою мудрості, яка не тільки дає нам розуміння проблем, але і вчить критично мислити й аналізувати аргументи.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Секундант, С. (2002). Philosophia protonoetica Иоахима Юнга. К проблеме становления методологических принципов философии модерна. *Sententiae*, 5(1), 10-22.
- Секундант, С. (2008). «Paedagogia mathematica» vs «Topica universalis» (реформа освіти в контексті філософії XVI-XVII сторіч). *Філософська думка*, (5), 52-63.
- Секундант, С. (2009). «О методах» Дж. Забареллы. In И. Т. Касавин (Ред.), *Энциклопедия эпистемологии и философии науки* (с. 621-623). Москва: Канон+.
- Секундант, С. (2010). Логика и метафизика у Х. Крузия. *Філософська думка-Sententiae: Історико-філософський спецвипуск*, (1), 89-112.
- Секундант, С. (2013). *Эпистемология Лейбница в ее нормативно-критических основаниях*. Одесса: Дом книги.
- Секундант, С. (2016). Иоганн Христоф Штурм: эклектицизм как философская идеология и методологическая программа. *Эпистемология и философия науки*, 48(2), 104-120. <https://doi.org/10.5840/eps201648212>
- Секундант, С. (2017). Христиан Томазий: логика как учение о разуме. *Sententiae*, 36(2), 6-17. <https://doi.org/10.22240/sent36.02.006>
- Albrecht, M. (1994). *Eklektik: Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Canstatt: Fromman-Holzboog.
- Albrecht, M. (2011). Einleitung in: Wolff, Christian. De differentia intellectus systematici et non systematici. *Aufklärung*, 23, 229-245.
- Felice, F. de. (2016). Il principio di ragion sufficiente considerazioni sulla concezione Wolffiana. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 108(1), 91-113.
- Gerlach, H.-M. (2001). Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie? Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff im philosophischen Denken der deutschen Frühaufklärung an der Universität Halle. In H.-M. Gerlach (Ed.), *Aufklärung* (Bd. 12-2, pp. 9-26). Hamburg: Felix Meiner.
- Lange, J. (1724). *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen Systemate Metaphysico von Gott, der Welt und dem Menschen*. Halle: Wähsenhauser.
- Lipsius, J. (1604). *Manuductionis ad Stoicam Philosophiam Libri Tres, L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis*. Parisiis: Hadrianum Perier.
- Madonna, L. C. (2018). Die Zwei Logiken. In R. Theis, & A. Aichele (Eds.), *Handbuch. Christian Wolff* (pp. 93-114). Wiesbaden: Springer.
- Micraelius, J. (1653). *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*. Jena: Freyschmid.
- Risse, W. (1970). *Die Logik der Neuzeit, II*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Secundant, S. (2016). Zum Begriff der praktischen Logik und der reinen praktischen Vernunft bei Leibniz. In *Für unser Glück oder das Glück anderer. Vorträge des X. Internationaler Leibniz-Kongress Hannover 18-23. Juli 2016. in 6 Bände* (Bd. 2, pp. 43-58). Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms.
- Thomasius, Ch. (1710). *Einleitung zur Hofphilosophie, oder kurzer Entwurf und die ersten Linien von der Klugheit zu bedenken und vernünftig zu schliessen*. Frankfurt und Leipzig: Johann Bauern.
- Vollrath, E. (1962). Der Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16(2), 258-284.
- Vossius, G. J. (1658). *De philosophia et philosophorum sectis*. Hagae-Comitis: Adrianum Ulack.
- Wolff, Ch. (1729). *Horae subsecivae Marburgenses, anni MDCC XXIX, quibus Philosophia ad publicam privatamque utilitatem aptatur*. Francoforti & Lipsiae: Renger.

- Wolff, Ch. (1740). *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifico pertractata* (3 Ed.). Francofurti & Lipsiae: Renger.
- Wolff, Ch. (1755). *Philosophia practica universalis, methodo mathematico conscripta*. In *Meletemata mathematico-philosophica* (pp. 188-223). Halle: Renger.
- Wolff, Ch. (2011). De differentia intellectus systematici et non systematici. *Aufklärung*, 23, 246-301.
- Zenker, K. (2012). *Denkfreiheit: Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung*. Hamburg: Felix Meiner.

Одержано 20.10.2020

REFERENCES

- Albrecht, M. (1994). *Eklektik: Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog.
- Albrecht, M. (2011). Einleitung in: Wolff, Christian. De differentia intellectus systematici et non systematici. *Aufklärung*, 23, 229-245.
- Felice, F. de. (2016). Il principio di ragion sufficiente considerazioni sulla concezione Wolffiana. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 108(1), 91-113.
- Gerlach, H.-M. (2001). Eklektizismus oder Fundamentalphilosophie? Die alternativen Wege von Christian Thomasius und Christian Wolff im philosophischen Denken der deutschen Frühaufklärung an der Universität Halle. In H.-M. Gerlach (Ed.), *Aufklärung* (Bd. 12-2, pp. 9-26). Hamburg: Felix Meiner.
- Lange, J. (1724). *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen Systemate Metaphysico von Gott, der Welt und dem Menschen*. Halle: Wähsenhauser.
- Lipsius, J. (1604). *Manuductionis ad Stoicam Philosophiam Libri Tres, L. Annaeo Senecae, aliisque scriptoribus illustrandis*. Parisiis: Hadrianum Perier.
- Madonna, L. C. (2018). Die Zwei Logiken. In R. Theis, & A. Aichele (Eds.), *Handbuch. Christian Wolff* (pp. 93-114). Wiesbaden: Springer.
- Micraelius, J. (1653). *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*. Jena: Freyschmid.
- Risse, W. (1970). *Die Logik der Neuzeit, II*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Secundant, S. (2010). Logic and metaphysics by Ch. Crusius. [In Russian]. *Filosofska dumka-Sententiae: Historico-philosophical Special Issue*, (1), 89-112.
- Secundant, S. (2013). *Leibniz's epistemology in its normative-critical foundations*. [In Russian]. Odessa: House of Books.
- Secundant, S. (2016). Johann Christoph Sturm: Eclecticism as a Philosophical Ideology and Methodological Program. [In Russian]. *Epistemology & Philosophy of Science*, 48(2), 104-120. <https://doi.org/10.5840/eps201648212>
- Secundant, S. (2016). Zum Begriff der praktischen Logik und der reinen praktischen Vernunft bei Leibniz. In *Für unser Glück oder das Glück anderer. Vorträge des X. Internationaler Leibniz-Kongress Hannover 18-23. Juli 2016. in 6 Bände* (Bd. 2, pp. 43-58). Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms.
- Secundant, S. (2017). Christian Thomasius: logic as the doctrine of reason. [In Russian]. *Sententiae*, 36(2), 6-17. <https://doi.org/10.22240/sent36.02.006>
- Sekundant, S. (2002). *Philosophia protonoetica* by Joachim Jung. On the problem of the formation of modern philosophy's methodological principles. [In Russian]. *Sententiae*, 5(1), 10-22.
- Sekundant, S. (2008). "Paedagogia mathematica" vs "Topica universalis" (education reform in the context of the 16-17th century philosophy). [In Ukrainian]. *Filosofska dumka*, (5), 52-63.

- Sekundant, S. (2009). "On methods" by J. Zabarella. In I. T. Kasavin (Ed.), *Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science* (pp. 621-623). [In Russian]. Moscow: Canon +.
- Thomasius, Ch. (1710). *Einleitung zur Hofphilosophie, oder kurzer Entwurf und die ersten Linien von der Klugheit zu bedenken und vernünftig zu schliessen*. Frankfurt und Leipzig: Johann Bauern.
- Vollrath, E. (1962). Der Gliederung der Metaphysik in eine Metaphysica generalis und eine Metaphysica specialis. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 16(2), 258-284.
- Vossius, G. J. (1658). *De philosophia et philosophorum sectis*. Hagae-Comitis: Adrianum Ulack.
- Wolff, Ch. (1729). *Horae subsecivae Marburgenses, anni MDCC XXIX, quibus Philosophia ad publicam privatamque utilitatem aptatur*. Francoforti & Lipsiae: Renger.
- Wolff, Ch. (1740). *Philosophia rationalis sive Logica, methodo scientifico pertractata*. 3 Ed. Francoforti & Lipsiae: Renger.
- Wolff, Ch. (1755). *Philosophia practica universalis, methodo mathematico conscripta*. In *Meletemata mathematico-philosophica* (pp. 188-223). Halle: Renger.
- Wolff, Ch. (2011). De differentia intellectus systematici et non systematici. *Aufklärung*, 23, 246-301.
- Zenker, K. (2012). *Denkfreiheit: Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung*. Hamburg: Felix Meiner.

Received 20.10.2020

Sergii Secundant

Wolf and eclecticism: from the concept of an open system to systematic intelligence

The paper (1) provides a comparative analysis of the programs of reforms of philosophy developed by Christian Wolff and the members of the Eclecticist school; (2) it reveals the critical foundations of the concepts of the system by both schools and (3) assesses the prospects of their further development. Although Wolff is often inconsistent, nevertheless, he is largely closer to Descartes and Leibniz, and therefore to the Platonic tradition. The Eclecticists, on the other hand, are closer to the Peripatetic tradition, and therefore to empiricism.

From the point of view of the history of philosophical methodology, Wolff's program combines Cartesianism and the German tradition of methodical thinking (J. Jung, E. Weigel and Leibniz), which both were oriented towards mathematics. The Eclecticists, on the other hand, used the dialectical model, which they modernized by introducing the principle of historicism and applying it to the history of philosophy. When the program of the Eclecticists was guided by the critical selection of knowledge by members of the "scientific community" and the concept of an open system, Wolff's synthesis of knowledge is carried out on the basis of a rigorous method. He puts forward a fundamentally new idea of a universal system based on new normative requirements for the system-forming principle, namely, it must be fundamental, generally valid and immanent in the system of knowledge.

Wolff does not reject the critical program of the Eclecticists. In debates with them, he tries to prove that the successful implementation of their program is possible only if there is a basic system of truths and a reliable method. In his treatise *On the Difference Between Systematic and Non-systematic Intellect*, Wolff laid the foundation of "systematic eclecticism" and "speculative criticism", which was substantiated in the works by "classics of German idealism", primarily by C. L. Reinhold and Hegel.

Сергій Секундант

Вольф і еkleктицизм: від поняття відкритої система до систематичного інтелекту

У статті (1) порівняно програми реформування філософії, розроблені Християном Вольфом і представниками школи еkleктицистів (XVIII ст.), (2) розкрито критичні підстави понять системи, властивих зазначеним програмам, і (3) оцінено перспективи подальшого розвитку цих понять. Хоча Вольф часто виявляє непослідовність, у цілому він, усе ж, ближчий до Декарта і Ляйбніца, а отже, до платонівської традиції. Еkleктицисти, навпаки, стоять ближче до перипатетичної традиції, а отже, до емпіризму.

З точки зору історії філософської методології, програма Вольфа поєднує картезіанство й німецьку традицію методичного мислення (Й. Юнг, Е. Вайгель і Ляйбніц), орієнтовані на математику. Еkleктицисти, навпаки, використовували модернізовану діалектичну модель (поєднану з принципом історизму), застосувавши її до історії філософії. Якщо програма еkleктицистів орієнтувалася на критичний відбір знань членами «наукової спільноти» і на поняття відкритої системи, то у Вольфа синтез знань здійснюється на основі строгого методу. Вольф висуває принципово нову ідею універсальної системи, засновану на нових нормативних вимогах до системоутворювального принципу, а саме: він повинен бути фундаментальним, загальнозначущим і іманентним системі знань.

Вольф не відкидає критичну програму еkleктиків. У полеміці з ними він намагається довести, що успішне здійснення їхньої програми можливе тільки за наявності базової системи істин і надійного методу. У трактаті «Про різницю між систематичним і несистематичним інтелектом» Вольф заклав основи «систематичного еkleктицизму» і «спекулятивного критицизму», який отримав своє обґрунтування в працях «класиків німецького ідеалізму», перш за все в К. Л. Райнхольда і Гегеля.

Sergii Secundant, doctor of sciences in philosophy, professor, I. Mechnikov Odessa National University.

Сергій Секундант, д.філос.н., професор Одеського національного університету ім. Іллі Мечнікова.

e-mail: sergiisekundant@gmail.com

ІНСТРУМЕНТАРІЙ

Анастасія Стрелкова

ТРИ ПОНЯТТЯ БУДДІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: «МИСЛЕННЯ», «РОЗУМ», «СВІДОМІСТЬ» (ДО ПРОБЛЕМИ ПЕРЕКЛАДУ)

Manopubbaṅgamā dhammā, manoseṭṭhā manomayā.
Дгамми зумовлено розумом, їхня ліпша частина –
розум, з розуму їх створено.

«Дгаммапада» (вірш № 1)¹

楞伽經云。心生即種種法生。心滅即種種法滅。

У «Ланкаватара-сутрі» сказано: «З'являється свідомість – з'являється все розмаїття дгарм. Зникає свідомість – зникає все розмаїття дгарм».

Да-чжу Хуй-хай «Трактат про головне для входження на шлях до раптового просвітлення»²

«Усі дгарми» (санскр. *sarvadharmāḥ*)³, а в більш вільній інтерпретації «всі речі» – це буддійський вислів на позначення буття в цілому в усіх його проявах. Зрештою, його можна перекласти й зовсім стисло словом «усе». Тож, «усе», згідно з буддійським вченням, зникає й виникає завдяки свідомості, залежить саме від свідомості. Зважаючи на це, важко недооцінити значення цього поняття для буддійської філософської думки, більше того, у цьому розумінні буддійську філософію в цілому можна назвати «філософією

© А. Стрелкова, 2021

¹ Текст оригіналу наводимо за [CSCD], переклад В. Н. Топорова в перекладі українською цитуємо за: [Рерих 1960: 59].

² Автор «Трактату про головне для входження на шлях до раптового просвітлення» (頓悟入道要門論) Да-чжу Хуй-хай 大珠慧海 (n.d.) був учнем відомого наставника чань Ма-цзу Дао-і 馬祖道一 (709–788). Текст оригіналу наводимо за: [SDZ: 63.1223.0018a12-13].

Тут і далі, якщо не зазначено інше, цитати наведено у перекладі авторки.

³ Більш стислим і поширеним, ніж сполучення «種種法» (букв. «усілякі [види] дгарм», «дгарми усіх різновидів») є стандартне кліше 諸法 (кит. *чжу фа*, санскр. *sarvadharmāḥ*, букв. «усі дгарми»). У вузькому своєму значенні термін «дгарма» є дуже точним і конкретним технічним терміном і його не може бути замінено на слово «річ», однак у буддійських текстах часто-густо стикаємося з його вживанням у значно більш довільному розумінні, а час від часу в аналогічних за змістом висловах ієрогліф «дгарма» відверто замінюють на ієрогліф «річ», приміром: 萬法 (кит. *вань фа*) «десять тисяч дгарм» = 萬物 (кит. *вань у*) «десять тисяч речей», що вказує на можливість і доречність у відповідному контексті інтерпретації сполучення «всі дгарми» як «усі речі». Свого часу на це вказував і О.О. Розенберг [Розенберг 1991: 99].

свідомості»⁴. Звісно, ця філософія має бути своєрідною, несхожою на західну, бо виникла незалежно від неї. Водночас у східної й західної філософії свідомості не може не бути багато спільного, адже це спільне, насамперед, їхній предмет – людське мислення.

Що ж до відмінностей, то перша з них лежить на поверхні і є цілком очевидною: це власне буддійська філософська термінологія. Однак, відрізняється не лише західна і східна термінологія, але й східна термінологія всередині самої буддійської традиції. Адже буддійські мислителі та перекладачі буддійських текстів упродовж двох з половиною тисячоліть історії буддизму створили декілька канонів мовами тих географічних регіонів, куди він потрапляв, поступово поширюючись з Індії до сусідніх країн. У результаті найбільше значення мають: канон мовою палі (буддизм так званої Малої Колісниці (*zī-nāyana*), представлений сьогодні школою тхеравада), китайський буддійський канон (буддизм Великої Колісниці (*magāyana*), який є базовим також для інших країн Далекого Сходу – Кореї та Японії) і тибетський буддійський канон. Канон на санскриті не зберігся в повному обсязі, так само як і жодна з ранньобуддійських шкіл, у межах яких він формувався (що пов'язано значною мірою з тим, що буддизм був витіснений зі своєї батьківщини Індії). Парадокс же полягає в тому, що базова буддійська термінологія є саме санскритською, як от: «нірвана», «карма», «чакра» тощо. Навіть попри те, що канон мовою палі зберігся значно краще й дотепер живить потужну буддійську традицію в країнах Південної Азії, палійські аналоги «ніббана», «камма», «чакка» є вживаними зазвичай лише стосовно традиції палі. Коли ж ідеться про буддизм у цілому прийнято послуговуватися саме санскритськими термінами.

Історично склалося так, що ми користуємося саме санскритською термінологією, але якраз тексти на санскриті збереглися найгірше. Так лише у XX ст. було виявлено санскритський манускрипт унікального за своїм значенням і авторитетом абгідгармічного трактату «Абгідгармакоші» (*Abhidharmakośa*, «Скарбниця Абгідгарми», межа IV–V ст.) Васубандгу – енциклопедії буддійського вчення, яка є одним з наріжних каменів магаянської філософської традиції. До цього відкриття цей текст ретельно вивчали в перекладі – за текстами китайського та тибетського канонів.

Для дослідника буддизму цей факт має непересічне значення. Адже китайські та тибетські переклади з часом фактично перестали бути перекладами, а самі перетворилися на оригінали. Так у буддизмі над санскритським філософським лексиконом постає шар китайської, а згодом і тибетської термінології, які починають відігравати вже не вторинну, а первинну роль у смислотворенні. Цьому процесу сприяло ще й те, що значну частину санскритських текстів було втрачено й вони дійшли до нас лише в перекладі (китайською чи тибетською). Отже, поняття «оригіналу» розширюється, а структура технічної філософської термінології починає нагадувати щось на кшталт багатоповерхового будинку, де кожен поверх зайнятий текстами й термінами однієї з «мов буддизму»

⁴ Через буддійську специфіку його розуміння, не завжди можливо чітко визначитися з перекладом цього поняття, однак робочим терміном у цій статті для нас буде термін «свідомість», хоча, як буде зрозуміло з її подальшого змісту, можливі й інші варіанти, присутні, зокрема, уже в назві статті («мислення», «розум», «свідомість»). Оригінально вийшов з положення О. П'ятигорський, який часом просто послуговується усіма трьома термінами одразу, що, як ми побачимо нижче, не є просто примхою, а має вагомий підстави у текстах першоджерел. Водночас, там, де такий розгорнутий вжиток недоречний, він послуговується якимось одним з цих термінів, при чому в більш спеціалізованому значенні це буде термін «свідомість», приміром, «теорія свідомості» (англ. *theory of consciousness*) тощо [Пятигорский 2020: 19].

(санскрит, палі, китайська, тибетська тощо). При чому зведення цієї будівлі триває: найвищі її поверхи добудовуються англійською, німецькою, французькою та іншими західними мовами, і нарешті, у XXI ст. починається робота зі зведення її українського «поверху». Тож проблема осмислення і перекладу буддійської термінології набуває наразі неабиякого значення, водночас спеціальних досліджень термінологічного апарату з цієї тематики в Україні досі бракує.

У зарубіжній буддології ця тема не є новою й розглядалася різними дослідниками в різних контекстах, тим більше, що жодна праця з буддійської філософії не може уникнути звернення до проблеми свідомості (мислення, розуму), адже вся філософія буддизму є нічим іншим як філософією *свідомості*. Зі спеціальних робіт з цієї тематики можна згадати відому статтю Р. Йогансона [Johansson 1965], в якій він докладно розглядає контекст вжитку термінів *citta*, *mano*, *viññāṇa* безпосередньо на матеріалі першоджерел мовою палі. Відзначимо також низку статей, присвячених проблемі розуму та свідомості в буддійській думці у виданні «A Companion to Buddhist Philosophy» (розділ «Philosophy of Mind», автори статей:) [Emmanuel 2013].

У російськомовній буддології в найбільш концентрованій і систематичній формі опис понять «чїтта», «манас», «віджняна» подибуємо у фундаментальному енциклопедичному виданні «Философия буддизма: энциклопедия», де кожному з них присвячено значні за обсягом і змістом статті, авторкою яких є відома дослідниця індійської та буддійської філософії В. Г. Лисенко [Степанянц 2011]. Особливістю цих статей є те, що вони спираються насамперед на палійські та санскритські першоджерела й не торкаються китайських і тибетських. Лише на палійські та санскритські джерела спирається також О. П'ятигорський у своїй англійській праці, переклад якої якраз нещодавно вийшов російською під назвою «Буддийская философия мысли» (англійське видання «The Buddhist Philosophy of Thought» побачило світ у 1984 р.)⁵, на жаль вже без участі самого філософа [Пятигорский 2020].

У цій статті ми торкнемося проблеми перекладу українською мовою зазначених трьох термінів з урахуванням порівняльного аналізу санскритсько-палійських термінів та їхніх ієрогліфічних відповідників у китайському каноні. Це важливо, адже значну частину буддійської філософії зберігали й передавали (у випадку втрати санскритських оригіналів), створювали (у випадку виникнення нових шкіл та розвитку старих) поза межами ареалу поширення індо-європейських мов. А це означає, що перекладаючи буддійські терміни, які є спільними для всіх буддистів, надто важливо враховувати їх семантичні особливості, зокрема в їхній китайській репрезентації.

Крім того, з точки зору філософського аналізу, тут ми поглянемо на проблему осмислення перекладних понять буддизму під кутом буддійської «філософії порожнечі», при чому в розширеному її розумінні⁶, яке передбачає три невіддільні складові, які можна умовно назвати «порожнечєю речей», «порожнечєю понять» та «порожнечєю свідомості» (смісл цих назв буде розкрито нижче в тексті).

Що ж саме ми маємо на увазі, коли говоримо про «свідомість», «розум», «мислення» в контексті буддійської філософії?

Якщо ми здійснюємо переклад буддійського тексту з китайського оригіналу, словом «свідомість» може бути перекладено будь-який з трьох ієрогліфічних термінів,

⁵ Передмову до видання написав Д. С. Руег, один з провідних сучасних буддологів, якого О. П'ятигорський називає в числі найважливіших для становлення власної системи мислення друзів і колег.

⁶ Докладніше див. [Стрелкова 2015] або ж друге видання (2020 р.).

прив'язаних до відповідних термінів у санскриті (та палі): «сінь» 心 (санскр. *citta*), «ши» 識 (санскр. *vijñāna*) та «ї» 意 (санскр. *manas*)⁷. Утім, далеко не завжди вони є синонімами, а нерідко якраз навпаки. Там же, де ці терміни відверто протиставлені одне одному за смыслом, перекладач не може уникнути необхідності підібрати для кожного терміна оригіналу окремий переклад.

Найважливішим у цьому ряду є термін, який на санскриті та палі звучить як «чїтта» (*citta*)⁸, китайською «сінь» 心⁹, японською «сін» або «кокоро». Крім того, слід додати, що в китайській мові ієрогліф *сінь* 心 має буквально значення «серце», і тому китайці перекладали ним не лише санскритське *citta*¹⁰, а й санскритське *hṛdaya*, яке в санскриті теж має буквально значення «серце», як, приміром, у назві славетної «Сутри серця» 心經 (кит. Сінь цзін, санскр. *Hṛdaya-sūtra*), яка завдяки надзвичайній стислості і глибині змісту стала для багатьох буддистів традиції магани щоденною медитацією. У даному випадку «Сутра сеця» – це скорочення від «Сутра серця [праджняпарамїти]» і слово «серце» тут слід розуміти як «сутність», «серцевину» змісту обширного корпусу текстів праджяпарамїти.

Згідно з буддійською теорією дгарм, людське «я» (санскр. *ātman*, палі *attā*, кит. 我) не є реальним суб'єктом мислення, а є лише ілюзією, яка не має реального існування. Натомість реальне існування притаманне психо-фізичним елементам – дгармам, які утворюють струміль свідомості (*saṃtāna*), зміст якого ми і приймаємо за власне «я». Це вчення, відоме як вчення про «не-я» або про «відсутність “я”» (санскр. *anātman*, кит. 我無), було виголошено Буддою в одній із перших його проповідей і, таким чином, від самого початку є головною доктринальною настановою буддизму.

Попри те, що дгарми прийнято називати «психо-фізичними» елементами, насправді всі без винятку дгарми є дгармами *свідомості*. Частина дгарм є «фізичними» лише в тому розумінні, що ці дгарми стосуються власне нашого чуттєвого досвіду (зорове, слухове, тактильне сприйняття тощо)¹¹. Тож статус свідомості в буддизмі є надзвичайним: абсолютно все (з онтологічними наслідками включно) залежить лише від того, як ми скеруємо цей струміль дгарм.

Буддійське вчення про не-«я», починається з деконструкції людського «я», однак на цьому не зупиняється. Адже, як ми знаємо з текстів першоджерел, вислів «не мати “я”» (або рівноцінний за смыслом вислів «бути порожнім», санскр. *śūnya*) вживають також стосовно будь-яких речей, незалежно від того, чи є вони живими істотами чи ні. Тобто «я» (*anātman*, 我), що його відкидає буддизм, це не «душа» у звичайному розумінні слова, адже неживим речам вона може бути притаманна хїба що метафорично. Наразі «я» – це незмінна, абсолютна сутність, яку ми вбачаємо як у собі самих, так і в речах світу, що нас оточує. Однак у світі немає нічого абсолютного й самодостатнього: усі

⁷ Про ці три терміни у школі сарваствівада див.: [Dhammajoti 2007: 273–275].

⁸ Автори «Принстонського словника буддизму» перекладають *citta* як «mind,” “mentality,” or “thought”» [Buswell & Lopez 2014: 194].

⁹ У китайському каноні подибуємо також фонетичну транскрипцію *citta* як 質多 (кит. *чжудо*, яп. *mimma/cimma*).

¹⁰ Санскритське *citta* теж можна перекласти як «серце» («heart, mind») [Monier-Williams 2008: 395].

¹¹ Протиставлення «тіла» та «душі» в буддизмі також існує. «Тілесні» дгарми – це чуттєві дгарми класу «рупа» (санскр. *rūpa*, кит. *се* 色 – «форма», «чуттєве», «чуттєві форми»), а в перекладах деяких авторів навіть «матерія»). Утім, згідно з теорією дгарм, воно не має онтологічного характеру. У даному контексті «форма» (*rūpa*) є антонїмом «порожнечі-простору» (*ākāśa*), яка є її реальною субстанцією.

речі залежать від інших речей і є взаємозумовленими. Тому починаючи із заперечення існування «я» в людині, буддизм одразу переносить цю ідею на всю решту речей. Це базова складова буддійської філософії «порожнечі», яку ми називаємо умовно «порожнечю речей». У буддійській традиції «порожнеча речей» представлена, насамперед, термінами *анатма-вада* («вчення про відсутність “я”»), санскр. *anātma-vāda*), *пратітья-самутпада* («зумовлене виникнення [речей]»), санскр. *pratītya-samutpāda*) і *ішуньята* («порожнеча [речей]»), санскр. *śūnyatā*).

Виявлення «порожнечі речей» привело буддійських мислителів до необхідності ретельно розвинути теорію дгарм – елементів, що ним ілюзорні, «порожні» речі утворені насправді. Так виникла потужна література Абгідгарми, що в ній здійснюється докладний аналіз дгарм і вибудовується їх спеціальна класифікація. При чому перелік дгарм, що входять до неї, дещо варіюється залежно від його шкільної приналежності: найбільш відомими є класифікації шкіл сарваствівада та йогачара: на 75 та 100 дгарм, відповідно. Водночас усередині загального переліку з 75/100 дгарм (які, як ми знаємо, усі без винятку, за визначенням, є субстратом свідомості) представлено п'ять класів дгарм, один з яких має назву «чїтта-дгарма» (санскр. *citta-dharma*, кит. *сїнь фа* 心法), тобто клас «дгарм свідомості». У сарваствівадинському переліку із сімдесяти п'яти дгарм до дгарм цього класу належить лише одна дгарма – свідомість-*сїнь* (心, санскр. *citta*). Натомість у переліку зі ста дгарм, що належить школі йогачара, відомій також за назвою «віджняна-вада» («вчення про свідомість»), яка підкреслює важливість для цієї школи проблеми свідомості, до класу «свідомості» (心) входять уже вісім дгарм: 1) *caḥṣur-vijñāna* 眼識 (кит. *янь ши*) – «свідомість ока (зорового сприйняття)», 2) *śrotra-vijñāna* 耳識 (кит. *ер ши*) – «свідомість вуха (слухового сприйняття)», 3) *ghrāna-vijñāna* 鼻識 (кит. *бі ши*) – «свідомість носа (нюхального сприйняття)», 4) *jihvā-vijñāna* 舌識 (кит. *ше ши*) – «свідомість язика (смакового сприйняття)», 5) *kāya-vijñāna* 身識 (кит. *шень ши*) – «свідомість тіла (тілесного сприйняття)», 6) *mano-vijñāna* 意識 (кит. *і ши*) – «свідомість розуму (нечуттєвого, розумового сприйняття)», 7) *manas* 末那識 (кит. *мона ши*) – «манас», свідомість-розум, 8) *ālaya-vijñāna* 阿賴耶識 (кит. *а лай є ши*) – «алая-віджняна», свідомість-скарбниця.

Перші шість «свідомостей» прийнято називати «емпіричними свідомостями», оскільки вони працюють з органами чуття (кількість і характер яких теж, щоправда, не повністю збігається із західним уявленням). Решта ж дві «свідомості» становлять оригінальний філософський доробок йогачари. Тож до класу дгарм свідомості-*чїтта* (心) належать (у переліку зі ста дгарм): шість свідомостей-*віджняна* (識), один розум-*манас* (意), а також найвища свідомість – свідомість-скарбниця (*алая-віджняна*).

Як бачимо, коли йдеться про один з п'яти класів у класифікації дгарм, два інші наші терміни розум-*манас* (意) і свідомість-*віджняна* (識) входять до обсягу узагальнюючого щодо них поняття *чїтта* (心). Це означає, що саме *чїтта* (心) є онтологічним субстратом і для розуму-*манаса*, і для свідомості-*віджняни*. Власне мислення-*чїтта* і є реальним суб'єктом мислення в буддизмі, який заперечує існування людського «я», але не мислення як таке.

У цьому значенні доречно перекладати *чїтта* найбільш загальним терміном «мислення». Однак, оскільки в українській мові «мислення» може позначати як суб'єкта, так і процес, то користуватися цим перекладом не завжди зручно. Ще одним поширеним

варіантом перекладу цього слова є «думка» (thought)¹², однак «думка» – це теж не лише суб'єкт мислення (як от, «людська думка»), а й його об'єкт (як у сполученні «висловити думку»), що також часом ускладнює сприйняття перекладного тексту. Тому в реальній практиці, коли не йдеться про докладну деталізацію значення, зручніше все ж використовувати слова «свідомість» та «розум»¹³, які однозначно відсилають саме до «суб'єкта» мислення.

Особливістю ж «суб'єкта» мислення є те, що він має реальний онтологічний субстрат або, говорячи мовою буддійських текстів, є субстанцією 體 (кит. *mǐ*, букв. «тіло»; санскр. *dravya*), яка за своєю природою є нічим іншим як «порожнечою». При чому, у даному випадку, мається на увазі вже не порожнеча-шуньята (санскр. *śūnyatā*, палі *suññatā*, кит. *кун 空*), а порожнеча-акаша (палі *ākāsa*, санскр. *ākāśa*, кит. *сюйкун 虛空*; букв. «простір», «небо»), адже шуньята є лише принципом пізнання, але не субстанцією, і, відповідно, такої дгарми як «шуньята» немає ані в переліку з 75, ані в переліку зі 100 дгарм. Цю складову буддійської філософії порожнечі ми окреслюємо як «порожнечу свідомості», що могло б звучати і як «порожнеча мислення/розуму/думки» тощо.

Таким чином, згідно з наведеною нами вище схемою абгідгармічної класифікації дгарм, з точки зору реальності *चितта*, *манас* та *віджняна* є цілковито тотожними. Про це в трактаті Дгармашрі «Абгідгарма-грідая» (*Abhidharma-hṛdaya*, кит. Апітаньсін-лунь Абуїань-чунь, «Серце Абгідгарми») ¹⁴, який є одним з класичних сарвастівадинських підручників з абгідгарми, сказано:

心者意。意者識。實同而異名。[Т: 1550.28.0810b28] Мислення (心) – це розум (意), розум – це свідомість (識): реальність одна, назви різні.

Або ж в іншому, не менш авторитетному першоджерелі абгідгармічної традиції сарвастівади «Магавібхаші» (*Mahāvibhāṣā*, «Великий коментар», близько I–II ст. н.е.), текст якої на санскриті теж не зберігся, але дійшов до нас у кількох китайських перекладах, читаємо:

一心法有三種名 [1546] [Т: 1546.28.0281b18] Одна *चितта*-дгарма має три назви.

¹² О. П'ятигорський у назві своєї книги також надав перевагу англійському «thought»: «The Buddhist Philosophy of Thought», що російською переклали як «Буддистская философия мысли» [Пятигорский 2020].

Щодо перекладу англійською (у даному випадку – з мови палі) Р. Йогансон зазначає, що: «*Citta* найчастіше перекладають як: thought(s), mind, heart, mood, emotion, idea, reasoning, attitude, consciousness.

Mano: mind, thought, inner sense.

Vijñāna: consciousness, discriminative consciousness, rebirth-consciousness, /relinking/ consciousness, cognition, intellect, intellection, intelligence» [Johansson 1965: 165].

Цікаво, що Ньянатілока у тексті свого словника палійських буддійських термінів передає *citta* як mind, consciousness, heart, а словом thought послуговується у значенні «думка/думки» (приміром, «слова та думки» – «words and thoughts» [Nyanatiloka 1980: 343]) і, зокрема, закріплює його як переклад для палійського *vitakka* (дискурсивна діяльність суб'єкта, відсутня на вищих медитативних щаблях) [Nyanatiloka 1980: 332, 378].

¹³ Можна натрапити також на варіант перекладу «дух» (spirit) або «душа» (soul), коли йдеться про антонімічну пару «дух – тіло». Приміром, у вислові японського наставника дзен Дзюгена «тіло та дух суть не-два» 身心不二 (яп. *сіндзін-фуні*).

¹⁴ Трактат було перекладено китайською у IV ст., санскритський оригінал не зберігся.

У хрестоматійному визначенні цих трьох термінів в «Абгідгармакоші» («Енциклопедія Абгідгарми») Васубандгу теж розглядає їх як три боки мислення як такого (II.34):
cittam mano `tha vijñānam ekārtham

cinofīti cittam | manuta iti manaḥ | vijñātīti vijñānam | [TLB]

Чітта ж, *манас* і *віджняна* мають один смисл.

Нагромаджує (*чіноті*) – *чітта*. Мислить (*манута*) – *манас*. Розпізнає (*віджанаті*) – *віджняна*.

Васубандгу пов'язує значення термінів з однокорінними дієсловами. Дієслово з коренем *сі* має значення «нагромаджувати», «накопичувати», «збирати», звідси – *citta*. Зрозуміло, що в китайській мові цей етимологічний момент цілковито втрачається й визначення втрачає цей смисловий відтінок. З китайської це місце можна перекласти так:

偈曰。心意識一義。

釋曰。心以增長爲義。能解故名意。能別故名識。[T: 1559.29.0180c02–04]

Вірш: *Чітта*, *манас* і *віджняна* – мають один смисл¹⁵.

Коментар: Мислення-*чітта* – бо означає «зростати». [Воно] має здатність розуміти, тому [його] називають розумом (*манас*). [Воно] має здатність розрізнявати, тому [його] називають свідомістю (*віджняна*).

Хоч з якого боку ми поглянемо на суб'єкт мислення – він лише один. Це подібно до того, як людину, коли вона ловить рибу, називають рибалкою, коли перепливає річку – пловцем, коли їде потягом – пасажиром, однак, хоч скільки б назв ми вигадали, перед нами весь час одна й та сама людина.

Цікаво відзначити, що відомі дослідники В. І. Рудой та О. П. Островська у своєму фундаментальному багатотомному перекладі «Абгідгармакоші» з санскриту, перекладаючи ці три терміни, вдалися до певного термінологічного «зсуву»:

Сознание, манас и восприятие обозначают одно и то же.

Сознание – то, что аккумулирует; манас – то, что познает; восприятие – то, что различает [Васубандху 1998: 467].

Як бачимо, термін «манас» тут залишено взагалі без перекладу, натомість решту термінів перекладено, але не зовсім звично: *чітта* як «свідомість» («сознание»), а *віджняна* – як «сприйняття» («восприятие»). Тобто замість трійці «мислення-розум-свідомість», ми отримуємо трійцю «свідомість-манас-сприйняття». Існує ще один російськомовний переклад «Абгідгармакоші», цього разу з тибетського оригіналу. Переклад здійснили Б. В. Семічов і М. Г. Брянський, в їхньому перекладі це місце звучить більш звично:

Термины «йид», «сем» и «нам-шэ»

Однородны по смыслу. ...

¹⁵ В іншому китайському перекладі це місце звучить так (переклад Сюань-цзана):

心意識體一 ...

論曰。集起故名心。思量故名意。了別故名識。復有釋言。[T: 1558. 29.0021c18–21]

Тут санскритське «ekārtham» Сюань-цзан передав не як «мають один смисл», а як «є однією субстанцією» (обидва варіанти перекладу можливі).

В священному писанні сказано: «Они (эти три термина) определены такими словами метафорически». ... При анализе – мысль («сем»), при познании – интеллект («йид»), при осознании («нам-бар-шэ-ба») ¹⁶ [Васубандху 1980: 94].

Тибетські відповідники вони перекладають як «думка-інтелект-свідомість» («мысль-интеллект-сознание»). Цей варіант перекладу майже співпадає з найбільш усталеною, на наш погляд, версією, яку ми подибуємо й у О. П'ятигорського, котрий послуговується трійцею «думка-розум-свідомість» («мысль-ум-сознание», в оригіналі англійською – *thought-mind-consciousness*), при чому, що примітно, нерідко, у своєму власному мовленні й усіма трьома термінами одразу ¹⁷. За винятком терміна «манас» цей переклад збігається з перекладом цієї трійці, представленим в чотиритомному англійському перекладі «Абгідгармакоші» Л. Прудена ¹⁸:

The names *mind (citta)*, *spirit (manas)*, and *consciousness (vijñāna)* ¹⁹ designate the same thing.

The mind is termed *citta* because it accumulates (*cinoti*); it is termed *manas* because it knows (*manute*) and it is termed *vijñāna* because it distinguishes its object (*ālambanaṃ vijñānāti*) ²⁰ [La Vallée Poussin 1988–1990: 205].

Найменш однозначним виявляється переклад терміна «манас», натомість, щодо решти термінів перекладачі в цілому однастайні. Єдиним винятком є підхід Рудого-Островської. Однак, чим він зумовлений і чи є він виправданим? Справді, перекладаючи цей термін, учені звертають увагу на те, що *віджньяна* працює з даними органів чуття, і вважають за доречне відобразити це в перекладі «розпізнавання», «сприйняття» (зорового, слухового тощо) або також «усвідомлення» цих даних. Однак, якщо поглянути на це питання в більш широкому контексті, то на наступному кроці ми стикаємось з серйозною проблемою: якщо, перекладаючи з китайської, ми вирішили перекладати «心» як «свідомість» і «識» як «сприйняття», то як у такому разі перекладати ієрогліф «覺» (кит. *цзюе*), який ми наразі якраз і перекладаємо як «сприйняття» (того ж таки звуку чи запаху)? Можливо, тоді варто перекладати ієрогліф *цзюе* як «відчуття»? Але слово «відчуття» нами вже задіяно для перекладу іншого важливого терміна – *vedanā* (кит. *шоу* 受). Тобто внаслідок заміни перекладу «свідомість» на «сприйняття» – за принципом доміно – зміщується весь ряд термінів і руйнується вся послідовність пов'язаних понять. Тож важливо розуміти, що не завжди можливо змінити лише один окремо взятий термін, адже ця заміна може змусити перебудувати всю систему термінів у цілому. Цей приклад свідчить про те, що насправді ми повинні говорити не про переклад окремо взятих термінів українською мовою, а про побудову цілої системи понять буддійської

¹⁶ Тут бракує слова «сознание», що ним, як зрозуміло далі з тексту, послуговуються перекладачі у цьому місці.

¹⁷ Приміром: «... особенности абхидхаммического подхода к мысли – уму – сознанию ...» [Пятигорский 2020: 24] (англ. оригінал: «*thought-mind-consciousness*») [Piatigorky 1984: 4], «... какого типа и характера *знание* о сознании, мысли и уме содержится в этих текстах?» [Пятигорский 2020: 26] («*consciousness, thought and mind*») [Piatigorky 1984: 5].

¹⁸ Текст «Абгідгармакоші», створений Васубандху у 1-й пол. I тис. нашої ери на санскриті, було перекладено у VII ст. китайською Сюань-цзаном, з китайського тексту Л. де Ла Валле-Пуссенон було зроблено переклад французькою (1923–1931 pp.), і, нарешті, Л. Пруден на базі французького видав англійський переклад «Абгідгармакоші» (1988–1990 pp.).

¹⁹ Французькою: *pensée, esprit, connaissance* («думка», «дух», «свідомість») [Vasubandhu. 1923: 176].

²⁰ Має бути «*vijñānāti*».

філософії. Адже часом переклад, який на перший погляд, міг видатися вдалим, на другому кроці виявляється непридатним для використання в парі з іншими термінами.

Отже, як ми мали змогу побачити вище, усі три терміни («мислення-розум-свідомість») справді відсилають до однієї реальності. У перекладах ця синонімія виражена особливо яскраво – деякі терміни в різних перекладачів можуть навіть мінятися місцями, як це відбулося зі словом «свідомість», яке в даній трійці зазвичай закріплене за *віджняною*, а в перекладі Рудого та Островської «перейшло» на *чїтту*.

Подекуди в буддійських текстах можна натрапити навіть на потрійний термін «мислення-розум-свідомість» (心意識), який, щоправда, частіше має негативне смислове забарвлення й позначає хибну розумову діяльність суб'єкта.

Однак у буддійській філософії присутній і інший погляд на проблему. У відповідному контексті буддійські мислителі чітко розділяли й навіть протиставляли ці три поняття, приділяючи цьому окрему увагу у своїх текстах:

薄伽梵處處經中說。心意識三種別義集...

如入楞伽頌說。藏識說名心。思量性名意。能了諸境相。是說名為識。釋云。雖通八識皆名心意識。而隨勝顯。第八名心。為一切現行熏集諸法種現行為依。種子識為因。能生一切法故。是起諸法。第七名意者。因中有漏唯緣我境。無漏緣第八及真如。果上許緣一切法故。餘六識名識。於六別境體是龜動有間斷法。了別轉故。[T: 2016.48.0721c23–27]

Багаван у сутрах часто говорить: «Мислення, розум і свідомість (心意識) – їх три й вони мають різний зміст...»

Як сказано в гаті з «Ланкаватара-сутри»: «Алая-віджняну називають мисленням (*чїтта*, 心). Властивість розмірковувати зветься *розумом* (*манас*, 意). Здатність розрізняти ознаки (форми) предметів отримала назву свідомості (*віджняна*, 識)». Коментар: Хоча вісім свідомостей всі разом називають «мисленням-розумом-свідомістю» (心意識), однак *par excellence*, восьму з них називають мисленням (*чїтта*, 心), бо в ній зберігаються всі теперішні відбитки-*васани*, які є підґрунтям для [появи] теперішніх зерен дгарм. Для зерен свідомість-скарбниця є причиною, бо вона здатна породжувати всі дгарми. Вона з'являє всі дгарми. Сьома, та, що зветься *розумом* (*манас*, 意), через те, що всередині вона є забрудненою, спричиняє лише [появу] царини «я». Незабруднене спричиняє [появу] восьмої [свідомості] та *татхати*. Бо в результаті стає можливою поява всіх дгарм. Решту шість свідомостей називають [власне] *свідомостями* (*віджняна*, 識), оскільки в субстанції шістьох емпіричних царин вони розрізняють грубу [речовину], рух та наявність проміжків.

«Ланкаватара-сутра» (санскр. Laṅkāvatāra-sūtra, кит. 楞伽經, кит. Жу ленце цзін, IV ст.) є одним з наріжних доктринальних текстів школи йогачара, яка, як ми зазначали вище, розрізняла «вісім свідомостей» (八識): шість емпіричних свідомостей, свідомість-«розум» (*манас*) та свідомість-скарбницю (санскр. *ālaya-vijñāna*; кит. алайе ши 阿賴耶識 або *цзан ши* 藏識). З наведеного уривка ми бачимо, що саме алая-віджняну (яка сама, зауважмо, є *віджняною*!) йогачари вважали *чїттою* (心). Адже їй, знову ж таки, відводили фундаментальну роль у будові суб'єкта мислення. Отже, у своєму вузькому йогачарівському розумінні термін *чїтта* (心) позначає восьму свідомість-«скарбницю» (*алая-віджняна*).

Вісім же звичайних *віджнян* лише обслуговують наші звичні потреби: допомагають орієнтуватися в просторі, розрізняти звуки й запахи тощо, розуміти слова й думки –

їхнє головне завдання й водночас проблема – це розрізнення (кит. *феньбе* 分別, санскр. *vikalpa*). Навіть в етимології терміна «віджняна» присутня ідея роз'єднання: префікс *vi-* = «від» має значення «відділяти», корінь *jñā* означає «знати», «сприймати», що можна доволі близько передати дієсловом «роз-пізнавати». Розрізнення (санскр. *vikalpa*) ж перешкоджає пізнанню істинної реальності як вона є.

Свідомість-віджняна, у вузькому розумінні, може працювати лише з «формами», які сама ж і створює. Насправді всі поняття, ідеї, думки, погляди є порожніми – як міражі, галюцинації, небесні замки, шерсть черепахи, роги зайця, дитина кам'яної баби²¹, як все, що лише здається нам реально існуючим, але насправді не відсилає до того, за що ми його приймаємо. Усі ці ілюзорні об'єкти називають у буддизмі «формами». Оскільки йдеться про дискурсивні структури свідомості, то й «форми» є лише «порожніми [від власної реальності]» формами свідомості. Увесь комплекс міркувань навколо цієї тематики, який пов'язано насамперед з сутрами праджняпаріміти й *шунья-вадою* («вченням про порожнечу», санскр. *śūnya-vāda*) Нагарджуни, ми називаємо «порожнечєю поняття».

Свідомість розрізняє, але звідки береться розрізнення? Розрізнення це щось, що перебуває на стороні суб'єкта, визначається суб'єктом, зумовлене ним. Сам факт *зумовленості* є в філософії буддизму в буквальному розумінні «смертельним вироком», адже все, що колись народилося, виникло, колись неминучо загине, зникне. Однак, насправді, важливо не лише *хто* розрізняє, але, *як* він це робить. Якщо той, хто розрізняє, є жертвою прив'язаності до власного «я», він неминучо проєктує його на об'єкт пізнання, чим мимоволі порушує його. Це подібно до того, коли, бажаючи роздивитись щось у дзеркалі, ми виявляємо, що не можемо цього зробити, бо бачимо там самих себе.

У вченні йогачари розум-*манас* якраз і є тим руйнівним щодо істинного пізнання фактором: саме він збирає наше «я», через яке виникає поняття «мого», яке спричиняється до виникнення прив'язаності до всього «мого», прив'язаність же позбавляє нас можливості адекватно пізнавати реальність і ми опиняємося в стані незнання-*авідьї* (санскр. *avidyā*). *Авідья* ж є першою з дванадцяти ланок ланцюга зумовленого виникнення (санскр. *prāṭītya-samutpāda*), який, зрештою, й утворює нескінченну круговерть сансари (протилежності нірвани).

З іншого боку, як ми мали змогу побачити з наведеного уривка з «Ланкаватара-сутри», попри усталене в буддійській традиції негативне значення «свідомості» як «розрізняючої свідомості», не лише термін «мислення»-*чїтта* (心), але й термін «свідомість»-*віджняна* (識) цілком може бути узагальнюючою назвою для трійці «*чїт*-*и*-*і*»-*чїтта-манас-віджняна*). Адже, коли в ученні йогачари йдеться про «вісім свідомостей» (八識), узагальнюючим терміном для всіх проявів мислення виявляється вже не *чїтта* (心), а саме *віджняна* (識).

Більше того, навіть термін «розум»-*манас* (意), який, як ми щойно зазначили, може мати й більш спеціалізоване значення, яке в йогачарі взагалі є відверто негативним («розум» = «забруднений розум»)²², може так само, як і «мислення»-*чїтта* та «свідомість»-

²¹ Це традиційні буддійські метафори ілюзорності.

²² Слід зауважити, що у палійських канонічних текстах термін *манас* використовують більш широко й насамперед у позитивному значенні, як от у відомих рядках найпершого вірша славетної палійської «Дхаммапади», яка починається саме зі слова *манас*: «Manopubbaṅgamā dhammā, manoseṭṭhā manomaṇā [CSCD] (Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть – разум, из разума они сотворены)» [Дхаммапада 1960: 59].

віджнана, виступати узагальнюючим терміном для всіх трьох, якщо йдеться про доктринальну класифікацію дгарм на дванадцять *аятана* («дванадцять баз/входів» – шість органів чуття та їхні шість предметів, які є підґрунтям для виникнення шістьох свідомостей відповідного чуттєвого або нечуттєвого досвіду) (*Samyuktāgama-sūtra*, кит. Цза ахань цзін 雜阿含經):

佛告比丘。意內入處者。若心意識非色。不可見無對。是名意內入處。[Т: 0099.02.0091c08–10] Будда мовив до ченців-бгїкшу: «[Що таке] внутрішня *аятана* розуму (意). Мислення-розум-свідомість є нечуттєвими, їх неможна побачити й відчутти на дотик – це називають внутрішньою *аятана* розуму (意)».

Таким чином, можна стверджувати, що в найбільш загальному своєму значенні терміни «мислення»-чїтта, «розум»-манас та «свідомість»-віджнана є синонімами. У цьому випадку вони є взаємозамінними. Щоправда, якщо, приміром, у «Дгаммападі» «розум»-манас є повноправним членом цієї трійці, то в китайському буддійському лексиконі розум-«манас», перекладений ієрогліфом «意», стоїть дещо осторонь і в позитивному сенсі фігурує лише з відсилкою до своїх конкретних абгїдгармічних значень (як у попередній цитаті). Прикладом цього може бути назва другої філософської традиції Великої колісниці – йогачари, яка стверджує, що існує лише свідомість, і тому відома також як *чїтта-матра* («[вчення про] лише свідомість»; санскр. *citta-mātra*, кит. *вей сїнь* 唯心) або *віджнана-вада* («вчення про свідомість»; санскр. *vijñāna-vāda*, кит. *вей ши лунь* 唯識論): як бачимо, власне для йогачаринів *чїтта* (心) і *віджнана* (識) були в цьому відношенні взаємозамінними (це також зрозуміло й із наведеної вище цитати з «Ланкаватара-сутри») ²³.

Водночас, мірою появи й розвитку в Китаї нових шкіл, зокрема школи чань-дзен, і «розум», і «свідомість» дедалі частіше протиставляли «мисленню» як дуальні, розрізнуючі суб'єкти – недуальному. Тому при роботі з китайським каноном (особливо, якщо йдеться про тексти, створені власне китайцями і які, зрозуміло, не мають санскритських оригіналів) слід враховувати ще один відтінок смислу й можливого перекладу для терміна «мислення»-сїнь 心 (тобто ієрогліф, що ним переклали термін мислення-*чїтта*). Адже «сїнь» (心) китайською, як ми вже зазначали вище, буквально означає «серце». Тобто китайським перекладачам буддійських текстів вдалося за найкраще передати санскритське *чїтта* саме відповідником «серце» (心). Цей термін в очах буддиста ніколи не втрачав зв'язку зі своїм санскритським оригіналом, і під ним розуміли не емоційне осереддя людської особистості, а саме мислення/розум/свідомість-*чїтту*. Однак, коли на текстах мадг'ямаки та йогачари постала власна потужна традиція китайського буддизму, ієрогліфічний переклад «серце» набув особливого смислу насамперед для власне китайців. У цьому випадку, приміром, при перекладі українською таких джерел, як чаньська поезія чи притчи, може бути цілком доречним також переклад «серце».

Що стосується ієрогліфа 意 (абгїдгармічний термін – «манас»), то в китайській традиції спектр його значень дещо змінюється: він набуває стійких додаткових значень

²³ Як приклад можна навести також філософську формулу вчення йогачари «три світи – це лише свідомість, десять тисяч дгарм – це лише свідомість», яка трапляється у двох рівноцінних редакціях: 三界唯心、萬法唯識 та 萬法唯心、三界唯心, які, за винятком перестановки порядку, відрізняються лише тим, що замість свідомості-ши (識) у першій, вжито «свідомість»-сїнь (心) у другій, що вказує на їхню взаємозамінність.

«сенса» та «намір», не притаманних санскритському терміну²⁴. У збірці чаньських коанів «Записи Лінь-цзі» 臨濟錄 («Лінь-цзі лу», §80) наведено відомий коан:

問如何是西來意。

師云。若有意。自救不了。 [Т: 1985.47.0502a08]

Хтось запитав:

– Яким був намір (意) [Патріарха Бодгідгарми], що прийшов з Заходу?

Наставник відповів:

– Якби в нього був намір (意), він не врятував би й самого себе.

Насправді учень запитує у свого наставника, зовсім інше: «який *сенс* (意) приходу з Заходу», тобто з Індії, напівлегендарного засновника школи чань і її першого патріарха Бодгідгарми. Однак наставник, використовуючи гру слів «сенс»-«намір», удає, що не зрозумів запитання, з метою вказати учневі саме на неприпустимість наявності *наміру* в практиці дзен. Фактично, у школі чань-дзен вислів «мати намір» синонімічний вислову «мати “я”». Той же, хто має «я», *a priori* не зможе збагнути філософію «не-“я”» (філософію «порожнечі»), яка є основою буддизму як такого.

Буддизм, відкидаючи «я» (*ātman*) як суб'єкт мислення через його афективну природу, яка унеможливує пізнання істинної реальності, говорить натомість про «мислення/свідомість/розум» у чистому вигляді. Вільне мислення, мислення без «я», відповідає найвищому його стану – порожнечі (*акаша*), яку буддійські мислителі порівнюють із небом, що ним вільно літає птах, або з дзеркалом, що в ньому безперешкодно відбиваються будь-які речі – «куси дгарми» або все суще. З іншого боку, про все суще ми повинні знати, що «всі дгарми є порожніми (*шунья*)» або «порожнеча (*шуньята*) є ознакою всіх дгарм» (諸法空相, санскр. *sarvadharmāḥ śūnyatālakṣaṇā*), адже з точки зору реальності вони не мають власного незалежного буття, бо їхнім онтологічним субстратом є свідомість.

Отже, перекладаючи буддійську філософську термінологію, ми повинні, наскільки це можливо, враховувати її значення в різних мовних (санскрит, палі, китайська, тибетська тощо) та історичних (ранній буддизм, мад'ямака, йогачара, чань-дзен тощо) контекстах. До того ж, необхідно відзначити, що кожен з трійці термінів, розглянутих у цій статті, має власний спектр значень, з яких ми згадали лише базові для нашого дослідження. Водночас погляд під кутом «філософії порожнечі» дає змогу, так би мовити, розмістити весь розглянутий матеріал по полицях і розставити різні поняття на свої місця.

«Порожнеча свідомості». Через весь буддизм проходить уявлення про чистий суб'єкт мислення, як правило позначений терміном *चितта* (китайською *сін* 心), який найточніше буде перекладати як «мислення», адже це поняття є найбільш загальним і охоплює абсолютно всю мисленнєву діяльність суб'єкта. Його природою (性) або субстанцією (體) є порожнеча-*акаша* або нірвана (*ākāśa*, *nirvāṇa/nibbāna* належать до незумовлених дгарм у класифікації відповідних шкіл). Отже, якщо ми маємо на увазі нічим не зумовлене мислення, яке є субстанцією, яка за своєю природою є «порожнечю-простором»-*акаша*, то в такому разі терміни *चितта-манас-*

²⁴ Щодо значення «намір», то *manas* все ж може мати це значення, але у буддійській абгідгармі він не несе того спеціалізованого термінологічного навантаження, що його він набув у школі чань-дзен.

віджнана, їхні китайські відповідники *сінь-і-ши* (心意識), а також відповідні перекладні терміни – «мислення-розум-свідомість» – будуть взаємозамінними. Адже всі вони є в цьому значенні синонімами.

«Порожнеча поняття». Те, з чим стикається чистий суб'єкт (порожнеча – *акаша*), у буддизмі найбільш узагальнено зветься «формою» – це будь-які дискурсивні структури: поняття, ідеї, уявлення, слова, образи тощо. Однак усі ці «форми» не мають власної реальності (субстанції), адже вони є нічим іншим як структурами самої свідомості, поза якою вони не існують (як відображення не існують поза поверхнею дзеркала). Відповідно, суб'єкт, який працює з «формами» або, інакше, з «розрізненням [форм]» – це розрізняюча свідомість (або ж розрізняюче мислення/розум). Насамперед, це *віджнана*. Проблема полягає в тому, що в цьому режимі свідомість приймає поняття за реально існуючі, а це не відповідає дійсності. Ще одна помилка розрізнення полягає в тому, що розрізнення привносить в реальність те, чого в ній немає й не дає змоги побачити реальність «як вона є». Ці помилки є причиною появи страждання, і тому цей стан свідомості відповідає сансарному буттю. Лише збагнувши «порожнечу поняття» (*шуньята*), можна реалізувати «порожнечу свідомості» (*акаша*).

«Порожнеча речей». Це первинний шар філософії порожнечі (*шуньята* = *пратітья-самутпада*), який необхідний, аби подолати уявлення про те, що в речах і людині є незмінна, абсолютна сутність, яка існує насправді. Якщо «порожнеча поняття» вказує на небезпеки розрізнення, то «порожнеча речей» – на найголовнішу небезпеку, яка, згідно зі вченням буддизму, чатує на нас, а саме – прив'язаність до нашого «я» та до речей світу. Ця ідея і змусила буддистів відмовитися від «я» як суб'єкта пізнання. Суб'єкт, який не реалізує «порожнечу речей», подібний до дзеркала, яке не відпускає відображення.

Таким чином, якщо ми говоримо про нашу трійцю термінів у ключі «порожнечі» як ілюзорності (а не істинної реальності), то в цьому значенні всі три терміни будуть своїми ж антонімами в значенні «порожнечі» як істинної реальності. Але терміни «розум» та «свідомість» частіше використовують в негативному сенсі, а «мислення»-*чінма* – у позитивному. Тож у такому контексті їх можна вважати антонімами.

ПЕРЕЛІК СКОРОЧЕНЬ

CSCD – *Chaṭṭha Saṅgāyana CD*. Vipassana Research Institute. <https://tipitaka.org>

SDZ – *Shinsan Dainihon zokuzōkyō* 正新纂大日本續藏經. In CBETA Chinese Electronic Tripitaka Collection. Taipei: Chinese Buddhist Electronic Text Association. <http://cbeta.org>

T – *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經. In The SAT Daizōkyō Text Database. Tokyo: The SAT Daizōkyō Text Database Committee. <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>

TLB – *Thesaurus Literaturae Buddhicae*. University of Oslo. <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/>

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Васубандху. (1980). *Абхидхармакоша. Гл. I и II.* (Семичов, Б. В., & Брянский, М. Г., Пер.). Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во.
- Васубандху. (1998). *Энциклопедия Абхидхармы (Абхидхармакоша)* (т. 1). (Островская, Е. П., & Рудой, В. И., Пер.). Москва: Ладомир.
- Пятигорский, А. (2020). *Буддйская философия мысли.* Москва: КоЛибри, Азбука-Аттикус.
- Рерих, Ю. Н. (Ред.). (1960). *Дхаммапада.* (В. Н. Топоров, Пер.). Москва: Изд-во восточной литературы.
- Розенберг, О. О. (1991). *Труды по буддизму.* Москва: Наука.
- Стрелкова, А. Ю. (2015). *Буддизм: філософія порожнечі.* Київ: ВД «Києво-Могилянська академія».
- Степанянц, М. Т. (Ред.). (2011) *Философия буддизма: энциклопедия.* Москва: Восточная литература.
- Apitan piposha lun 阿毘曇毘婆沙論. [In Chinese]. In *T* (vol. 28, no. 1546, pp. 1-415).
- Aśvaghōṣa 馬鳴菩薩. Dasheng qi xin lun 大乘起信論. [In Chinese]. In *T* (vol. 32, no. 1666, pp. 575-583).
- Buswell, R. E., & Lopez, D. S. (2014). *The Princeton dictionary of Buddhism.* Princeton and Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400848058>
- Chaṭṭha Saṅgāyana CD.* Vipassana Research Institute. <https://tipitaka.org>
- Dazhu Huihai 大珠慧海. Dunwu rudaoyao men lun 頓悟入道要門論. [In Chinese]. In *SDZ* (vol. 63, no. 1223, pp. 18-24).
- Dhammajoti, K. L. (2007). *Sarvāstivāda Abhidharma.* Hong Kong: The University of Hong Kong.
- Dharmaśrī 法勝. Apitanxin-lun 阿毘曇心論. [In Chinese]. In *T* (vol. 28, no. 1550, pp. 809-833).
- Emmanuel, S. M. (Ed.). (2013). *A companion to Buddhist philosophy.* Oxford: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118324004>
- Hui-ran 慧然. Zhenzhou lin-ji hui-zhao chanshi yulu 鎮州臨濟慧照禪師語錄. [In Chinese]. In *T* (vol. 47, no. 1985, pp. 495-506).
- Johansson, R. E. A. (1965). Citta, mano, vinnana - a psychosemantic investigation. *University of Ceylon Review*, 23(1-2), 165-215.
- La Vallée Poussin, L. de. (1988-1990). *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu* (vol. 1-4) (L. M. Pruden, Transl.). Berkeley: Asian Humanities Press.
- Monier-Williams, M. (2008). *Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages.* Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Nyanatiloka. (1980). *Buddhist dictionary. Manual of Buddhist terms and doctrines.* Kandy: Buddhist Publication Society.
- Piatigorsky, A. (1984). *The Buddhist philosophy of thought.* London: Curzon Press.
- Shinsan Dainihon zokuzōkyō 卍新纂大日本續藏經.* In CBETA Chinese Electronic Tripiṭaka Collection. Taipei: Chinese Buddhist Electronic Text Association. <http://cbeta.org>
- Taishō shinshū daizōkyō 大正新脩大藏經.* In The SAT Daizōkyō Text Database. Tokyo: The SAT Daizōkyō Text Database Committee. <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>
- Thesaurus Literaturae Buddhicae.* University of Oslo. <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/>
- Vasubandhu 尊者世親. Apidamo jushe lun 阿毘達磨俱舍論. [In Chinese]. In *T* (vol. 29, no. 1558, pp. 1-159).
- Vasubandhu 婆薮盤豆. Apidamo jushe shilun 阿毘達磨俱舍釋論. [In Chinese]. In *T* (vol. 29, no. 1559, pp. 161-310).
- Vasubandhu. (1923). *L'Abhidharmakośa. Premier et deuxième chapitres.* (L. de La Vallée Poussin, Trad.). [In French]. Paris: Geuthner.
- Yan-shou 延壽. Zongjing lu 宗鏡錄. [In Chinese]. In *T* (vol. 48, no. 2016, pp. 415-957).
- Za ahan jing 雜阿含經. [In Chinese]. In *T* (vol. 2, no. 99, pp. 1-373).

Одержано 8.01.2021

REFERENCES

- Apitan piposha lun 阿毘曇毘婆沙論. [In Chinese]. In *T* (vol. 28, no. 1546, pp. 1-415).
- Ásvaghoṣa 馬鳴菩薩. Dasheng qi xin lun 大乘起信論. [In Chinese]. In *T* (vol. 32, no. 1666, pp. 575-583).
- Buswell, R. E., & Lopez, D. S. (2014). *The Princeton dictionary of Buddhism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400848058>
- Chaṭṭha Saṅgāyana CD*. Vipassana Research Institute. <https://tipitaka.org>
- Dazhu Huihai 大珠慧海. Dunwu rudao yaomen lun 頓悟入道要門論. [In Chinese]. In *SDZ* (vol. 63, no. 1223, pp. 18-24).
- Dhammajoti, K. L. (2007). *Sarvāstivāda Abhidharma*. Hong Kong: The University of Hong Kong.
- Dharmaśrī 法勝. Apitanxin-lun 阿毘曇心論. [In Chinese]. In *T* (vol. 28, no. 1550, pp. 809-833).
- Emmanuel, S. M. (Ed.). (2013). *A companion to Buddhist philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118324004>
- Hui-ran 慧然. Zhenzhou lin-ji hui-zhao chanshi yulu 鎮州臨濟慧照禪師語錄. [In Chinese]. In *T* (vol. 47, no. 1985, pp. 495-506).
- Johansson, R. E. A. (1965). Citta, mano, vinnana - a psychosemantic investigation. *University of Ceylon Review*, 23(1-2), 165-215.
- La Vallée Poussin, L. de. (1988-1990). *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu* (vol. 1-4) (L. M. Pruden, Transl.). Berkeley: Asian Humanities Press.
- Monier-Williams, M. (2008). *Sanskrit-English dictionary: etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Nyanatiloka. (1980). *Buddhist dictionary. Manual of Buddhist terms and doctrines*. Kandy: Buddhist Publication Society.
- Piatigorsky, A. (1984). *The Buddhist philosophy of thought*. London: Curzon Press.
- Piatigorsky, A. (2020). *The Buddhist philosophy of thought*. [In Russian]. Moscow: KoLibri, Azbuka-Attikus.
- Rerich, Yu. N. (Ed.). (1960). *Dhammapada*. (V. N. Toporov, Transl.). [In Russian]. Moscow: Vostochnaya Literatura.
- Rozenberg, O. O. (1991). *Works on Buddhism*. [In Russian]. Moscow: Nauka.
- Shinsan Dainihon zokuzōkyō 卍新纂大日本續藏經*. In CBETA Chinese Electronic Tripiṭaka Collection. Taipei: Chinese Buddhist Electronic Text Association. <http://cbeta.org>
- Stepanians M. T. (Ed.). (2011). *Philosophy of Buddhism: encyclopedia*. [In Russian]. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Strelkova, A. Yu. (2015). *Buddhism: philosophy of emptiness*. [In Ukrainian]. Kyiv: VD “Kyyevo-Mohylans’ka akademiya”.
- Taishō shinshū daizōkyō 大正新脩大藏經*. In The SAT Daizōkyō Text Database. Tokyo: The SAT Daizōkyō Text Database Committee. <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>
- Thesaurus Literaturae Buddhicae*. University of Oslo. <https://www2.hf.uio.no/polyglotta/>
- Vasubandhu. (1980). *Abhidharmakośa. Chap. I and II*. (B. V. Semichov, & M. G. Briansky, Transl.). [In Russian]. Ulan-Ude: Buriat. kn. izd-vo.
- Vasubandhu 尊者世親. Apidamo jushe lun 阿毘達磨俱舍論. [In Chinese]. In *T* (vol. 29, no. 1558, pp. 1-159).
- Vasubandhu 婆薮盤豆. Apidamo jushe shilun 阿毘達磨俱舍釋論. [In Chinese]. In *T* (vol. 29, no. 1559, pp. 161-310).
- Vasubandhu. (1998). *Encyclopedia of Abhidharma (Abhidharmakośa)* (Vol. 1). (E. P. Ostrovskaya, & V. I. Rudoy, Transl.). [In Russian]. Moscow: Lodomir.
- Vasubandhu. (1923). *L'Abhidharmakośa. Premier et deuxième chapitres*. (L. de La Vallée Poussin, Trad.). [In French]. Paris: Geuthner.
- Yan-shou 延壽. Zongjing lu 宗鏡錄. [In Chinese]. In *T* (vol. 48, no. 2016, pp. 415-957).
- Za ahan jing 雜阿含經. [In Chinese]. In *T* (vol. 2, no. 99, pp. 1-373).

Received 8.01.2021

Anastasia Strelkova

**Three concepts of Buddhist philosophy: «thought», «mind», «consciousness»
(the problem of translation)**

The paper analyses the three main concepts of Buddhist philosophy of consciousness and considers the problem of their translation into Ukrainian. The author shows that it is necessary to compare the terms related to different Buddhist traditions' (Pali, Sanskrit, Chinese and al.) in order to adequately translate them into modern languages. The analysis of a passage (II.34) from Vasubandhu's *Abhidharmakośa* in various translations points out the necessity to translate a whole system of Buddhist terminology, but not the separate terms taken individually, in order to avoid the incompatibility of translated terms with each other.

The study uses the author's original approach to the Buddhist «philosophy of emptiness». The Author interprets it in a wider sense as a union of three constituents: «emptiness of things», «emptiness of concepts» and «emptiness of consciousness». The paper demonstrates that all three terms, in their primary meaning, refer to the «thought-mind-consciousness» as substance, whose ontological substratum is «emptiness»-*ākāśa*. At the same time every one of these terms has a range of its own meanings and nuances which either do not overlap or even are antonymous by sense.

Анастасія Стрелкова

**Три поняття буддійської філософії: «мислення», «розум», «свідомість»
(до проблеми перекладу)**

Статтю присвячено філософському аналізу трьох головних понять буддійської філософії свідомості та проблемі їх перекладу українською мовою. Особливістю підходу, задіяного у цій роботі, є наголос на необхідності порівняння термінів різних мовних традицій (палійської, санскритської, китайської та ін.) для адекватного їх перекладу сучасними мовами.

На прикладі аналізу уривку (II.34) з «Абгідгармакоші» Васубандгу у різних перекладах, вказано на необхідність перекладати не окремо взяті терміни, а цілісну систему термінології буддизму, аби уникнути несумісності одних перекладних термінів з іншими.

Дослідження здійснено із застосуванням авторського підходу до буддійської «філософії порожнечі». Автор тлумачить її в широкому сенсі як сполучення трьох складових: «порожнечі речей», «порожнечі понять», «порожнечі свідомості». У статті показано, що всі три терміни, в основному своєму значенні, відсилають до «мислення-розуму-свідомості» як субстанції, онтологічним субстратом якої є «порожнеча»-*акаша*. Водночас кожен з цих термінів має низку своїх власних значень та відтінків, які або не перетинаються, або навіть є антонімічними за смыслом.

Anastasia Strelkova, Doctor of sciences in Philosophy, Senior Research Fellow, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy of NASU.

Анастасія Стрелкова, д. філос. н. с. н. с. Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

e-mail: anastasia3141@gmail.com

ПИТАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ (ЛОКАЛЬНІ КОНТЕКСТИ ГЛОБАЛЬНИХ ФІЛОСОФІЙ)

Ruta Marija Vabalaitė

BETWEEN LOCALITY AND GLOBALITY: THE PROBLEMS OF THE HISTORY OF PHILOSOPHY IN LITHUANIA

1. Introduction

Lithuanian tradition of philosophy has a quite long history, starting with the studies of noblemen in oldest European universities, continuing with the establishment of higher schools in its one territory, receptions of European philosophical heritage and an effort to contribute to its ongoing development. Nevertheless, there are some open questions related to the meaning of the very concept of Lithuanian philosophy, evaluation of its scope and setting its periods. Considering the small number of present-day Lithuanian authors and their readers, the problem of the local and global significance of Lithuanian philosophy reveals itself to be rather complex. Thus the research project “The Local Contexts of Global Philosophies” is particularly relevant for an apprehending and evaluating our national philosophical tradition, clarifying the activities of scholars, who “have made a notable contribution to the development of philosophy [...] through the assimilation and rethinking of global philosophical discussions” [Yosypenko, Khoma 2020: 6].

2. Problems and questions

When examining history, the first question that arises is who should be considered Lithuanian philosophers. As it is well known the concept of nation has changed throughout history, thus it had to be considered that up to the last centuries it included all the citizens of a State - the citizens of the former Grand Duchy of Lithuania in our case. The attributes “Lituanus” and “Litwyn” do not necessarily mean knowing the Lithuanian language, all the more philosophical thinking and its description in this language. Consequently, there exists a controversy whether to cover all philosophical works written in the territories of historical Lithuania or to include only the works of ethnic Lithuanians (or at least the works written in the Lithuanian language). The answer to this question influences an apprehension of the relevant sources of the history of philosophy in Lithuania. The upholders of ethnic perspective tend to include not only philosophical works in the literal sense of the word but also the texts in which at least some philosophical content might be detected. The reason that is given in this

© R. M. Vabalaitė, 2021

case consists in the importance of the text for the development of Lithuanian self-awareness or its social significance. A considerable part of philosophers does not accept this position, they do not “overestimate ethnical background of the philosophers” [Viliūnas 2014: 324] and accordingly prioritise the professionalism of philosophical thought in place of it. The complexity shows itself yet more if we estimate the impact of philosophical works on Lithuanian culture. Greater local significance was achieved by the authors rightly called “moralizing writers” or “didactic writers” [Plečkaitis 2004: 728], who wrote historical, public, fictional texts, focused on moral and political issues. These works might be included in the history of philosophical thought in Lithuania as some phenomena of practical philosophy, but they make no impact on global philosophy.

Nowadays these controversies include an old question of the aim of philosophy written in Lithuanian or written by Lithuanians notwithstanding. Is philosophy a means for achieving social welfare understood in a narrow view? Or is it still the endeavour at knowledge for its own sake? The best solution might be a conclusion that the true professionals of philosophy meeting the global standards of doing it should occasionally provide their insights into more or less local social issues. In fact, specializing in actual contemporary problems of practical life quite often results in arguing for a solution that is adopted beforehand or in spreading the “correct” ideology. The “topical” themes render a higher probability of successful engagement in global projects but it is questionable whether the grants of global foundations necessarily mean the highest strength of philosophical thought and coincide with it.

The above-mentioned empirical problems might be considered as acquiring some philosophical meaning if conceived in the context of Martin Heidegger's and Hans-Georg Gadamer's thought about the philosophical language and its understanding. If we adhere to the ideas that “where the translation is necessary, the gap between the spirit of the original words and that of their reproduction must be taken into account. It is a gap that can never be completely closed”; “substantive understanding of foreign language means thinking in it”; and “every translation that takes its task seriously is at once clearer and flatter than the original. Even if it is a masterly re-creation, it must lack some of the overtones that vibrate in the original” [Gadamer 2006: 386-387, 388] we need to give priority to philosophy written in the national language.

On the other hand, we have to consider the specificity of the philosophical language, acquisition of which forces appeal to the translations or explanations of the global heritage of philosophy. The issue seems to be not so profound taking into account multilingual persons who are dedicated to philosophy. Their understanding of the world depending on a couple of languages that they think in might prompt significant insights.

Actually, there was a period of multi-ethnic and multilingual culture in Lithuanian history and the spread of philosophy coincided with it. Thus, let us proceed further with describing the works and the authors related to Lithuania and at the same time relevant to the philosophy of Europe, or at least neighbouring countries.

3. The most prominent period and the most famous philosopher

It might be claimed that the professional philosophy commenced in Lithuania as a global phenomenon. According to the best-known historian of Lithuanian philosophy Romanas Plečkaitis (1933-2009), it appeared at 1507 as a subject in the curriculum of Vilnius higher

school (*schola particularis*) that provided education for Dominican monks¹. Unfortunately, there are neither books nor lecture notes discovered from that time, but it is quite clear that monks were thought Thomistic philosophy, which was prevalent in all European educational institutions. It is established that one of the school's professors graduated from Salamanca and it can be presumed that others were graduates of a little less known European academic institutions of the time.

A later but not less important stage in the spread of professional philosophy in Lithuania started with the establishment of Königsberg University (Albertina) in Eastern Prussia (1544), as enduring cultural relations of West Lithuania with Eastern Prussia *inter alia* manifested through the Lithuanian youth education at this old and respected institution. The global nature of the University is evident if one notices that the professor, who was invited to take up the post of first Vice-Rector, had previously studied in the universities of Cracow, Leuven, Wittenberg, Leipzig and Siena².

In a few decades, the Latin scholastic tradition was amplified by Jesuits, who founded Vilnius Academy (1570) – the first institution of higher learning available for non-clergy. Another significant step in the development of philosophy was a transformation of this college into a higher school, named Vilnius Academy and University of the Society of Jesus (1579), which provided three-year course studies at the Faculty of Philosophy.

In the meantime, Vilnius became a centre of discussions between Catholic professors and Protestant reformers. It is maintained that “there was no citizen who was not interested in theology and philosophy” [Jurginis 1965: 221]. Counter-Reformation adherents, Lutherans, Calvinists, Arians and Socinians held debates regarding basic conceptions of the divine, moral precepts, interpretations of biblical and medieval authors³. The reformation was a significant phenomenon of philosophical thought due to ideas of natural law, social contract, tolerance and employment of philosophical rationalism.

However, the prevailing opinion is that the Protestant Reformers influenced academic life not so much with their own positive activities as with what they, “as a positive opposition, induce to create” [Lukšaitė 1994: 15]. Vilnius University was not far behind similar Central European universities due to the creative tensions created by the interaction between both sides of Christian thinkers. These were the times when Martinus Smiglecius (1562/64-1618)⁴ - the most famous philosopher of Vilnius University worked (actually he remains in that honourable position yet to this day). His Latin treatise on Logics was issued at Ingolstadt in 1618, and then, “became an influential textbook especially in England, where it went through three editions from 1634 to 1658, even giving rise to a circle of “Smigleciusians””

¹ Ukrainian readers might draw their attention to the fact that establishing an analogous school in Lviv was intended in the same document.

² Hither it is important to mention that after obtaining his academic degrees and returning to Lithuania, the said scholar - Abraham Kulvietis (1509-1545) established Vilnius grammar school where the seven liberal arts were taught in the spirit of Protestantism. Unfortunately the archives of the school are lost and one might only guess about the philosophical ideas talked over in it.

³ Furthermore, it is worth noting that one of these thinkers – Szymon Budny (~ 1530-1593), whose exact origin is unfortunately unknown (a part of historians agree that he was born in Poland, others emphasise a high probability that he was Belarusian), published a book which aimed to introduce the ideas of Reformation to Russian-speaking people of the Grand Duchy of Lithuania, including (among others) Ukrainians [Jurginis 1965: 224; Lukšaitė 2017: 112].

⁴ Readers of the journal might be interested in his relationship with Ukraine, so it can be noticed that he was born in Lviv and started studying at the Cathedral school in his native city [Plečkaitis 2004: 698], thus his work might be considered as a segment of the Ukrainian history of philosophy.

[Novotný 2013: 19; Roncaglia 1995: 31]. Moreover, the established historian of Lithuanian scholastic philosophy points up, that this textbook was known by the Sorbonne philosophers and by German Protestant thinkers and was of particular influence in Lithuania for the whole century [Plečkaitis 1979: 29]. What were the peculiarities of this famed book? Obviously, Smiglecius mostly relied on Thomistic interpretation of Aristotelian logics, though included the theories by other antique and medieval philosophers. Even the leaders of the Jesuit order in Rome discussed his work twice, but the appointed reviewers both times condemned it “as being too independent” [Plečkaitis 2004: 268]⁵. He acknowledged the existence of universals both in things and in mind, giving the priority to essences as lying in the nature of things and then existing only by instantiations in them and in our experiences of commonalities. By now, there is a lack of consensus among the researchers in their opinions on Smiglecius' theory attribution to any variant of scholastic realism or nominalism. According to previous opinions it might be considered as moderate realism, but recent estimation argues that it “would rather be regarded as an intermediate model between moderate realism and conceptualism, which connected particular elements of both the above-mentioned trends” [Valatka 2009: 174]. The historians of philosophy appreciate Smiglecius' insight into the elements of scientific inquiry, his handling of the problems of semantics and his thought on fictions and impossible entities.

4. Experts in German classical philosophy and their influence

The next philosopher, known not only in Eastern Europe – Johann Heinrich Abicht (1762-1816), worked in Lithuania only after a couple of centuries. He relocated from Erlangen University as an already known adherent of Immanuel Kant and Karl Leonhard Reinhold. By that time, he had published 24 books and many articles in the German publications and had been honoured by the Royal Prussian Academy of Sciences award for the answer to the question: “What real progress has metaphysics made in Germany since the time of Leibniz and Wolff?” [Putinaitė 2004: 188-189]. Therefore, it is evident that his theory was familiar at least to the philosophers of German-speaking countries. On the other hand, historians tell that due to his intricate thought and obscure style he was “surnamed German Heraclitus” [Viliūnas 2014: 76]⁶. It is universally accepted, that Abicht started the reception of Kant's system of transcendental philosophy and the other classic German philosophical theories in Lithuania. His best-known treatise was his report addressed to the community of Vilnius University and entitled “On the limits of experience”, where he explained his Kantian views of two necessary poles of human knowledge employing the Baconian metaphor of ways to achieve true knowledge [Abichtas 1978: 89]. The difference from Kant consisted in the concept of the source of an *a priori* side of the experience. Seeking to bypass sceptical arguments Abicht presupposed a primary experience of the spiritual core as a basis of human existence and considered the primary spirituality as a clarification of his assumption of innate ideas and innate principles of cognition. Unfortunately, Abicht was the last philosopher who

⁵ Eventually, Smiglecius obtained approval for publication from the delegate of the Jesuit order for Poland [Roncaglia 1995: 31; Plečkaitis 2004: 268].

⁶ Perhaps because of that Lithuanian scholars had started the research with attempts to delineate the aspect of practical philosophy in his treatises [Tunaitis 1974: 19-24, Tunaitis 1980: 19-33]. Still most successful description of all his philosophical work has been written by the same author as a part of his article on “The development of Kantianism” [Tunaitis 2008: 50-58]. Meanwhile, other historians only sketch the general structure of his last book that was published in Vilnius, thus our history of philosophy still lacks thorough research into the grounds of Abicht's philosophy as a whole.

delivered lectures in Latin and whose thought was known wider than in one State. The academic authorities had claimed to teach in Polish and so the possibilities to choose famous professors have narrowed. Meanwhile, the quality of studies had to be ensured by providing possibilities for chosen lecturers to do internships at universities abroad.

That time the intention was to strengthen the reception of the philosophy of the so-called Scottish school of “common sense”, but the winner of the contest for the seat of professor of philosophy at Vilnius University in 1821 - Józef Gołuchowski (1797 – 1858) had disobeyed authorities' mind and chose to deepen his knowledge of German philosophy. Likewise the aforesaid philosophers, Gołuchowski was not related with historical Lithuanian lands in his student's years⁷, he got his first academic degrees in Wien and Warsaw, then continued studies in Heidelberg and Erlangen. During the internship, he attended the courses of Georg Wilhelm Friedrich Hegel and Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, wrote and published a study “The Role of the Philosophy in the Life of Entire Nations and Separate Individuals” (1822). The study was not important in the context of German philosophy; nevertheless, it made a huge influence on philosophical thought in the Russian Empire of that time. For the citizens of historical lands of the Republic of the Two Nations, it became an inauguration of Polish philosophical romanticism, and for Russians, it became the first introduction to Schelling's philosophy⁸, although Schelling's influence on the above-mentioned study may be noticed only if Schellingian ideas are known beforehand⁹. However, it might be evaluated as the first book in the field of popularization of philosophy and even popularization of the national one¹⁰. The real introduction into classical German philosophy was written by Gołuchowski at the end of his life, already outside the university, in his book “The Considerations on the Main Tasks in the Life of a Person” (1861)¹¹. For this book and highly successful lectures at Vilnius University, he should be considered a pioneer of the reception of Schelling's and Hegel's philosophies in Lithuania.

5. The scholar of global fame and not yet studied by Lithuanian philosophers

The last but not least question is about the philosophical tradition of Jews historically related to Lithuania or using their own terms – Litvaks and Lita. For a long time, Lithuanian philosophy historians did not inquire into the thought of arguably the most famous Vilnius citizen - Elijah ben Solomon Zalman (1720-1797), commonly referred to as Vilna Gaon or Elijah of Vilna¹². Surely, the question of his relationship with philosophical thought and with

⁷ He was born in the village Łączki Kucharskie in Galicia - the historical land of Ukraine, which was a part of the Austro-Hungarian Empire at that date.

⁸ Russian translation of the treatise was published in Saint Petersburg in 1834, but unfortunately, it does not meet the current standards for translations, as the translator and the author of an introduction – academician Danilo Michailovic Vellanskij (1774-1847) made omissions and changes. He explained the great necessity of the book as readers' need to become acquainted with moral ideas of Schelling's transcendental philosophy [Велланский 1834: IX].

⁹ For more on this, see my article “The Concept of the Purpose of Philosophy in the Tractates of Józef Gołuchowski” [Vabalaitė 2021: 21-25].

¹⁰ Gołuchowski wrote in a Hegelian manner about philosophy as the highest form of national consciousness that springs from the deepest sources underlying within the national spirit and called the true philosopher “a pure consciousness of his nation” [Gołuchowski 1822: 102].

¹¹ The chapter of the book was an explanation of the need to present the latest German philosophy for the Slavic readers in a special way [Gołuchowski 1861: 43-52].

¹² His manuscripts had not even been included in volumes of the academic edition “Sources of History of Philosophical thought in Lithuania”, published in 1980 and later on.

Lithuanian culture is a hard one¹³. Nevertheless, it is worth pointing to the recent researches published by Aušra Pažėraitė - Lithuanian scholar in the field of Jewish ethical ideas. She notes the assumption that due to Elijah's huge erudition he was also acquainted with European philosophers, perhaps even with the philosophy of Immanuel Kant, and explains that "such suspicion may be raised by the introductory paragraphs of his commentary on the Book of Proverbs, in which he distinguishes between theoretical and practical reason" [Pažėraitė 2019: 22]. Due to Pažėraitė's researches of Lithuanian Jewish religious ethics, the historians of philosophy might expand their understanding of the intellectual context of local philosophical thought; to engage in discussion of the relation of philosophical and theological ideas in Litvak's teachings of Judaism; to approach a question of an influence of Mithnaggedism¹⁴, which is based on an analytic and rationalistic study of Torah for its own sake [Lvov, Pažėraitė 2020: 187-188], to its adherents' apprehension of the ideas of global philosophy.

Conclusions

In conclusion, we might recognize that in the initial epoch philosophy in Lithuania did not differ from philosophical teaching in West European academic institutions. Discussed philosophers were as good as known thinkers of other Central and Eastern European countries, but neither of them wrote in Lithuanian. Considering this, we need to think over the more efficient ways to enrich the local tradition of philosophy. What is more important: either striving to original philosophical theories or seeking to get whole advantage of the already globally or at least regionally recognized works? Anyway, it is worth concentrate the efforts on the translations of the heritage of philosophy, which had been created in Lithuania and had proved its importance even outside the Lithuanian borders. This is particularly relevant if we think that understanding philosophical tradition means partaking in it.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Велланский, Д. М. (1834). Предуведомление от издателя. In Голуховский, И. *Философия, относящаяся к жизни целых народов и каждого человека* (pp. I-X). Санкт-Петербург: Типография Штаба отдельного корпуса внутренней стражи.
- Йосипенко, С., Хома, О. (2020). Локальні контексти глобальних філософій. *Sententiae*, 39(2), 6-7. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.006>
- Abichtas, J. H. (1978). Apie patyrimo ribas. *Problemos*, 22(2), 89-93. <https://doi.org/10.15388/Problemos.1978.22.6235>
- Gadamer, H.-G. (2006). *Truth and Method*. London, New York: Continuum.
- Gotuchowski, J. (1822). *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen*. Erlangen: J.J. Palm und E. Enke.
- Jurginis, J. (1965). *Renesansas ir humanizmas Lietuvoje*. Vilnius: Vaga.
- Kundrotas, V. (2020). *Humanizmas ir renesansas: Lietuvos ir Europos mokslinių ir kultūrinių santykių raida*. Vilnius: Baltijos kopija.

¹³ The historians point to the sad and nowadays hardly conceivable events when the Great Synagogue "was attacked and burned three times by the students of the Jesuit academy and their willing accomplices" [Roskies 2017].

¹⁴ Or Misnagdim – the name for Eastern European Jewish movement enhanced by Elijah of Vilna and opposed to Chasidism.

- Lukšaitė, I. (1994). XVI-XVII a. reformacijos Lietuvoje reikšmė: naujovių keliai. In I. Lukšaitė (Ed.), *Protestantizmas Lietuvoje: istorija ir dabartis* (pp. 7-17). Vilnius: Apyaušris.
- Lukšaitė, I. (2017). *Kai tikėjimas keitė pasaulį...: Reformacija Lietuvoje*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras.
- Lvov, A., & Pažėraitė, A. (2020). *Religinio žmogaus atsakomybė: Lietuvos žydų rabiniška mintis tarp racionalizmo ir chasidiško misticizmo*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Mikelaitytis, G. (Ed.). (1996). *Lietuvos filosofinė mintis: chrestomatija*. Vilnius: Aidai.
- Novotný, D. D. (2013). *Ens Rationis from Suarez to Caramuel: A Study in Scholasticism of the Baroque Era*. New York: Fordham University Press.
- Pažėraitė A. (2019). *Nesuk į kelią iš takelio: Lietuvos žydų religinės ir filosofinės minties paveldo trajektorijomis*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Plečkaitis, R. (Ed.). (1979). *Filosofija Vilniaus universitete 1579-1832*. Vilnius: Mintis.
- Plečkaitis, R. (Ed.). (1980). *Lietuvos filosofinės minties istorijos šaltiniai I tomas*. Vilnius: Vaga.
- Plečkaitis, R. (2004). *Lietuvos filosofijos istorija I tomas. Viduramžiai - Renesansas - Naujieji amžiai*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
- Putinaitė, N. (2004). *Paskutiniai proto revoliucija: Kanto praktinės filosofijos studija*. Vilnius: KFMI, Aidai.
- Roncaglia, G. (1995). *Smiglecius on entia rationis*. *Vivarium*, 33(1), 27-49. <https://doi.org/10.1163/1568534952579795>
- Roskies, D. G. (2017). *Įsimylėję litvakai*. <https://judaikostyrimucentras.com/2017/10/02/ismyleje-litvakai/>
- Tunaitis, S. (1974). Kantiškoji tradicija J. H. Abichto etikoje. *Problemos* 14, 19-24. <https://doi.org/10.15388/Problemos.1974.14.5553>
- Tunaitis, S. (1980). Abichtas Johanas Heinrichas. In Plečkaitis, R. (Ed.), *Lietuvos filosofinės minties istorijos šaltiniai I tomas* (pp. 19-33). Vilnius: Vaga.
- Tunaitis, S. (2008). Kantizmo sklaida. In D. Viliūnas (Ed.), *Apšvietos ir romantizmo kryžkelės. Filosofijos kryptys ir kontroversijos Lietuvoje XVIII a. pabaigoje - pirmojoje XIX a. pusėje* (pp. 35-63). Vilnius: KFMI.
- Vabalaitė, R. M. (2021). Filosofijos paskirties samprata Juozapo Goluchovskio traktatuose. *Logos*, 106, 21-25. <https://doi.org/10.24101/logos.2021.03>
- Valatka, V. (2009). The History of Logic in Lithuania: the Theory of Universals in the 16th Century. *Filosofija. Sociologija*, 20(3), 173-181. <http://mokslozurnalai.lmleidykla.lt/filosofijasociologija/2009/3/5636>
- Viliūnas, D. (2014). *Filosofija Vilniuje XIX amžiaus pirmoje pusėje*. Vilnius: LKTI leidykla.

Одержано 12.02.2021

REFERENCES

- Abichtas, J. H. (1978). Apie patyrimo ribas. *Problemos*, 22(2), 89-93. <https://doi.org/10.15388/Problemos.1978.22.6235>
- Gadamer, H.-G. (2006). *Truth and Method*. London, New York: Continuum.
- Gołuchowski, J. (1822). *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen*. Erlangen: J.J. Palm und E. Enke.
- Jurginis, J. (1965). *Renesansas ir humanizmas Lietuvoje*. Vilnius: Vaga.
- Kundrotas, V. (2020). *Humanizmas ir renesansas: Lietuvos ir Europos mokslinių ir kultūrinių santykių raida*. Vilnius: Baltijos kopija.
- Lukšaitė, I. (1994). XVI-XVII a. reformacijos Lietuvoje reikšmė: naujovių keliai. In I. Lukšaitė (Ed.), *Protestantizmas Lietuvoje: istorija ir dabartis* (pp. 7-17). Vilnius: Apyaušris.
- Lukšaitė, I. (2017). *Kai tikėjimas keitė pasaulį...: Reformacija Lietuvoje*. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos centras.
- Lvov, A., & Pažėraitė, A. (2020). *Religinio žmogaus atsakomybė: Lietuvos žydų rabiniška mintis tarp racionalizmo ir chasidiško misticizmo*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Mikelaitytis, G. (Ed.). (1996). *Lietuvos filosofinė mintis: chrestomatija*. Vilnius: Aidai.

- Novotný, D. D. (2013). *Ens Rationis from Suarez to Caramuel: A Study in Scholasticism of the Baroque Era*. New York: Fordham University Press.
- Pažeraitė A. (2019). *Nesuk į kelią iš takelio: Lietuvos žydų religinės ir filosofinės minties paveldo trajektorijomis*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Plečkaitis, R. (2004). *Lietuvos filosofijos istorija I tomas. Viduramžiai - Renesansas - Naujieji amžiai*. Vilnius: Kultūros, filosofijos ir meno institutas.
- Plečkaitis, R. (Ed.). (1979). *Filosofija Vilniaus universitete 1579-1832*. Vilnius: Mintis.
- Plečkaitis, R. (Ed.). (1980). *Lietuvos filosofinės minties istorijos šaltiniai I tomas*. Vilnius: Vaga.
- Putinaitė, N. (2004). *Paskutinioji proto revoliucija: Kanto praktinės filosofijos studija*. Vilnius: KFMI, Aidai.
- Roncaglia, G. (1995). *Smiglecius on entia rationis*. *Vivarium*, 33(1), 27-49. <https://doi.org/10.1163/1568534952579795>
- Roskies, D. G. (2017). *Įsimylėję litvakai*. <https://judaikostyrimucentras.com/2017/10/02/isimyleje-litvakai/>
- Tunaitis, S. (1974). Kantiškoji tradicija J. H. Abichto etikoje. *Problemos* 14, 19-24. <https://doi.org/10.15388/Problemos.1974.14.5553>
- Tunaitis, S. (1980). Abichtas Johanas Heinrichas. In Plečkaitis, R. (Ed.), *Lietuvos filosofinės minties istorijos šaltiniai I tomas* (pp. 19-33). Vilnius: Vaga.
- Tunaitis, S. (2008). Kantizmo sklaida. In D. Viliūnas (Ed.), *Apšvietos ir romantizmo kryžkelėse. Filosofijos kryptys ir kontroversijos Lietuvoje XVIII a. pabaigoje - pirmojoje XIX a. pusėje* (pp. 35-63). Vilnius: KFMI.
- Vabalaitė, R. M. (2021). Filosofijos paskirties samprata Juozapo Goluchovskio traktatuose. *Logos*, 106, 21-25. <https://doi.org/10.24101/logos.2021.03>
- Valatka, V. (2009). The History of Logic in Lithuania: the Theory of Universals in the 16th Century. *Filosofija. Sociologija*, 20(3), 173-181. <http://mokslozurnalai.lmaledykla.lt/filosofijos-sociologija/2009/3/5636>
- Viliūnas, D. (2014). *Filosofija Vilniuje XIX amžiaus pirmoje pusėje*. Vilnius: LKTI leidykla.
- Vellansky, D. M. (1834). Publisher's notice. [In Russian]. In I. Golukhovsky, *Philosophy relating to the life of entire nations and each person* (pp. i-x). [In Russian]. St. Petersburg: Printing house of Headquarters of the Separate corps of internal guard.
- Yosypenko, S., & Khoma, O. (2020). Local Contexts of Global Philosophies. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 39(2), 6-7. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.006>

Received 12.02.2021

Ruta Marija Vabalaite

Between Locality and Globality: The Problems of the History of Philosophy in Lithuania

The article deals with the problem of the local and global significance of Lithuanian philosophy. We discuss questions related to the meaning of the very concept of Lithuanian philosophy and evaluation of its scope. A controversy whether to cover all philosophical works written in the territories of historical Lithuania or to include only the works of ethnic Lithuanians (or at least the works written in Lithuanian) is talked over. The problem of the priorities in determining the relevant sources of the history of philosophy in Lithuania is described by pointing to the complexity of an assessment as the importance of the text for the development of Lithuanian self-awareness or its social significance scarcely coincide with its impact on global philosophy. The question of the priority of the texts written in the national language *versus* the translations of the main heritage of Western philosophy is addressed. We proceed further with a description

of the works and the authors related to Lithuania and at the same time relevant to the philosophy of Europe, or at least neighbouring countries. The characteristics of the creative opposition between Protestant and Counter-Reformation thinkers is given. Martinus Smiglecius book on Logics and the main figures in the reception of German classical philosophy are discussed. Finally, the philosophical aspects of Litvak Judaism and their research are referred to.

Рута Марія Вабалайте

Між локальністю і глобалністю: проблеми історії філософії в Литві

У статті розглядається проблема локального та глобального значення литовської філософії. Ми обговорюємо питання сенсу самого поняття литовської філософії та оцінки його об'єму. Розглядається суперечка щодо того, охоплює воно всі філософські твори, написані на територіях історичної Литви, чи включає лише твори етнічних литовців (або принаймні твори, написані литовською мовою). Проблема пріоритетів у визначенні джерел, релевантних щодо історії філософії в Литві, описується через наголошення на складності оцінки, адже важливість тексту для розвитку самосвідомості литовців або його соціальна значущість майже не збігаються з його впливом на глобальну філософію. Розв'язується питання пріоритетності текстів, написаних національною мовою, щодо перекладів основної спадщини західної філософії. По тому продовжується опис творів і авторів, що мають відношення до Литви та водночас стосуються європейської філософії чи принаймні філософії сусідніх країн. Наведено характеристики творчої опозиції між мислителями-протестантами та представниками Контрреформації. Обговорюється книга Мартіна Смігліція про логіку, а також основні постаті в рецепції німецької класичної філософії. Насамкінець, заторкнуто філософські аспекти литвакського юдаїзму та наявні дослідження зазначених аспектів.

Ruta Marija Vabalaite, Doctor of humanities in philosophy, assistant professor, Mykolas Romeris University (Vilnius, Lithuania).

Рута Марія Вабалайте, доктор філософських наук, доцент, Університет Миколи Ромеріса (Вільнюс, Литовська республіка).

e-mail: marijavabalaite@gmail.com

РЕЦЕНЗІЇ

Павло Бартусяк

СТОЇЦИЗМ ДЕЛЬОЗА.

Jonhson, R. J. (2020). *Deleuze, a Stoic*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Згідно з вульгаризованим уявленням, Дельоз є несистемним філософом, автором, який працював у стилі «подолання метафізики». Стереотипізація історико-філософських постатей є напрочуд поширеним феноменом. Фактично кожна історична філософська фігура просякнута стереотипами. Через це, будь-яке серйозне історико-філософське дослідження мусить вдаватися до процедури дестереотипізації. Цієї процедури не оминув і Райан Джонсон, автор рецензованої мною книги. Однак я розпочну не з розгляду дослідницьких підходів Джонсона, а з думок самого Дельоза, бо останніх іноді цілком достатньо для здійснення зазначеної процедури.

Французький дельозознавець Арно Вілані у 1999 році видав книгу «Оса й орхідея. Есе про Жюльє Дельоза» [Villani 1999]. У додатках до книги Вілані розмістив своє інтерв'ю з Дельозом, що відбулося в листопаді 1981 року. Воно називається «Відповіді на серію питань». Одне питання звучало так: «Чи є ви неметафізичним філософом?» [ibid.: 130]. Дельоз відповів: «Ні, я відчуваю себе чистим метафізиком» [ibid.]. Інтуїція не зрадила Вілані. На перший погляд, філософія Дельоза справді виглядає неметафізичною. Сам Дельоз це добре розумів. Гадаю, саме тому він використав фразу «я відчуваю себе», а не, скажімо, «я думаю» чи «я вважаю» тощо. Однак філософія Дельоза живиться передусім ідеями класичних метафізичних систем: Спінози, Ляйбніца, Бергсона. До цього ряду можна справедливо залічити стоїків. І не тільки через те, що їхні ідеї були реактивовані в багатьох творах Дельоза. Вагоме значення для французького філософа мав *modus vivendi* стоїків, те, що Жан-Люк Годар у своєму відомому фільмі називав *vivre sa vie* (жити своїм життям). Висвітлення цього аспекту є, мабуть, найголовнішим завданням, яке ставив перед собою Джонсон. Назва книги це підтверджує.

Інший французький дослідник Дельоза, Жан-Кле Мартен, у 1993 році опублікував книгу «Варіації. Філософія Жюльє Дельоза». На початку автор помістив «Лист-передмову Жюльє Дельоза» [Deleuze 1993], лист, який у червні 1990 року Дельоз надіслав Мартену. Цей лист Дельоз починає зі слів: «Я вірю у філософію як систему» [ibid.: 7]. І далі «Я відчуваю себе вельми класичним філософом» [ibid.].

© П. Бартусяк, 2021

На початку своєї монографії Джонсон реактивує цю Дельзову думку. Він пише, що стоїки, як і Дельоз, надавали великого значення характеристиці філософії як системи. У зв'язку з цим Джонсон цитує французького історика філософії Віктора Гольдшміта, який у творі «Стоїчна система та ідея часу» писав: «Стоїки були першими, хто використав слово σύστημα [systema] в об'єктивному сенсі слова система» [Goldschmidt 1969: 61]. Далі Джонсон наводить згадані нами вище слова Дельоза: «Я вірю у філософію як систему». На думку американського дослідника, оригінальний підхід стоїків до конструювання філософської системи був одним із найвизначальніших чинників, що сформував і живив Дельозів інтерес до цього напрямку [Johnson 2020: 33].

Важливо було розпочати з оприявлення цього, на перший погляд – невидимого, аспекту Дельозової філософії, бо інакше тези *Дельоз-стоїк*, відображені у назві монографії Джонсона, загрожує послаблення, і, зрештою, втрати внутрішнього зв'язку. Дельозові захоплення конструюванням філософських систем і практичне слідування стоїчним етичним принципам є тими кріпленнями, за допомоги яких Джонсон змонтував конструкцію *Дельоз-стоїк*.

Останнім часом у філософському світі інтенсифікується інтерес до стоїцизму, зокрема до його етичної складової. І варто наголосити, що серед відповідних матеріалів є чимало таких, що не належать до вузькоспеціалізованих історико-філософських розвідок. Наприклад, «Путівник до доброго життя: античне мистецтво стоїчної радості» [Irvine 2008], «Мистецтво жити: стоїки про природу і функцію філософії» [Sellars 2013], «Уроки стоїцизму. Чого античні філософи навчають нас про те, як жити» [Sellars 2019], «Як бути стоїком: антична філософія як засіб жити сучасним життям» [Pigliucci 2017], «Посібник для нових стоїків: Як бути успішним у світі, який не під вашим контролем – 52 щотижневих уроки» [Pigliucci, Lopez 2019] «Польовий путівник до щасливого життя: 53 короткі уроки для життя» [Pigliucci 2020] тощо. Цей перелік, звісна річ, міг би бути істотно довшим. Утім, загальна тенденція вже й так вельми очевидна. Це акцент на фразах «як жити» (how to live), «жити сучасним життям» (to live a modern life), «уроки для життя» (lessons for living), «добре життя» (the good life) тощо.

Зосередженість на проблемі *як проживати своє життя* була вагомою і для Дельоза. Цей аспект Дельозової творчості часто залишається в затінку його теоретичних концептуальних побудов. Одним із безперечних здобутків книги Джонсона є органічне поєднання того, що Бергсон називав *увагою до життя* (attention à la vie), тобто практичного сегмента філософії Дельоза, його історико-філософських реактивацій та самостійних теоретичних конструкцій. Залучення *елементу життя* є, без сумніву, кроком уперед порівняно з попереднім текстом Джонсона на цю тему: «На поверхні. Стик Дельоза і стоїцизму» [Johnson 2017]. Цей текст є одним із розділів книги «Сучасні стики з античною метафізикою», що вийшла друком за співредакторства Джонсона і Абрахама Джейкоба Грінстайна [Greenstine, Johnson 2017]. У зазначеному розділі Джонсон досліджує стоїчну онтологію нетілесного та її роль у конструюванні Дельозових філософем. Переважно саме в такому *теоретичному* ключі розгортаються розвідки й інших дослідників теми *Дельоз-стоїки*. Наприклад, стаття «Жиль Дельоз і стоїки» [Beaulieu 2005], книга «Першість подій: Дельозова логіка сенсу» (перший розділ «Стоїки – події та сенс») [Bowden 2011]. Це стосується навіть таких номінально *практичних* досліджень як «Етика події. Дельозів стоїцизм» [Sellars 2006] та «Дельоз і етика» [Jun, Smith 2011]. Книга Джонсона разюче вирізняється на цьому тлі.

У вступі до своєї книги Джонсон починає зі заклику до читачів увявити себе студентами філософської школи пізньої античності. У цій школі вивчають ранній стоїцизм і це є початком курсу. Перше, що пропонує вчитель, це ознайомитися з тим, що передусім самій філософській системі — зі способом життя (way of life) творців цієї системи. Далі Джонсон окреслює предмет свого дослідження: «У нашій книзі ми запропонуємо систематичний огляд давньогрецького й римського стоїцизму крізь призму його стиків з Жилем Дельозом й іншими французькими філософами ХХ-го століття, але почнемо ми зі *schema isagogicum* [вступна схема]», себто зі *способу життя* самого Дельоза [Johnson 2020: 1]. Цю *вступну схему* Джонсон запозичив у Дельозового студента Андре Бернольда¹. Останній за кілька місяців після смерті Дельоза написав його коротку біографію в доволі незвичний спосіб, *à la* біографії Діогена Лаертського: «Дельоз, філософ, син Діогена й Гіпатії, перебував у Ліоні. Про його життя нічого невідомо. Він дожив до глибокої старості, попри те, що дуже часто хворів. Це є ілюстрацією того, про що одного разу сказав він сам: існують такі життя, в яких труднощі межують із чимось незвичним. Він визначав як активну будь-яку силу, що цілковито вичерпує свою міць, це, за його словами, є протилежністю до закону. Ось так він жив, завжди йшов набагато далі, ніж гадав, що зміг би. Попри те, що він тлумачив Хрисіппа, зовсім не це принесло йому ім'я стоїк, це забезпечила його непохитність.» [Bernold 1995: 8].

На думку Джонсона, такий стиль біографічної оповіді сьогодні забуто. До цього я хотів би додати, що нині філософів доволі часто розглядають так, наче вони є носіями штучного інтелекту, що розв'язували проблеми за строго встановленим алгоритмом. Але вони є насамперед носіями живого інтелекту, якому, як і самому життю, притаманні спонтанність, непередбачуваність, помилки, поразки, трагедії тощо. Власне, цей *життєвий елемент* Джонсон намагається ін'єктувати історико-філософському образу Дельоза. Саме тому для Джонсона з усієї цитати Бернольда найвагомішою є теза «ім'я стоїк Дельозу забезпечила його непохитність». Звідси, пояснює Джонсон, назва книги «Дельоз стоїк».

Свою книгу Джонсон структурував за аналогією з яйцем². Вступ називається «Яйце» (Introduction: The Egg). Перша частина «Фізика», яка складається з трьох розділів: «Жовток А: стоїчна метафізика» (The Yolk A: Stoic Metaphysics); «Жовток Б: нетілесне» (The Yolk B: Incorporeals); «Жовток В: Простір» (The Yolk C: Space). Друга частина «Логіка» складається так само з трьох розділів: «Шкаралупа А: лекта́» (The Shell A: λεκτά); «Шкаралупа Б: парадокси» (The Shell B: Paradoxes); «Шкаралупа В: життєва логіка» (The Shell C: Living Logic). Третя частина «Етика» вже традиційно також складається з трьох розділів: «Білок А: час» (The Albumen A: Time), «Білок Б: дія» (The Albumen B: The Act), «Білок В: вічне повернення» (The Albumen C: Eternal Return). Висновок називається: «Розбивання яйця» (Conclusion: Cracking the Egg).

¹ Андре Бернольд (1958 р. н.) – французький письменник. Він був також студентом Жака Дериди й одним із найближчих друзів Самуеля Бекета.

² Більшість представників стоїцизму розділяли філософію на три складові: логіка, фізика, етика. Цю структуру вони порівнювали, наприклад, із садом, де логіка – це тин, який захищає сад, фізика – дерева в саду, а етика – плоди цих дерев. А також – із твариною: логіка – це кістки, фізика – душа, а етика – плоть; із містом: логіка – це мури, фізика – міська інфраструктура, етика – громадяни та закони. Але найвідомішим є порівняння з яйцем. Шкаралупа – це логіка, жовток – фізика, білок – етика.

Чому Джонсон обрав саме аналогію з яйцем? Бо метафора *яйця* відіграє суттєву роль практично в усіх значущих творах Дельоза. Наприклад, у «Різниці та повторенні» Дельоз пише: «увесь світ – яйце» [Deleuze 1968: 279], або «саме яйце є вже місцем перебування перших рухів» [ibid.: 322]. У цьому творі *яйце* для Дельоза є символом диференціації та інтенсивності. Важливу роль ця метафора відіграє в конструюванні концепту *тіло без органів* (corps sans organes). В «Анти-Едипі»: «тіло без органів – це яйце: через нього проходять осі та пороги, широти, довготи, геодезичні лінії, проходять *градієнти*, які маркують становлення і переходи, призначення того, хто там розвивається» [Deleuze, Guattari 1972: 26]. У шостому розділі «Тисячі плато» («Як зробитися тілом без органів?») Дельоз і Гватарі пишуть, що *тіло без органів* зроблене так, що там можуть бути заселеними тільки інтенсивності, лише вони там циркулюють. «... Інтенсивне яйце, яке визначається осями й векторами, градієнтами та порогами, динамічними тенденціями з мутацією енергії, кінематичними рухами з переміщенням груп...» [Deleuze, Guattari, 1980: 190].

У «Логіці сенсу» *яйце* фігурує у зв'язку з поясненням етичної складової стоїцизму. У двадцятій серії твору «Про моральну проблематику у стоїків» Дельоз пише: «У будь-якому разі розміщення моралі [у стоїків] є добре експонованим, між двома полюсами: поверхневою логічною шкаралупою і жовтою фізичною глибиною» (En tout cas la situation de la morale est bien exposée, entre les deux pôles de la coquille logique superficielle et du jaune physique profond) [Deleuze 1969: 167]. Етика-білок затиснена між зовнішньою міцною шкаралупою і внутрішнім в'язким жовтком. У природному звичному стані до неї неможливо дістатися ізольовано, як у природному звичному стані *яйця* неможливо дістатись ізольовано до білка. Якщо обережно відділити частину шкаралупи, то крізь прозорий білок ми побачимо жовток. Саме ілюстрацію цього Джонсон помістив на обкладинці своєї книги. Етика-білок ніби постійно вислизає. З іншого боку, ця ілюстрація вказує на ту міцну пов'язь, яка існує між складовими *яйця*, між частинами філософії стоїків – логікою, фізикою, етикою. У зв'язку з цим можна говорити про етику фізики, етику логіки, фізику етики, фізику логіки, логіку етики або логіку фізики.

Інша причина, через яку Джонсон поділив свою книгу на три частину, є те, що «Логіка сенсу» наповнена трійстими структурами. Це три виміри речення: денотація, маніфестація, сигніфікація; три стадії генези мовлення: первинний порядок (ordre primaire), вторинна організація (organisation secondaire), трійстий розподіл (ordonnance tertiaire); три фази динамічної генези: конекція, кон'юнкція, диз'юнкція; три види мовлення: реальне, ідеальне, езотеричне, тощо.

Перш ніж перейти до безпосереднього розгляду частин і розділів книги Джонсона, я хотів би особливо наголосити на тому місці, яке в ній посідає роз'яснення історико-філософського тла Дельозових реактивацій стоїцизму. Наприклад, автор пише, що Дельозів підхід до інтерпретації стоїцизму сформувався переважно під впливом французького історика філософії Еміля Брее (1876–1952). Він був важливим автором не тільки для Дельоза. Наприклад, він був керівником дисертації Мерло-Понті, а його «Історія німецької філософії» [Bréhier 1921] суттєво вплинула на творчість Жоржа Батая. Для Дельоза була значущою його дисертація 1907 року «Теорія нетілесного в античному стоїцизмі» [Bréhier 1928]. Джонсон постійно звертається до цієї книги. Іншим важливим автором для Дельоза в контексті його рецепції стоїцизму був уже згадуваний нами Віктор Гольдшміт (1914–1971), що захистив присвячену діалогам Платона дисертацію (1945) під керівництвом Брее. Він також написав важливі тексти про

Декарта, Русо, Епікура, Аристотеля тощо. У 1953 році він опублікував книгу «Стоїчна система й ідея часу», [Goldschmidt 1969], яка суттєво вплинула на формування концептуального апарату «Логіки сенсу». Особливо це стосується *хроносу* й *еону*, двох видів часу в стоїчній філософії.

Джонсон приділяє також чималу увагу розгляді французької рецепції стоїцизму, яка мала місце після Дельозової «Логіки сенсу». У першій частині «Фізика» Джонсон звертається до творчості Жака Бруншвіга (Jacques Brunschwig, 1929–2010), Гольдшмітового студента Для всіх розділів книги вагомими постатями є Фредерік Ільдефонс (Frédérique Ildefonse, 1964 р. н.), Жан-Батист Гуріна (Jean-Baptiste Gourinat, 1964 р. н.) і Тома Бенатуїль (Thomas Benatouil, 1972 р. н.). Джонсон сподівається, що його книга стане свого роду вступом до їхніх творів. На його думку, повне розкриття теми *Дельоз стоїк* передбачає вивчення того, що передувало Дельозовій рецепції, і того, що відбулося після неї.

Безпосередня експлікація теми *Дельоз стоїк* у Джонсона синхронно проходить через два етапи: 1) перспектива стоїчної філософії, до якої додається Дельозове прочитання; 2) гетеродоксальність Дельозового підходу стосовно інших інтерпретацій стоїцизму. Висвітленням однієї теми через дві паралельні перспективи Джонсон прагне зробити внесок у вивчення, на його думку, недослідженої й відносно ігнорованої традиції філософського матеріалізму (philosophical materialism). Джонсон також називає це *матеріально сфокусованою історією філософії* (materially focused history of philosophy). Цю тему він прагне вписати в контекст інших нещодавніх континентальних прочитань античної філософії, здійснених, наприклад, у його вже згадуваній книзі «Сучасні стики з античною метафізикою» [Greenstine, Johnson 2017], а також у «Стик Дельоза й Лукреція» [Johnson 2016]. Це стосується також трилогії Томаса Нейла про Лукреція (наразі вийшли два томи [Nail 2018; 2020]) й інших досліджень, опублікованих у видавництві Единбурзького університету (наприклад, «Спіноза як епікуреець» [Vardoulakis 2020]).

У цих монографіях, на думку Джонсона, запропоновано нові підходи до трактування античності. Ці підходи відрізняються від щонайменше трьох традиційних прочитань історії філософії. Перше полягає в проголошеному *поверненні до античності*: історія філософії трактується як поступовий занепад і, у підсумку, виникає необхідність *повернутися до джерел*. Друге прочитання надмірно наголошує на *історицизмі*. Думка того чи того філософа сильно прив'язується до історичного контексту, що породжує тенденцію нехтувати потенціалом текстів до генерування ідей за межами зазначеного контексту. Третє прочитання зводить ідеї філософів кожної нової епохи до ідей філософів попередніх часів. Через це залишається в затінку оригінальність нових авторів. Для Джонсона перший варіант, *повернення до джерел*, є занадто ностальгійним і месіанським. Другий, *історицизм*, надто статичним. Третій, *редукціонізм*, більше прояснює, ніж продукує нові концепти та шляхи життя.

На противагу цим підходам, Джонсонова *матеріально сфокусована історія філософії* спрямована на екстрагування концептуального динамізму, який був закладений в античних філософських «породах», однак довгий час залишався нерозвіданим. Для Джонсона Дельоз є «хіміком» чи «геологом», який розвідує «стоїчні родовища» й екстрагує з розвіданого концептуальну сировину.

Тепер час перейти до розгляду ключових моментів трьох частин і дев'яти розділів книги. Я робитиму акцент на концептуальній складовій, позаяк це один з лейтмотивів дослідницького підходу Джонсона.

Частина перша «Фізика».

Розділ перший «Жовток А: стоїчна метафізика»

Стоїчна фізика й метафізика запроваджують філософську *перверсію*, яка починається з конструювання концепту *щось*. У «Логіці сенсу» він фігурує як *aliquid*, латинський відповідник слова *щось*. У стоїцизмі *щось* є первинною онтологічною категорією. Далі Джонсон переходить до експлікації інших важливих стоїчних концептів *тілесне* й *нетілесне*. Тілесному притаманна *екзистенція*, а нетілесному – *субсистенція*. Ця експлікація здійснюється крізь призму Дельозового розрізнення між *інтенсивним* і *екстенсивним*. Екстенсивному притаманна *інтеграція*, інтенсивному – *диференціація*. У підсумку виникають *інтегрувальні екстенсивності* та *диференціювальні інтенсивності*. Ця пара структурує *поверхню* – ключовий концепт як для стоїків, так і для Дельоза. Фізика й метафізика *поверхні* започатковують нову філософську орієнтацію, протилежну досократичній *субверсії*, Платоновій *конверсії* й Аристотелевій *інверсії*. Цю нову орієнтацію Дельоз називає *перверсією*, яка є свого роду *екстраординарним мистецтвом поверхнь*. Це мистецтво не є пасивним спогляданням *поверхні*, воно передбачає *конструювання плану*. Такими планами рясніють чимало творів Дельоза. У «Тисячі плато» знаходимо *план консистенції*, *план організації*, *план естеріорності*, *план експресії*, *план неспівомого* тощо. У «Кіно І. Образ-рух» [Deleuze 1983], *план матерії*, *план руху-образу* тощо. У «Що таке філософія?» [Deleuze, Guattari 1991], *план іманенції*, *план композиції* тощо.

Уже в першому розділі чітко видно як працює дослідницький метод Джонсона. Автор не обмежується констатацією, що концепт *поверхні* Дельоз запозичив у стоїків. Автор детально показує, як він це зробив, які проміжні етапи пройшов процес концептуальної реактивації.

Розділ другий «Жовток Б: нетілесне»

Джонсон розпочинає з аналізу *тілесних причин* і *нетілесних ефектів*. Стоїчна теорія запропонувала вельми оригінальне тлумачення *причиновості*, яке суттєво відрізняється від платонівського й аристотелевського. Стагірит розрізняв чотири види причин. У стоїків лише одна – *щось робить, щось діє*. І вона завжди є активною. *Активні тілесні причини* продукують *ефекти*, що є *нетілесними*. Тіла спричинюють нетілесні ефекти. Яким чином? Ця «магія» неабияк приваблювала Дельоза. У «Логіці сенсу» *нетілесні ефекти* Дельоз метафорично трактує як *тіні*, що грають на *поверхні тіл*. Для прояснення цього «магічного» моменту, Джонсон звертається до події – «скальпель, що розрізає плоть» – приклад, за допомоги якого Секст Емпірик пояснював стоїчну теорію *нетілесного*. Скальпель і плоть належать до *тілесного*, але спричинений ефект – *бути розрізаним* належить уже до сфери *нетілесного*. Дельоз також використовує цей приклад, знайшовши його в Брее. Останній тлумачив його як *два плани буття*. Дельоз же пише, що *нетілесні ефекти* діють тільки на *поверхні*, наче туман у прерії. Коли скальпель розрізає, тілесного не більше, ця *подія* нічого не додає до природи плоті. *Нерозрізана плоть* не замінює *розрізану*. Це та сама плоть, однак з новим атрибутом – *бути розрізаним*. І це не нове буття, це нова *манера бути*.

З того, що є, вилучається щось, чого в цьому є не було. А втім, *вилучене* належить цьому є як атрибут, *подія*, що виникла на *його* *поверхні*. Це один зі способів продукування *нового*. Наприклад, нових концептів.

Розділ третій «Жовток В: Простір»

У цьому розділі Джонсон пропонує гетеродоксальну інтерпретацію *нетілесного*. Усі інтерпретатори стоїцизму (від античності до сьогодення, наголошує автор) сходяться на існуванні чотирьох типів *нетілесного*: порожнечі, місця, *лекта́* і часу. На думку ж Джонсона, існують три види *нетілесного*: простір, *лекта́* і час. Порожнеча і місце є *складками*, що їх містить в собі простір (*void and place are folded into space*) [Johnson 2020: 79]). Одним з аргументів на користь цієї інтерпретації є те, що світ, згідно зі стоїками, цілковито заповнений, без прогалин, він – *ущільнене яйце* (*a stuffed egg*).

Джонсон також зазначає, що запропонована ним гетеродоксальність є почасти інспірованою Дельозом. Особливо його захопленням стоїчним мистецтвом конструювання поверхонь. Порожнеча й місце не є двома різними видами *нетілесного*, вони – дві сторони одного концепту: простору, дві сторони однієї *поверхні*.

Частина друга «Логіка».

Розділ перший «Шкаралупа А: *лекта́*»

У другій частині Джонсон переходить від *жовтка* до *шкаралупи*, від фізики до логіки. У *шкаралупі* зонайперше знаходимо одну дивовижну річ – *лекта́*. Це давньогрецьке слово таке ж багатозначне як і, наприклад, *λόγος*. Яким би вдалим не був переклад цих слів, усієї повноти вкладеного у них змісту йому не вичерпати. Заведено залишати ці терміни в оригінальному вигляді. Французькою це слово переважно передають через відповідник *l'exprimable*, *виражальне* (фігурує, наприклад, у Брее, Гольдшміта, Бенатуїля) або через *dits*, *сказане* (Льдефонс). Англійською *expressible* і *said (expressed)* відповідно. Джонсон віддає перевагу іншому відповіднику – Дельозовому *sens*.

Цей Дельозів концепт щільно пов'язаний з іншим його концептом – *подією* (*événement*). *Бути розрізаним* є подією, коли її промовляють – це вже *сєнс*. На думку Дельоза, стоїки відкрили *сєнс* разом із *подією*. Сєнс є нетілесною, комплексною, нередуковною сутністю, він виникає на поверхні речей. Дельоз ще називає сєнс *чистою подією*. *Висловлене* про подію говорить про *нетілесне*. Дельоз бачить у винайденні *лекта́* можливість уникнути частки *є* (третя особа однини). Як пише Брее, стоїки заміняють речення *дерево є зеленим* (*l'arbre est vert*) реченням *дерево зеленіє* (*l'arbre verdoie*) [Bréhier 1928: 20]. Цей приклад часто використовує Дельоз у «Логіці сєнсу». Предикат *est vert* стає атрибутом *verdoie*, який говорить не про об'єкт, а про подію. Цей аспект є вельми важливим для Дельоза, особливо в «Анти-Едипі» й «Тисячі плато».

Розділ другий «Шкаралупа Б: парадокси»

Стоїчна логіка залишалася в затінку Аристотелевої понад дві тисячі років. Згідно з американським філософом Бенсоном Мейтсом, її вивів з тіні польський логік Ян Лукасевич. У 1927 році останній зазначив, що стоїки розвинули альтернативну логіку [Mates 1961: 2]. Однак огляд Мейтсом цієї теми у творі «Стоїчна логіка» [ibid.] є, на думку Джонсона, напрочуд формальним. Найцікавішій частині стоїчної логіки – парадоксам – Мейтс присвятив лише дві сторінки. Ідеться насправді про формальну реактуалізацію. Першим, хто її повноцінно не тільки реактуалізував, але й реактивував, був Дельоз. У стоїчній логіці його увагу насамперед привертала парадокси. Вони стали головним «будівельним матеріалом» «Логіки сєнсу». Книга складається з 34-х серій – серій парадоксів. У першій серії Дельоз пише: «Парадокс є насамперед тим, що руйнує добрий глузд [bon sens] як єдиний глузд [sens unique], а вже потім

тим, що руйнує загальнопоширений глудз [sens commun] як установлення фіксованих ідентичностей» [Deleuze 1969: 12]. Це один із прикладів, як зазначає Джонсон, стоїчної *перверсії*. Парадокси *перверсують* добрий і загальнопоширений глудз. Цей процес генерує думку.

Джонсон особливо наголошує на практичному аспекті парадоксів. Стоїчне мистецтво парадоксів учить, як жити *між*, на межі між землею і морем, фатумом і свободою, сенсом і нонсенсом. Парадокси призвичаюють до життя в *непевності*, забезпечують *певність* серед *непевності*. Стоїчна логіка стосується самого життя. Щоби збагнути цю логіку, не достатньо її вивчити, потрібно нею жити, потрібно *стати* *стойком*. Цьому аспектові Дельоз присвятив двадцять другу серію «Порцеляна і вулкан». Цю серію Джонсон детально проаналізує в останньому розділі своєї книги.

Розділ третій «Шкаралупа В: життєва логіка»

У цьому розділі Джонсон деталізує й розвиває ідеї попереднього. Дослідник запропонував вельми оригінальний синтез стоїцизму і Дельоза. Полягає він у формулі: *конструювання концептів для життя* (constructing concepts for living). Джонсон дає навіть дефініцію Дельозового стоїцизму: *створювати концепти для життя* (creating concepts for living). За Джонсоном цей процес проходить три фази: 1) *концепти структурують наше життя і думки*; 2) *концепти є тілами*. Концепти є частиною нашої тілесної композиції. Якщо філософія є практикою творення концептів для життя, то вона здійснює пряму інтервенцію в матерію. Творення концептів породжує *нетілесні трансформації* на поверхні світу. Творити концепти не означає відтворювати стан речей, цей процес радше провокує інтервенцію у світ. Концепти нічого не говорять про *тіла*, вони самі є *тілами*. Вони повинні говорити про *події*; 3) концепти повинні створюватись тільки тоді, коли у цьому є потреба.

Значення цих трьох фаз слід прояснити. Для цього звернемося до другого головного персонажу (перший – *стойки*) «Логіки сенсу – до Аліси з книг Льюїса Керола. Аліса то *збільшується*, то *зменшується*. Це є *подіями*. Коли хтось каже *це Аліса*, то, за Дельозом, це речення позбавлене сенсу. Але якщо сказати *Аліса збільшується*, тоді таке речення набуває сенсу. І це може бути підставою для створення концепту. Наприклад, *становлення*. Цей концепт говорить насамперед про те, що з Алісою відбувається, про події, що трапляються на її *поверхні*. Це третя фаза. Концепт *становлення* нічого не говорить про *тілесне* – Алісу, він говорить про *нетілесне* – подію *збільшення*. Концепт *становлення* цю подію карбує, здійснює таким чином інтервенцію у світ. Так він перетворюється на *тілесне* у світі, стає реальним фактом цього світу. Це друга фаза. Концепт *становлення* може спонукати когось наситити своє життя *подіями, сенсами*. Це перша фаза.

Частина третя «Етика»

Розділ перший «Блок А: час»

У цьому розділі Джонсон описує два види часу: *хронос* і *еон*. Як було вище зазначено, це розділення Дельоз запозичив з книги Гольдшміта «Стоїчна система й ідея часу». *Хронос* стосується моменту *тепер*, він говорить про те, що відбувається *тут і зараз*, є неподільним. *Еон* – час, який стосується тільки минулого й майбутнього.

Дельоз пише, що в *стойків* два види часу необхідно співіснують і водночас взаємно виключаються. Це Джонсон формулює так: вони конвергують у своїй дивергенції та дивергують у своїй конвергенції.

Хронос не віддільний від тіл, які його заповнюють як причини й матерії. Еон заселений ефектами, які, утім, його не заповнюють. Хронос виражає дію тіл і утворення тілесних якостей. Еон – це місце нетілесних подій й атрибутів.

Як Джонсон це прив'язує до етики? Без людей існував би один хронос. Вічне тепер. Ми припиняємо це *тепер* через наші дії. Дія є етичною формою події. У світі без людей існував би тільки постійний потік *подій*. Дія завжди або вже була, або ще буде.

Розділ другий «Блок Б: дія»

У цьому розділі Джонсон зв'язує подію з дією. Він визначає дію як актуалізацію нетілесної події у сфері тілесного. Діяти означає залучати тілесне до події. Дія не зводиться до того стану речей, в якому вона актуалізується. Ключова ідея цього розділу: дія ніколи не є (*the act never is*). Дія *отілеснює* нетілесні ефекти (*it corporealises incorporeal effects*).

Розділ третій. «Блок В: вічне повернення».

Тему *вічного повернення*, тему третьої частини й узагалі тему всієї книги я зрозумію через здійснений Джонсоном у цьому останньому розділі аналіз двадцять другої серії «Логіки сенсу» («Порцеляна й вулкан»). Ця серія присвячена розборі есею американського письменника Френсіса Скота Фітцджеральда «Крах» [Fitzgerald 1945]. У цьому невеликому тексті письменник описує причини свого творчого та життєвого краху. Він висновує: що б він не робив, він робив це вже багато разів раніше. Для Фітцджеральда майбутнє є таким, ніби його детермінує минуле.

Есей починається зі слів «Звичайно, усе життя є процесом руйнації» (*Of course all life is a process of breaking down*) [ibid.: 69]. З цієї цитати починається серія «Порцеляна й вулкан». Дельоза особливо цікавить слово *звичайно*. На його думку, вся творчість Фітцджеральда обертається навколо цього *звичайно*. Значення цього слова детально розбирає Джонсон. Він починає з етимології. *Of course* є скороченням від *of the ordinary course* (згідно зі звичним плином). *Of course* – утвердження *курсу* (плину) *космосу* (*the affirmation of the course of the cosmos*), або того, що стоїки називали *фатумом*.

Фітцджеральд був вельми успішним письменником, він мав усе й навіть більше. Але згодом щось пішло не так. Його алкоголізм посилювався, здатність писати згасала. Життя прямувало до *краху*. До тілесного краху. Цьому *отілесненню* передували *нетілесні* події, що відбувалися з ним протягом життя. Й одного разу Фітцджеральд зрозумів, ці *минулі* нетілесні події детермінують його *тепер*. Його *тепер* здійснило інтервенцію у світ. Стало *тілесним* фактом *космосу*. Крах перестав належати тільки йому, він став *світовим*. *Руйнація*, наприклад, породи у Великому каньйоні й *руйнація* життя є одним і тим самим процесом. Він відбуватиметься постійно. *Вічне повернення* його всякчас актуалізує. Для Фітцджеральда, як і для Дельоза, пише Джонсон, важливим було те, як змиритися з *постійністю цієї актуалізації*, але при цьому не втратити здатність *діяти*.

Курс (плин) життя не чекає на мене, на те, щоб я щось вирішив, він продовжується *ad infinitum*. Однак *зараз, тепер* є часом, тією миттю, коли я можу почати діяти, навіть якщо ця мить була доступна нескінченну кількість разів до того. Це Фітцджеральд називав *стоїцизмом, що сміється* [ibid.: 84].

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ / REFERENCES

- Beaulieu, A. (2005). Gilles Deleuze et les Stoïciens. In A. Beaulieu, & M. Antonioli (Eds.), *Gilles Deleuze: Héritage Philosophique*. (pp. 45-72). Paris: PUF.
- Bernold, A. (1995). Suidas. *Philosophie*, (47), 8-9.
- Bowden, S. (2011). *The Priority of Events: Deleuze's Logic of Sense*. Edinburgh. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748643592.001.0001>
- Bréhier, E. (1921). *Histoire de la Philosophie Allemande*. Paris: Payot.
- Bréhier, E. (1928). *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Vrin.
- Deleuze, G. (1968). *Différence et Répétition*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1983). *Cinéma I: L'image-mouvement*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G. (1993). Lettres-Préface. In J.-C. Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze* (pp. 7-9). Paris: Payot.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1972). *Capitalisme et schizophrénie 1: L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1980). *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateau*. Paris: Minuit.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.
- Fitzgerald, F. S. (1945). *The Crack-Up*. New York: New Directions.
- Goldschmidt, V. (1969). *Le Système stoïcien et l'idée de temps*. Paris: Vrin.
- Greenstine, A. J., & Johnson, R. (Eds.). (2017). *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics*. Edinburgh. Edinburgh University Press. https://doi.org/10.26530/OAPEN_628139
- Irvine, W. (2008). *A Guide to the Good Life: The Ancient Art of Stoic Joy*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474416535.001.0001>
- Johnson, R. (2016). *The Deleuze-Lucretius Encounter*. Edinburgh. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474416535.001.0001>
- Johnson, R. (2017). On the Surface: The Deleuze-Stoicism Encounter. In A. J. Greenstine, & R. Johnson (Eds.), *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics* (pp. 270-288). Edinburgh. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474412094.003.0015>
- Jun, N., & Smith, D. W. (Eds.). (2011). *Deleuze and Ethics*. Edinburgh. Edinburgh University Press. <https://doi.org/10.3366/edinburgh/9780748641178.001.0001>
- Mates, B. (1961). *Stoic Logic*. Berkeley: University of California Press.
- Nail, T. (2018). *Lucretius I: An Ontology of Motion*. Edinburgh. Edinburgh University Press.
- Nail, T. (2020). *Lucretius II: An Ethics of Motion*. Edinburgh. Edinburgh University Press.
- Pigliucci, M. (2017). *How to Be a Stoic: Using Ancient Philosophy to Live a Modern Life*. New York: Basic Books.
- Pigliucci, M. (2020). *A Field Guide to a Happy Life: 53 Brief Lessons for Living*. New York: Basic Books.
- Pigliucci, M., & Lopez, G. (2019). *A Handbook for New Stoics: How to Thrive in a World Out of Your Control. 52 Week-by-Week Lessons*. New York: The Experiment Publishing.
- Sellars, J. (2006). An Ethics of the Event. *Angelaki, Journal of the Theoretical Humanities*, 11(3), 157-171. <https://doi.org/10.1080/09697250601048622>
- Sellars, J. (2013). *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. Edinburgh: A & C Black.
- Sellars, J. (2019). *Lessons in Stoicism: What Ancient Philosophers Teach us About How to Live*. London: Penguin Books.
- Vardoulakis, D. (2020). *Spinoza, the Epicurean: Authority and Utility in Materialism*. Edinburgh. Edinburgh University Press.
- Villani, A. (1999). *La guêpe et l'orchidée essai sur Gilles Deleuze*. Paris: Belin.

Одержано / Received 3.02.2021

Pavlo Bartusiak

Deleuze's Stoicism. Jonhson, R. J. (2020). *Deleuze, a Stoic*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Review of the book Jonhson, R. J. (2020). *Deleuze, a Stoic*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Павло Бартусяк

Стоїцизм Дельоза. Jonhson, R. J. (2020). *Deleuze, a Stoic*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Огляд монографії Jonhson, R. J. (2020). *Deleuze, a Stoic*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Pavlo Bartusiak, PhD, senior lecturer at the Lviv National Stepan Gzhytsky University of Veterinary Medicine and Biotechnology.

Павло Бартусяк, к. філос. н., старший викладач Львівського національного університету ветеринарної медицини та біотехнологій ім. С. Гжицького.

e-mail: bartusyak@gmail.com

Юрій Завгородній

КЛАСИЧНА ІНДІЙСЬКА ФІЛОСОФІЯ В ОКСФОРДСЬКІЙ СЕРІЇ «ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ БЕЗ ЖОДНИХ ПРОГАЛИН».

Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). *Classical Indian Philosophy: a History of Philosophy Without any Gaps*. Oxford: Oxford University Press. Volume 5.¹

Нариси історії індійської філософії пишуться і видаються в різних країнах світу кілька останніх століть. За цей час стало очевидно, що підготувати всеосяжну, збалансовану і вичерпну історію індійської філософії (чи індійських філософій)² фактично не під силу жодному автору чи навіть окремому авторському колективу. Тому, на нашу думку, оглядові власне рецензованої книги мають передувати деякі зауваження.

Зокрема, багатотомове енциклопедичне видання «Енциклопедія індійських філософій» (далі – ЕІФ) – найяскравіше і найпереконливіше підтвердження висловленої тези. Цей унікальний проект у 1970-х роках започаткував відомий американський індолог й історик індійської філософії Карл Потер (1927 р. н.). ЕІФ покликана створити панорамне уявлення про історію індійської філософії, а точніше, конкретних її даршан (шкіл або течій, піднапрямів) від часу їхнього виникнення до наших днів. Станом на 2019 рік у серії ЕІФ вийшло двадцять п'ять фундаментальних томів, але проект ще не завершений [Potter 2019]. Хоча Потер залишається незмінним головним редактором видання, редакторами окремих томів стають ті чи інші фахівці з індійської філософії. І вже редакторський колектив конкретного тому залучає або дослідників окремої школи, напряму, проблематики чи періоду індійської філософії, або їхні праці. У результаті, долученими до видання виявились десятки й десятків відомих фахівців. Томи, з якими ми мали можливість ознайомитись, розпочинаються з передмови й розлогої вступної статті, підготовленої редактором окремого тому або головним редактором ЕІФ, або ними спільно. Основну частину кожного енциклопедичного тому становить публікація переважно фрагментів раніше перекладених і виданих праць відо-

© Ю. Завгородній, 2021

¹ Висловлюю щире вдячність за дружню допомогу під час роботи над текстом Олені Луцишиній (Лодзь-Варшава), Сергію Пахомову (Санкт-Петербург), Олені Огневій (Луцьк-Київ), Анастасії Стрелковій (Київ).

² Під індійською філософією ми розуміємо ті філософські традиції (школи), які виникли на території Індії, тобто індуїстську, буддистську, джайнську та сикхську, і вважаються дгармічними.

мих індійських філософів конкретно взятої даршани. Завершується книга прикінцевими примітками й термінологічним покажчиком. Згодом додалася бібліографія. Зрештою, видавцям ЕІФ вдалося зібрати понад тисячу текстів³ і сотні імен індійських філософів від часів виникнення індійської філософії до XX століття включно. Малоймовірно, щоб окремі дослідник міг опанувати за життя всі видані тексти індійської філософії в повному обсязі. Ба навіть прочитати всі вже видані двадцять п'ять енциклопедичних томів – завдання теж не з простих. Тобто текстологічна масштабність індійської філософії, яка наочно постала завдяки ЕІФ, засвідчує, що спроба підготувати всеосяжний, збалансований і вичерпний виклад індійської філософії неминуче призводить того, хто її здійснює, до редукції того чи іншого ступеня. Це, так би мовити, очевидний бік справи. Але є й інший, не такий очевидний.

Зокрема, у перших томах ЕІФ можна зустріти вкрай вважливу й рідкісну таблицю, яка істотно розширює як теперішні уявлення про масштабність індійської філософії, так і наявний рівень її вивчення. Вона називається «Узагальнена таблиця даних про філософів та їхні праці» й містить таку інформацію: 1) імена представників конкретної даршани, починаючи від часів її виникнення, 2) роки їхнього життя, 3) місце народження, а також 4) назви їхніх творів. При цьому всі відомі твори поділяються на а) перекладені з мови оригіналу, насамперед санскриту, і видані; б) не перекладені, але опубліковані та в) манускрипти. У тих випадках, коли тексти невідомі або втрачені, ставиться знак запитання.

Якщо переглянути таблицю Потера для другого тому, присвяченого розвитку двох близьких даршан – ньяї і вайшешики – за період від їхнього виникнення до часів Гангеші (XIV ст.), то виявиться, що перекладені твори становлять ледве десяту частину. Тобто видані, але не перекладені твори і манускрипти в даному випадку становлять переважну більшість філософської текстуальної спадщини. Подібна ситуація має місце у вивченні більшості індійських філософських шкіл. Якщо опанування усього наявного масиву текстів трьох вищезгаданих опцій (а, б, в) у межах однієї даршани ще може бути під силу окремо узятому досліднику, то стосовно текстів хоча б шести найвідоміших астика даршан це вже неможливо.

Власне, це не зовсім очевидний бік текстуального масиву індійської філософії. Але він має продовження. Наприклад, достатня кількість текстів індійської філософії вважається втраченою або такою, яка, імовірно, існувала (див. вищезгадану таблицю). Періодично ученим вдається знайти раніше невідомі манускрипти, які істотно впливають на існуюче уявлення про індійську філософію (наприклад, санскритський оригінал «Абгідгармакоші-бгаш'ї» було знайдено Р. Санкритьяною в 1935 році й видано П. Прадганом у 1967 році, а «Юктидипіку», найважливіший коментар на «Санх'я-карики», було вперше знайдено П. Чакраварті у 1930-х роках і видано у 1938 році). Водночас індійській традиційній текстології властиве чудесне об'явлення нових, раніше неведомих або втрачених текстів (наприклад, об'явлення «Йогагадья» Шрі Натхамуні Шрі Кришнамачар'ї на початку XX століття), що також не може не впливати і не змінювати уявлення про індійську думку.

Якщо підсумувати викладені нами обставини, то виявиться, що дослідник індійської філософії (і навіть більшість дослідницьких колективів, якщо не всі) має справу з

³ Свого часу написаних на санскриті, палі, пракритах. Ми не помітили в цьому виданні згадок про тексти, написані іншими індійськими мовами.

істотно обмеженим корпусом індійських філософських текстів. Тому до максимальних узагальнень як автору, так і читачу необхідно підходити обережно, надто коли ці узагальнення стосуються підручників, посібників, енциклопедичних і оглядових видань. Тобто видання з назвою «Індійська філософія» або «Історія індійської філософії» – це завжди вимушений компроміс автора або авторського колективу, досяжний за рахунок істотного звуження залученого корпусу текстів, обраних даршан і встановлених хронологічних меж. Якщо книга з такою назвою не містить необхідної підназви або пояснення в передмові, то це приклад невідрефлексованого професійного консенсусу, який ще досі трапляється, але якого бажано позбутися.

Кілька слів про авторів. Спираючись на вищевикладені засади, звернемося до рецензованої нами книги. Почнемо з імен її авторів і назви. Спочатку кілька слів про авторів книги, які є відомими і плідними сучасними істориками філософії.

Американський вчений Пітер Адамсон (р. н. 1972) володіє не тільки сучасними європейськими і класичними мовами, а й кількома східними⁴. Він обіймає посаду професора у двох університетах: Людвіга Максиміліана в Мюнхені й у Лондонському Кінгс коледжі, спеціалізується на античній і середньовічній філософії. П. Адамсон добре відомий не тільки своїми статтями (наприклад, [Adamson 2018]), монографіями (наприклад, [Adamson 2007]), що вийшла друком в серії *Great Medieval Thinkers*) і книгами, де він постає як упорядник (наприклад, [Adamson, Taylor: 2004]), а й подкастом «Історія філософії без жодних прогалин» (започаткований у 2010 році). Наукова діяльність П. Адамсона була відзначена престижними і вагомими преміями. Наприклад, у 2010 році він отримав премію Філіпа Левергульма (*The Philip Leverhulme Prize*) у сумі близько 250 тисяч фунтів стерлінгів. За кілька років вищезгадана аудіопрोगрама набула величезної популярності: її було завантажено понад 4 млн разів. Власне, успіх подкасту «Історія філософії без жодних прогалин» спонукав Пітера Адамсона започаткувати однойменну книжкову серію. І вже у 2014 році вийшов її перший том під назвою «Класична філософія». За ним послідували «Філософія в елліністичному й римському світах» (т. 2, 2015), «Філософія в арабському світі» (т. 3, 2016) і «Середньовічна філософія» (т. 4, 2019). Усі чотири томи були написані самим П. Адамсоном і вийшли в престижному видавництві *Oxford University Press*. П'ятий том серії був створений П. Адамсоном і Джонардоном Ганері у співавторстві.

Професор університету Торонто Дж. Ганері спеціалізується на дослідженні філософії свідомості в Південно-азійській і буддистській філософській традиції. Як і П. Адамсон, він пише статті (наприклад, [Ganeri 2013]), видає монографії (наприклад, [Ganeri 2001]) і здійснює загальне редагування поважних видань (наприклад, [Ganeri 2017]). Ганері входить до редколегій таких відомих наукових журналів, як «*British Journal for the History of Philosophy*», «*Philosophy East and West*». У 2015 році його було обрано членом Британської академії, Національної академії гуманітарних і соціальних наук Сполученого королівства. Перед тим, як видати спільну з П. Адамсоном книгу, Ганері співпрацював із подкастом «Історія філософії без жодних прогалин», готуючи епізоди, присвячені історії індійської філософії.

На перший погляд виглядає дивним той факт, що одним із двох авторів «Класичної індійської філософії: історії філософії без жодних прогалин» є Пітер Адамсон зі своєю професійною спеціалізацією. У передмові внески співавторів не пояснюються. У са-

⁴ Біографічні дані про авторів узяті з відкритих ресурсів в інтернеті.

мій книзі матеріал індійської філософії розглядається в контексті, ширшому за винятково індійський. Це відбувається завдяки встановленню паралелей з європейською історико-філософською думкою. Дана особливість – майже наскрізна в книзі. У таких випадках доволі часто зустрічаються посилання на праці П. Адамсона [див., р. 72, 91, 123 та інші]⁵. Можна припустити, що саме він і був тим, хто переважно наповнював книгу історико-філософською компаративістикою. Інші очевидні приклади внеску Адамсона нам не вдалося помітити. Не виключено, що левову частку тексту «Класичної індійської філософії» написав Дж. Ганері.

Назва книги. На перший погляд назва книги може видатися стандартною, тобто такою, яка не викликає питань. Але чи так це? Тут варто зупинитись і звернутися до назв відомих видань, присвячених викладу історії індійської філософії. Виявляється, починаючи від витоків академічного вивчення індійської філософії, тривалий час не було жодної присвяченої їй книги, у назві якої словосполучення «індійська філософія» містило б уточнення «класична». Ця тенденція зберігається й сьогодні⁶, хоча в останні десятиліття вже можна знайти нариси з «Класичної індійської філософії»⁷. Можливо, назва видання «Класична індійська філософія» П. Адамсона і Дж. Ганері⁸ саме й відображає певні тенденції у світовій історико-філософській індології останніх десятиліть. На жаль, нам не відомі спеціальні наукові семінари або конференції, як і окремі історико-філософські публікації, присвячені феноменові саме класичної індійської філософії, її специфікації. Не пояснюють окремо своє розуміння класичної індійської філософії й Автори. Тому нам при розгляді цієї книги залишається припустити: те, що уявлення про класичну індійську філософію встигло сформуватися, уже не є предметом дискусій і стало загальним місцем для фахівців. Тоді зробимо наступний крок і від назви книги перейдемо до її змісту.

Передмова і допоміжні розділи. Книгу відкривають стислі й необхідні нотатки, що пояснюють прийняту в академічному світі вимову літер санскритської абетки. У першому ж реченні зазначається [р. ix], що в цьому питанні автори слідує за відомим сучасним санскритологом Майклом Коулсоном і спираються на його працю [Coulson 1976].

Наступна «Передмова», хоча і містить неповні три сторінки, досить змістовна і багато що прояснює в авторському задумі всієї книги. Розглянемо її уважніше. Насамперед Автори пояснюють вихід як окремого тому «Класичної індійської філософії», так і наскрізної назви для даної серії: «a History of Philosophy Without any Gaps». Виявляється, із самого початку книжкова версія популярної аудіопрограми замислювалась такою, що складалася б із чотирьох томів. Але під впливом слухачької (і читацької?) аудиторії постало цілком риторичне питання: «Хіба може “Історія філософії без

⁵ Тут і далі посилання на рецензовану книгу подаються у спрощеному вигляді: у квадратних дужках наводиться лише номер сторінки після скорочення р., без зазначення прізвищ авторів і року видання.

⁶ Див.: [Colebrooke 1837; Müller 1899; Chatterjee, Datta 1948; Dasgupta 1991; Frauwallner 1997; Gupta 2012; Hiriyanna 1994; Radhakrishnan 1948; Sharma 2009; Warder 1998]. У докладній статті «Про періодизацію та історіографію індійської філософії» Е. Франко наводяться інші варіанти такої періодизації. Серед не згаданих нами, зокрема, у періодизаціях П. Дойсена, В. Рубена, М. Біардо, Дж. Плото, Х. Уї, К. Наяшими та інших. У М. Тачикави також не згадується період класичної індійської філософії [Franco 2013].

⁷ Див.: [Mohanty 2000; Sarma 2011]. Звісно, ми не претендуємо на вичерпну вибірку, але сподіваємось, що нам вдалося, усе ж, відобразити наявні тенденції (щонайменше, в англomовному сегменті).

⁸ Надалі – Автори.

жодних прогалин” відбутися, не охопивши, скажімо, індійську або китайську філософію?» [р. xi]. Тож було прийнято рішення розширити серію, охопивши максимально повно світову (глобальну) історію філософських учень: «Нині метою є охопити філософію всіх історичних періодів і всіх культур» [р. xi]. Таким чином, назва серії вже спрямовує увагу читача не тільки на вичерпний виклад того матеріалу, якому присвячений окремий том, а й на повне охоплення всесвітньої історії філософії в часі і просторі.

У цьому зв'язку, важливою є авторська самокритична рефлексія, що вказує на усвідомлення складнощів, з якими доведеться зустрітись, втілюючи такий масштабний задум: «Це амбіція, яка, очевидно, ніколи не буде повністю здійснена» [р. ix]. Передбачається, що полегшити реалізацію проекту покликане залучення фахівців з різних філософських традицій. Власне, п'ятий том є першою такою спробою, що поєднує істотне географічне й тематичне розширення з появою співавтора. Можна припустити, що й у наступних томах П. Адамсон залишатиметься незмінним автором. Зокрема, це стосується того тому, який буде присвячено африканським *усним традиціям* (!) [р. 349]. Поява книги такого роду в історико-філософській серії – це досить рідкісна подія для сучасного інтелектуального життя, і вона додатково підкреслює амбітність задумів її засновника. При цьому, у передмові робиться слушна методологічна заувага, в якій наголошується на тому, що не скрізь і не завжди в глобальній історії філософії саме явище філософії позначається знайомим нам давньогрецьким словом, а з наявних текстів можна легко виокремити філософські. Як приклад, згадуються не тільки усні африканські традиції, а й вірування американських індіанців і фольклорні джерела, які виявляються вкрай важливими і змістовними, хоч і незвичними для історика філософії [р. xi]. Ми солідаризуємось із вищезгаданою інтенцією авторів, спрямованою на принципово якісне й виправдане розширення історико-філософської джерельної бази, зокрема, за рахунок залучення фольклорних текстів. Свого часу про непересічне значення фольклору писав видатний дослідник індійської традиційної думки Ананда Кумарасвами (1877–1947), вважаючи, що «фольклорні ідеї є формою, в якій метафізична доктрина отримується і передається народами» [Coomaraswamy 2004: 237].

Наголошуючи на філософському різноманітті й багатстві досягнень давньої Індії в різних галузях філософського знання, Автори звертають увагу як на спорідненість індійського філософського життя з тогочасним європейським (античним), так і на відмінності між ними. Якщо перша обставина виявляє універсальні засади, властиві філософським запитам незалежно від їхньої географічної локалізації, то друга демонструє можливі регіональні інваріанти відповідей на ці запити.

Окремо співавтори намагаються застерегти читача від надмірних очікувань, які може викликати назва книги. Вони не обіцяють вичерпного викладу історії класичної індійської філософії. Зміст п'ятого тому має свої особливості. Наприклад, якщо середньовічна думка викладалась за хронологічним принципом і після текстів попереднього філософа розглядалися тексти його наступника, то у випадку з індійською філософією перевагу мають не погляди окремих філософів, а філософські школи. Мали місце й особисті уподобання авторів. Необхідність звертатися не тільки до засадничого тексту окремої школи, а й до базових коментарів ускладнювала ситуацію. Тому, як зауважують Автори, вони обрали підхід, більше подібний до застосованого раніше при висвітленні елліністичної філософії [р. xii]. Розуміючи, що мають справу з величезним корпусом індійських філософських текстів, автори пропонують вважати свій виклад радше своєрідним філософським путівником, ніж вичерпною енциклопедією.

I, на відміну від давньогрецької філософії, де майже всі тексти належно відредаговані й надійно перекладені, а також існує величезний масив дослідницької літератури, дослідження індійської філософії, на їхню думку, тільки розпочалося [р. xii]. Не виключено, що в істориків античної філософії може бути інша точка зору на стан дослідження свого предмету, але озвучена оцінка стану вивчення індійської філософії збігається з викладеними нами спостереженнями у вступній частині даної рецензії і знаходить своє підтвердження в інших публікаціях⁹.

В останньому абзаці «Передмови» Автори пояснюють, що особливість утілення назви серії «Історія філософії без жодних прогалин» у даному випадку полягає в ширшому представленні тем і текстів з індійської філософії, ніж зазвичай це зустрічається в інших виданнях, покликаних дати вступ до даної тематики [р. xiii]. Цими темами є санскритська граматики, гендерна проблематика, Аюрведа (традиційна індійська медицина), космологічні уявлення про час, класичний індійський театр. Справді, означена тематика, тією чи іншою мірою дотична до традиційного історико-філософського процесу в Індії, не так часто присутня у відомих нам оглядових викладах, присвячених індійській філософії. Не виключено, що в одному виданні всі разом вони зустрічаються вперше. Присутність саме цих розділів у книзі, на думку авторів, покликана не тільки якомога ширше представити індійський філософський матеріал сам по собі, а й показати, як філософські ідеї проникали в індійське суспільство. Остання обставина заслуговує на особливу увагу, адже поки не часто зустрінеш індологічні історико-філософські видання, у поле зору яких потрапляють не тільки різні складові традиційного знання, а й їхня взаємодія з традиційним суспільством.

Але чи є наявність згаданих розділів у книзі достатньою для впевненості, що завдяки ним історія класичної індійської філософії може бути поданою без жодної прогалини? Очевидно, ні. І про це ми писали, згадуючи «Енциклопедію індійських філософій», яка відображає сучасний світовий стан вивчення індійської філософії. Тому, хоча назва серії і спонукає авторів видання до належного втілення амбітного задуму, виконати його, спираючись на індійський філософський матеріал, у короткостроковій перспективі неможливо в принципі. Можемо припустити, що назва серії була сформульована з урахуванням не тільки історико-філософської, але й маркетингової стратегії видання. Мабуть, останню обставину увиразнює і пропедевтичний жанр книги (див. перше речення сорок дев'ятого розділу [р. 340]), дозволяючи нам краще зрозуміти, яке коло читачів у першу чергу покликано охопити дане видання. Імовірно, ідеться не про вузьких фахівців з класичної індійської філософії, а про значно ширшу аудиторію.

Автори також звертають увагу на присутність у книзі двох останніх розділів, тобто ідеться про «48. Будда і я: індійський вплив на ісламську та європейську думку» та «49. Що сталося потім: індійська філософія після Дигнаги», які хронологічно охоплюють значно пізніший матеріал, ніж решта розділів. Наявність цих розділів у книзі не пояснюється.

Таким чином, передмова, хоч і прояснює авторський задум, але далеко не повністю, породжуючи водночас нові питання. Тому ми будемо змушені повернутися до «Передмови» пізніше.

У звичному для західних видань розділі «Подяки» обізнаний читач може зустріти прізвища відомих дослідників індійської філософії, як-то Браяна Блека, Френсіса

⁹ Наприклад, такої точки зору щодо індологічних досліджень класичної йоги дотримується П. Маас [Maas 2013: 80].

Клуні, Філіппа Мааса, Уджвала Джгу, В. Н. Джгу, Яна Вестергофа, що свідчить про тісну співпрацю авторів книги з провідними представниками світової історико-філософської індологічної спільноти, про їхні зусилля здійснити відповідну апробацію видання ще на стадії його написання.

Книга також містить хронологічну таблицю й карту Індії. Перша складається зі семи розділів й охоплює період від витоків індійської філософії¹⁰ до 1970-х років, містячи дані: ім'я філософа, його роки життя й назви ключових праць. Натомість у головній частині книги конкретні дати зустрічаються вкрай рідко. Мабуть, автори свідомо винесли більшість хронологічної конкретики у зведену таблицю, щоб не відволікати читача від викладу суто філософського матеріалу. Питання, наскільки такий підхід є виправданим, для нас відкрите. Автори зазначають, що таблицю взято з «Оксфордського довідника з індійської філософії» (2017), в якому Дж. Ганері був редактором. Враховуючи причетність Ганері до обох видань, не зовсім зрозумілим виглядає той факт, що хронологічна таблиця охоплює майже весь період індійської філософії, а не той, який присутній у назві книги. Ще одна особливість подачі матеріалу в хронологічній таблиці привернула нашу увагу. Так, у ній не пояснюється, чому імена «В'яса», «Ману», «Кундакунда», «Тируваллувар», «Бригаспаті», «Веданта Дешика», «Капіла» подаються в лапках. Відповідно, ця обставина створює умови для дезорієнтації читача, особливо того, хто тільки розпочинає своє знайомство з індійською філософією. Якщо припустити, що лапками були виділені імена тих осіб, які не вважаються історичними, то як бути, наприклад, із видатним джайнським філософом Кундакундою (між II–IV ст.)¹¹?

На карті, яка взята з «Нової історії Індії» Стенлі Волперта, зображена домусульманська Індія. Карту розміщено з дозволу видавництва Oxford University Press.

Зміст книги. Книга складається з чотирьох частин: «Витоки», «Доба сутри»¹², «Буддисти і джайни», «За межами давньої Індії». У свою чергу, вони нараховують сорок дев'ять розділів (нарисів). Найбільше розділів у другій частині – дев'ятнадцять, найменше у четвертій – тільки п'ять. У першій частині – чотирнадцять, у третій – одинадцять розділів. Назва кожного з нарисів подається у вигляді стислих образних формулювань, які складаються з двох частин. Як правило, перша з них у художній формі повідомляє загальну проблематику, тоді як друга її ілюструє на конкретному індійському матеріалі (наприклад, «Хованки: упанішади», «Краща половина: жінки у давній Індії», «Слідувати доказам: логіка Дигнаги», «Гарний смак: естетика раси»). Такий підхід до назв розділів із наголосом на їхній художньо-літературній складовій ще мало властивий загальним нарисам історії індійської філософії. Не виключено, що через відданість їхніх авторів стриманим академічним вимогам й орієнтації на академічну аудиторію¹³.

¹⁰ У таблиці не фігурують самгіти, включаючи Ригведу, хоча остання неодноразово згадується й цитується в книзі.

¹¹ Усі наведені в таблиці імена, включаючи дати й назви праць, ми не звіряли.

¹² На нашу думку, більш органічною для цієї частини була б назва «Доба сутр».

¹³ У лаконічних назвах розділів таких видань зазвичай фігурують назви індійських філософських шкіл, а також назви окремих текстів й імена філософів (наприклад, «Веди й упанішади», «Ньяя-вайшешика», «Віджнянавада», «Веданта до Шанкари», «Веданта. Вішиштадвайта»), і вони, як правило, істотно перевищують за обсягом нариси з «Класичної індійської філософії». Див.: [Chatterjee, Datta 1948; Hiriyanna 1994; Sharma 2009; Gupta 2012]. Щоби проілюструвати дану позицію, ми зверталися до одностомових видань.

Отже, у назві жодної з частин не згадується про «індійську класичну філософію». Не згадується вона й у назвах розділів. У змісті розділів, як раніше у передмові, також не йдеться про те, що автори розуміють під індійською класичною філософією. Ця ключова для всієї книги хронологічна й концептуальна особливість залишилася в ній без пояснень.

У відомих нам виданнях, присвячених класичній індійській філософії, де цей період винесений навіть у назву, також не пояснюється, що слід розуміти під «класичним періодом» в її історії. Ба більше, виникають питання щодо обґрунтування й дотримання запропонованої періодизації індійської філософії [Mohanty 2000; Sarma 2011].

Але відомі й інші випадки. Зокрема, в оглядовій енциклопедичній статті «Індійська філософія», написаній Родериком Нініаном Смартом (1927–2001) для першого видання багатотомової «Енциклопедії філософії», пропонується чітка періодизація історії індійської філософії. Під класичним періодом у ній розуміється період сутр, який тривав із 400 до н.е. – по 600 н.е. [Smart 1967: 155]¹⁴. У рецензованій книзі запропонованому Смартом періоду сутр за назвою відповідає друга частина, тоді як за змістом – більшість нарисів другої і третьої частин. Якщо в другій частині розглядаються ортодоксальні школи, то в третій – буддистські і джайнські філософські погляди. Якщо взяти за основу Смартову періодизацію індійської філософії, то автори рецензованої нами книги перетинають як нижню (Перша частина), так і верхню (наприклад, Друга частина, Розділ 20 про Шанкару і Адвайта-Веданту; Третя частина, Розділи 42-44, присвячені філософським поглядам Дигнаги) межі класичної індійської філософії. У хронологічній таблиці розділ «Доба сутри: філософія перед Дигнагою» йде другим після «Витоки: філософії шляху й мети». Власне, він найповніше відповідає другому періоду Смартової періодизації та може претендувати на охоплення індійської класичної філософії. У той час, як назви текстів і імена філософів, присутні в другому розділі хронологічної таблиці, відповідають першій, другій і третій частинам змісту книги.

Таким чином, складно говорити як про повну відповідність назви книги її змісту, так і про повну узгодженість логіки викладу матеріалу в хронологічній таблиці з логікою викладу змісту книги.

Перша частина. Назва першої частини «Витоки» налаштовує читача на те, що вона буде присвячена важливому періоду в історії індійської філософії, хронологічні межі якого, як і змістовне наповнення, досі залишаються відкритими і дискусійними в історико-філософській індології. Але нам не вдалося зустріти пояснення композиційного задуму цієї частини. Натомість наявні нариси демонструють не зовсім очікуваний підхід до наповнення її змістом, охоплюючи не тільки достатньо широкий корпус різножанрових текстів і тематичний спектр проблематики, а й часовий інтервал. Таким чином, у першій частині Автори звертаються, зокрема, до самгіти Ригведи, упанішад, «Аштадг'яї» Паніні, «Магабгарати», включаючи Бгагавадгіту, «Ману-сморіті», буддистського Палійського канону, Лотосової сутри, «Мілinda-панги», дгармасутр,

¹⁴ Період сутр у періодизації Н. Смарту вважається другим. Перший період індійської філософії, за британським ученим, розпочався у 800 р. до н.е. і тривав по 400 р. до н.е. Це був період, коли формувалися головні сакральні тексти провідних індійських традицій. У «Класичній індійській філософії» йому відповідає перша частина. Третій період характеризувався детальною систематизацією і тривав із 600 по 1600 роки. Останній, четвертий період розпочався у 1850 році і триває по сьогодні. Британський дослідник їх ще називає раннім, класичним, середньовічним і сучасним періодами [Smart 1967: 155]. Тією чи іншою мірою в рецензованій книзі йдеться про всі чотири періоди, запропоновані Н. Смартом. Цілком імовірно, що Автори могли орієнтуватися на Смартову періодизацію.

«Артхашастри» Каутилі, інших давньоіндійських текстів; торкаються метафізичних, етичних, соціально-політичних, гендерних, компаративістських тощо питань, орієнтовно охоплюючи період від XV ст. до н.е. по II ст. до н.е. Властива нарисам першої частини строкатість, панорамність і нестандартність, як для історико-філософського звернення, не може не привернути нашу увагу.

Раніше ми зауважували, що перша частина порушує композиційну стрункність книги, оскільки її тексти перебувають поза межами класичної індійської філософії. Але розділи даної частини дають привід і для інших питань. Насамперед вони стосуються витоків індійської філософії, тобто того, які тексти вважати першими філософськими (або релігійно-філософськими, якщо враховувати специфіку індійської традиційної думки) і, головне, чому? Знайти в книзі однозначну відповідь нам не вдалося. Зате впала в око ще одна невідповідність. На цей раз між назвами творів й іменами, які зустрічаються на початку хронологічної таблиці («Витоки: філософії шляху і мети»), і змістом чотирьох частин книги. Так, у таблиці фігурують імена Уддалаки, Яджнявалк'ї, Шандилі, Магавіри Джини, Будди, Макхалі Госали, Каутилі, Патанджали та інших, а також Бригадараньяка і Чгандог'я упанішада, окремо згадуються пізніші упанішади, джайнська агама і буддистська нікая, «Артхашастра». «Магабгарата», «Мілінда-паньга», «Магабгаш'я», але відсутня Ригведа, «Аштадг'яї», як і не згадується Паніні. Тоді як «Ману-сміриті» значиться у добу сутри [р. xvii].

Хоча Автори не називають і не пояснюють, з яких саме давньоіндійських текстів і чому розпочався відлік давньоіндійської філософії, і завдяки яким критеріям істотно розширюється коло не філософських текстів у книзі, представлений матеріал дозволяє нам припустити, що Автори тяжіють до культурологічного підходу в історії філософії¹⁵. Оскільки вони знаходять у нефілософських текстах філософськи значущі ідеї та залучають їх до історико-філософського викладу. У такому разі нестандартно широкі, як для узагальнених викладів з історії індійської філософії, хронологічне і текстологічне охоплення стає в книзі зрозумілим і виправданим.

Мабуть, у першу чергу висловлене припущення стосується текстів упанішад. Власне, цитатою з Бригадараньяка упанішади (2.4.5.), в якій людину закликають скрізь і завжди бути зосередженою на своїй автентичній сутності, на Атмані, і розпочинається виклад першої частини книги. Ці рядки ведійського сакрального тексту (шруті) Автори розуміють як запрошення, навіть заклик до філософування [р. 3]. Проблематика й ідейний ряд упанішад висвітлюються не тільки в різних розділах першої частини. Вони належать до текстів, згадуваних у рецензованій книзі найчастіше, на відміну від багатьох філософських праць, але при цьому їх не називають філософськими: «Ми будемо обговорювати матеріал, який містить філософський інтерес уже в текстах Вед, особливо в упанішадах» [р. 4] та «Тож філософська проблематика упанішад, як і проблематика Бадараяни і веданти, яка слідує за ним, це: космічна єдність, *брагман* і прагнення відкрити *брагмана* всередині себе» [р. 107]. Можливо, такими є гімни Ригведи, до яких також неодноразово (хоч і не часто) звертаються Автори? Наприклад, відомий космогонічний гімн X.129. Його рядки наводяться в розділі другої частини, присвяче-

¹⁵ Під культурологічним підходом в історії філософії ми розуміємо запропонований Віленом Горським метод, апробований нами на індійському матеріалі під час звернення до «Манава-дгармашастри» [Завгородній 2017]. Звісно, Автори не були знайомі з публікаціями В. Горського. Тому їхнє самостійне (і стихійне?) тяжіння до культурологічного підходу в історії індійської філософії додатково засвідчує ефективність останнього.

ному індійському скептицизму. У підводці до цитати з гімну читаємо: «Історія скептицизму в Індії така ж давня, якщо не давніша за історію філософії в Індії» [р. 112]. Як бачимо, Ригведа не згадується взагалі. А якщо філософськими текстами вважаються всі Веди разом, а не окремі їхні частини? І в цьому випадку нам не вдалося знайти прямих відповідей. Хіба що натяки на філософську значущість Вед: «Як ми побачимо, Веди містять уривки, що стануть винагородою для тих, хто схильний до філософських роздумів» [р. 10] і «ми дійшли до центральних тем ведійської думки, тем із далекоюсяжними філософськими наслідками» [р. 18].

Така ситуація методологічної невизначеності спостерігається і стосовно інших давньоіндійських текстів, залучених до першої частини. Попри те, що їхній зміст аналізують, їх цитують, самі тексти безпосередньо філософськими, як правило, не називаються, як-от: «найбільш філософський із текстів, це абгідгамма (санскрит: абгідгарма) або “вище вчення”» [р. 50]. Хіба що на загальному тлі помітно вирізняється давньоіндійський епос «Магабгарата» з його «більш філософськими частинами» [р. 105]. Ними виявляється «Шанті парва», дванадцята книга: «великий за обсягом твір філософських роздумів» [р. 6] і найвідоміша частина шостої книги, себто Бгавадгіта: «Але “Магабгарата” є об’ємнішою працею, і має очевидніше значення для історії філософії, ніж грецькі епоси. У “Магабгарату” вбудована частина, яка називається “Пісня Господа”, що, як і “Ліада”, зосереджується на небажанні великого воїна битися; і це один з найвеличніших текстів давньої індійської філософії» [р. 78].

Тобто з усіх давньоіндійських творів, які ілюструють витoki індійської філософії, суто філософським текстом виявляється фрагмент давньоіндійського епосу, тоді як решта, тільки містить різноплановий філософський матеріал (чи такі філософськи значущі ідеї?), належачи при цьому до інших сфер знання, притаманних традиційному індійському суспільству. Складається враження, що автори або не надають значення тому, щоб чітко озвучувати й обґрунтовувати філософський (філософськи значущий) статус того чи іншого тексту, або свідомо цього не роблять із невідомих читачеві причин.

Якщо статус філософського тексту визнається виключно за Бгавадгітою, тоді виявляється, що філософом у ній постає Абсолют, Господь, оскільки більшість слів належить саме Йому, Кришні. При цьому не згадуються інші книги «Магабгарати», як-от «Мокшадгарма» і «Нараянія», рясно насичені філософськи значущим матеріалом, який зазвичай викладають святі й мудреці. Якщо за давньоіндійським епічним текстом визнати статус філософського, тоді такими можна вважати й епічні тексти інших традицій і народів? Чи «Магабгараті» властиві ексклюзивність і унікальність? Очевидно, Автори схиляються до останньої думки (див. цит. вище місце: [р. 78]). Висловлені міркування, безперечно, заслуговують на увагу й пожвавлюють дискусію щодо джерельної бази давньоіндійської філософії. У той час, як «Магабгарата» опиняється серед текстів, особливо важливих для Авторів, інший давньоіндійський епос, «Рама-яна», залишився поза їхньою увагою.

Водночас у всій книзі зустрічаються місця (їх не менше п’ятдесяти), коли щодо нефілософських текстів уживається таке вкрай важливе поняття, як «мудрість», а до їхніх ключових героїв – «мудрець». Завдяки чому ми отримуємо своєрідну тріаду, якій властива ієрархічність: 1) мудрість (мудрець) – 2) філософське знання (філософ) – 3) інше не філософське, але також традиційне знання (інші інтелектуали). Поняття

«мудрість» (wisdom) і «мудрець, мудрий» (sage, wise) відносяться у книзі до наскрізних і відображають важливі аспекти авторського розуміння індійської філософії, починаючи з її витоків¹⁶. Проаналізуємо найпоказовіші приклади.

Прикметно, що один із перших прикладів ужитку поняття «мудрість» зустрічається у зв'язку зі зверненням до книги «Що таке антична філософія?» відомого французького історика філософії П'єра Адо (1922–2010), який розумів давньогрецьку філософію як «життєвий шлях», заснований на «духовних вправах». У зв'язку з цим Автори відзначають: «Як атлет береться до тренувань або як хворий приймає ліки в надії повернути фізичне здоров'я, так людина в пошуках мудрості звертається до філософії, метою якої є здоров'я душі або самості» [р. 5]. Наступний раз про мудрість ідеться при новому згадуванні Бригадараньяка упанішади (2.4.5). Зазначений текст вчить досягати мудрості [р. 6]. Також у книзі ідеться:

(а) про мудрість, властиву певним текстам і вченням: «давню мудрість Вед» [р. 10], «давню мудрість Вед і упанішад» [р. 340], мудрість упанішад езотерична [р. 23], мудрістю постає філософія санх'ї в Бгагавадгіті [р. 88], «основним джерелом мудрості» є упанішади [р. 130];

(б) про носіїв мудрості: «філософів, які намагалися кристалізувати свою мудрість у вигляді систематичних трактатів» [р. 12], анонімних мудреців упанішад [р. 19], брагманів [р. 21], Будду [р. 49];

(в) про позатекстуальні й нелюдські витoki мудрості: у «Чарака-самгіті», одному з найстаріших текстів Аюрведи, стверджується, що в ньому передається «мудрість, отримана вперше від богів, міфічних Ашвінів» [р. 155];

(г) про трансформуючу природу мудрості: «мудрі стають безсмертними» (цитата з Кена упанішади 1.2) [р. 26]; мудрість може йти в парі зі звільненням, коли йдеться про істину Вед [р. 215], шлях бодгісаттви [р. 234] або вчення тантри [р. 319];

(г) про зв'язок мудреців і мудрості зі владою: правителі повинні поважати мудреців [р. 68], царська мудрість [р. 89].

Зустрічається навіть і такий варіант: «філософська мудрість» [р. 70].

Якщо стисло окреслити наведені приклади вживання, то виявиться, що мудрець і мудрість – це вищий стан й одна з характеристик вищого стану, якого може досягнути людина. Стан філософа не завжди йому дорівнює, хоча філософ може вважатися мудрецем (наприклад, таким в §69. «Санх'я-карика-бгаш'ї» Гаудапада зображує Капілу)¹⁷. Очевидно, в останньому випадку як раз і досягається максимально можливий статус для людини, її вища мета, за індійською думкою, і людина звільняється, виходячи за межі сансаричного світу. Автори виокремлюють статус трансцендентного мудреця (the otherworldly sage), типологічно близького традиціям давніх Китаю й Греції, з-поміж інших інтелектуалів давньої Індії. Цей мудрець протистоїть решті пересічних людей [р. 7-8]. Близьким давньоіндійському (щонайменше буддистському) розумінню мудрості й мудреця виявляється давньогрецький філософський дискурс, як про це свідчить дослідження вищезгаданого П. Адо [Hadot 2002].

Філософом виявляється й засновник буддизму, якому присвячений окремий нарис: «8. Страждання й посмішка: Будда», про що свідчить наступна цитата: «Будда

¹⁶ При цьому в книзі не вказується, яка саме санскритська термінологія вживається на позначення слів «мудрість» і «мудрець» в індійських текстах.

¹⁷ У цьому випадку Автори згадують «Санх'я-карику» (§59-62) Ішваракришни [р. 148].

докладав зусиль, аби його учні це зрозуміли, і запропонував дві аналогії, щоб відобразити природу власної філософії: він порівняв її з плотом та отруйною змією» [р. 56, 59].

Припускається, що мудрецем міг бути не тільки чоловік, а й жінка (насамперед, маються на увазі упанішади і «Магабгарата») [р. 70, 73-76].

Окрім понять «мудрість» і «мудрець», у книзі також зустрічаються інші близькі ключові поняття та вирази, які допомагають краще зрозуміти спрямованість давньоіндійської думки. Це, зокрема: «мислитель» (thinker), «провидець» (seer), «шлях мудрості і звільнення», «філософії шляху й мети». Власне остання фраза, за Авторами, відображає сутнісну специфіку індійської філософії від VIII ст. до н.е. по II ст. до н.е., тобто до періоду сутр. Ця сфера духовної діяльності людини була спрямована на звільнення останньої та включала в себе давню мудрість Вед і упанішад, поетичне бачення єдності людства, ритуалу й космосу та, очевидно, вчення Будди і Магавіри [р. 10-11, 340]. З рецензованої книги випливає, що під сутрами, які безсумнівно вважаються першими філософськими текстами, розуміються перші індійські школоутворюючі (корінні) тексти. Водночас буддистський і джайнський канони також містять сутри, але їх або не згадують, або згадують украй рідко й побіжно. Зокрема, якщо казати про буддистські сутри, то, наприклад, Лотосова сутра (Lotus Sūtra) згадується один раз [р. 58], а Сутра пояснення прихованого наміру [Будди] (Samdhanirmocana-sūtra) – двічі [р. 275, 277]).

Таким чином, у першій частині книги, разом із вдалими авторськими новаціями, зустрічається матеріал, не досить чітко осмислений з методологічної точки зору й не завжди відповідний хронологічній таблиці, що призводить до різного роду непорозумінь і різночитань.

Додамо від себе кілька підсумкових коментарів. (1). Залучення якомога ширшого корпусу давньоіндійських текстів до історико-філософського аналізу – надзвичайно перспективна дослідницька інтенція, але вона має спиратися на коректну й релевантну методологію. Такою, на нашу думку, є культурологічний підхід в історії філософії. Саме він і легітимізує, наприклад, звернення історика філософії до різного типу текстів: сакральних, лінгвістичних, епічних, правових чи медичних, не перетворюючи їх при цьому на філософські. Це дозволяє зберігати демаркаційну лінію між філософськими й нефілософськими текстами та водночас збагачувати історико-філософську науку коректним зверненням до текстів із різноманітних сфер інтелектуальної діяльності людини. (2). Першими філософами ми пропонуємо вважати шраманів, а їхнє вчення – першими філософськими течіями або школами. У такому разі одним із найяскравіших прикладів перших філософів будуть адживікі (наприклад, один із лідерів адживіків Маккалі Гос(ш)ала). Останні неодноразово згадуються в «Класичній індійській філософії», але розрізнено, і свідцтва про них не систематизовані в межах окремого розділу¹⁸. Водночас Будда і Магавіра для нас не філософи, а постаті іншого онтологічного рівня або статусу.

Ці два аспекти (1-2) переплітаються з актуалізованою в книзі мудрістю, ще однією формою взаємодії зі світом, яка, як виявляється, властива й божественним істотам, і людині (наприклад, філософу або тому, хто спромігся реалізувати відповідний сотеріологічний ідеал). У багатьох давньоіндійських текстах (як філософських, так і нефілософських) мудрість і мудрець або мудреці перебувають у центрі уваги. Таким чином, виникає потреба систематизувати існуючі уявлення про філософію, мудрість і вищі стани людини в давній Індії, розібратися в наявній термінології. Хоча очевидно,

¹⁸ Докладніше про адживіків див.: [Basham 1951].

що від своїх витоків індійська філософія була спрямована на плекання мудрості й сотеріологічного ідеалу.

Друга-четверта частини. У нашій рецензії ми зупинились переважно на першій частині книги. Сподіваємось, другу, третю й четверту частини уважно розглянуть інші рецензенти. Але про деякі особливості, властиві як трьом іншим частинам, так і всій книзі, хотілось би ще дещо додати.

Не тільки в першій, а й у інших частинах є розділи, тематика яких не зустрічається в більшості підручників і оглядових видань з індійської філософії. Зокрема, це нариси, присвячені філософським поглядам Бгартригарі, філософськи значущим ідеям Аюрведи, давньоіндійським уявленням про час, філософським поглядам Дигнаги, давньоіндійській естетиці, впливу індійської філософії на давньогрецьку, ісламську та європейську думку. До певної міри тематичне охоплення розділів «Класичної індійської філософії» перегукується з рубрикацією «Оксфордського довідника з індійської філософії» [Ganeri 2017] та «Історії індійської філософії» [Bilimoria 2018], які були нещодавно підготовлені представницькими колективами авторів. Цілком імовірно, ми маємо справу з новою тенденцією висвітлення історії індійської філософії, коли в одному тому виданні відбувається істотне розширення охопленої кількості давньоіндійських шкіл і течій, їхніх ключових представників, проблематики та першоджерел¹⁹. Натомість поява гендерної тематики є сучасним західним запитом, сформованим за межами індологічного середовища і до нього привнесеним.

Тобто, назгал, широта тематичного охоплення в «Класичній індійській філософії» – одна з новаторських особливостей цього видання. Водночас ця обставина-перевага дещо врівноважується своєрідними «білими плямами», Наприклад, у книзі пропонуються звернення не до оригінальних санскритських і палійських першоджерел²⁰, а до їхніх перекладів. Сикхська думка не згадується жодного разу, навіть якщо в книзі йдеться про часи, коли в Індії сикхізм вже існував.

Якщо казати про авторські уподобання з числа даршан й індійських філософів, не виключено, що вони на боці ньїяї (їй повністю присвячено чотири нариси) та буддизму, а точніше, буддистських мислителів Нагарджуни (йому повністю присвячено три нариси) і Дигнаги (йому повністю присвячено також три нариси).

На думку авторів, із «Доби сутр», яка приходить на зміну «Витокам», розпочинається якісно новий етап в історії індійської філософії. Він характеризується «систематичними запитуваннями». Паралельно з появою сутр відбувається й укладання головних на них коментарів, тобто бгаш'ів. Відповідно, домінування «філософії шляху і мети» залишається в минулому [р. 102]. Пропозиція сприймати індійську думку в її витоках як шлях, зорієнтований на найвищий сотеріологічний ідеал (див. текст рецензії раніше), нам видається слушною. Водночас виникає питання: якою мірою і в який спосіб «філософії шляху і мети» співіснували в добу сутр зі систематичним філософуванням? Скажімо, Сарвепаллі Радгакрішнан (1888–1975) кожному школу систематичної індійської думки називає «мокша-шастрою, яка вчить шляху звільнення від *сансари* або залежності від часу» [The Brahma Sūtra 1960: 21]. Тоді як Дая Кришна

¹⁹ При цьому не всі індійські релігійно-філософські течії виявляються охоплені. Див.: [Mādhavāchārya 2000; Colebrooke 1837; Bhandarkar 2001]. Зокрема, наскільки нам відомо, поза увагою досі залишається індійська алхімія (rasāyana).

²⁰ Не пригадуємо, щоб доводилося раніше зустрічати англомовні нариси з індійської філософії, автори яких зверталися б винятково до перекладених джерел.

(1924–2007) піддає сумніву цей своєрідний мокшоцентизм індійської філософії [Krishna 1991]. У самій книзі дане питання ілюструється двома вкрай лаконічними відповідями. У першій з них йдеться про йогу, яка нагадує «філософії шляху й мети» [р. 105], у другій – про Бгартригарі (бл. 450–510), «найбільшого філософа з лінгвістів», який вважав, що «граматика являє собою “двері до звільнення”» [р. 142].

Випадок із Бгартригарі надзвичайно промовистий, оскільки демонструє, що все, до чого звертаються представники індійських філософських шкіл (хіба що за винятком чарвака-локаяти), перетворюється в них на сотеріологію. При цьому Автори висловлюють слушне спостереження про те, що свій шлях до звільнення Бгартригарі обирає не за допомогою медитації або етики, як деякі інші філософи, а покладаючись на інтелектуальний аналіз мови, тобто санскриту [р. 142–143]. Спираючись на зміст непересічного трактату «Вак'япадія» Бгартригарі й відповідні дослідження, насамперед публікації відомого данського індолога Й. Бронкхорста (р. н. 1946)²¹, Автори стисло відтворюють вчення індійського філософа, у центрі уваги якого знаходяться мовні універсалії (або ж спхота), які, урешті-решт, обмежуються першопринципом Брагманом (знімаються в ньому). Таке розуміння універсалій у вченні Бгартригарі, на думку Авторів, вимагає прояснень. Зокрема, того, чим можна вважати граматiku: винятково «дверми до звільнення» чи тільки своєрідною допоміжною «драбиною», яку необхідно відкинути, щойно звільнення буде досягнуте [р. 143–147]? Наприкінці нариса наводяться критичні зауваження буддистського мислителя Дигнаги (бл. 480–540) стосовно надмірної довіри Бгартригарі до мови, адже остання здатна викривляти реальність, шмагуючи її на велику кількість фрагментів. Але вони не знаходять беззаперечної підтримки в авторів книги. Натомість пропонується озвучену критичну аргументацію розглянути з точки зору проникливого розуміння Дигнагою поглядів Бгартригарі. У цьому випадку дошкульна критика перетворюється на свою протилежність. Завершується нарис роздумами про те, що розуміння поглядів Бгартригарі залежить від конкретної інтерпретації [р. 147]. Запропонований авторський хід залишає читача у відкритій ситуації, спонукаючи шукати самостійної відповіді на порушені питання.

Книга вирізняється наскрізними різноплановими особливостями. До їхнього числа належать тематичні лінії, спільні для всіх розділів. Звернення уваги на проблематику мови в давньоіндійській думці – одна з них²². Так, уже в передмові Автори наголошують на вагомих здобутках в царині філософії мови. Точніше, ітиметься про санскрит, який, попри мовне різноманіття в Індії, упродовж кількох тисячоліть був і залишається ключовою філософською мовою в цій країні. Але не тільки. На думку авторів книги, через те, що у ведійську добу санскрит стає мовою сакральних текстів і ритуалу, він потрапляє у сферу професійної компетенції варни брагманів, уособлюючи владу останніх. Оскільки тривалий час сакральні санскритські тексти функціонували в усній формі і зберігалися завдяки їхньому вивченню напам'ять, велика роль в індійській культурі закріпилась за усним словом. Як приклад наголосу на значенні мови в упанішадах, у книзі згадується Бригадараньяка упанішада 1.5.3, де мова фігурує окремо від інших важливих характеристик людини: розуму й дихання [р. 42]. Проте першою відомою нам спробою формалізувати санскрит, здійсненою в окремій спеціальній праці, є граматика «Аштад'яї» Паніні, що складалась із восьми розділів (звідки й

²¹ Наприклад, див.: [Bronkhorst 1995].

²² При цьому в'якарана у книзі не згадується.

походить її власна назва) і кількох тисяч стислих висловлювань або сутр²³. За кілька століть після укладання «Аштадг'яї» з'явиться «Магабгаш'я», тобто «Великий коментар» на неї, написаний граматистом Патанджалі. Більшість пізніших ортодоксальних давньоіндійських шкіл у своїй текстуральній основі будуть спиратися на засадничу пару текстів: корінні, витокові сутри – головний коментар, бгаш'я. У зв'язку з чим, Автори висловлюють слушне припущення про те, що коментар Патанджалі став моделлю для написання пізніших філософських коментарів [р. 102]. Дозволимо собі розвинути їхню думку, додавши, що це сталося в органічній зв'язці зі сутрами Паніні. До цього зв'язку між санскритом і індійською філософією Автори будуть повертатися ще не раз, зокрема, справедливо наголошуючи на запозиченні філософами поняттєво-термінологічного апарату санскритських лінгвістів [р. 317]. Очевидно, вплив граматик санскриту на формування індійської філософії ще далекий від вичерпного вивчення. І, усе ж, сподіваємось у недалекому майбутньому побачити в нарисах з історії індійської думки окремий концептуальний розділ, присвячений включенню санскритського граматичного досвіду формалізації до індійського історико-філософського процесу.

Книзі властива композиційна стрункність: переважна більшість нарисів складається зі семи сторінок. Кожен нарис супроводжується корисними примітками й літературою, рекомендованою для подальшого читання, включно з виданнями останніх років. Завершує книгу необхідний для зручного користування й роботи з текстом термінологічний, іменний і географічний покажчики. Тут доречно повернутися до питання, на яку аудиторію розрахована «Класична індійська філософія»? Якщо кількість приміток і літератури для подальшого читання наче помірна, як для студента, то згаданої літератури у примітках надто багато. До того ж, у своїй більшості, вона явно професійна. Хоча наступна цитата, наче зорієнтована на студентів: «Студенти, візьміть до уваги: коли Ви пишете філософські роботи, слідуйте прикладу цих сутр, тобто відразу переходьте до справи» [р. 109]. Їй суголосна згадка Авторів про те, що книга становить собою вступ до неосяжної філософської традиції давнини [р. 340]. Відсутність у виданні посилань на оригінальні давньоіндійські тексти може зупиняти фахівців з індійської філософії, тоді як широке й нестандартне тематичне охоплення, – приваблювати. Що ж до аматорів індійської філософії, які не є фахівцями, то вони завжди раді книжковій новинці. Так чи інакше, щонайменше три вищезгадані читацькі сегменти можуть бути цільовою аудиторією книги.

«Класична індійська філософія» сповнена багатьма (фактично – наскрізними) паралелями між давньоіндійською й античною, ісламською та європейською історіями філософії. Наприклад, потужний буддистський університет світового рівня у Наланді було відкрито на п'ять століть раніше за перший середньовічний європейський університет у Болоньї в 1088 році [р. 13]; філософські діалоги Платона порівнюються з діалогами упанішад [р. 22]; ідеї граматиста Паніні – з ідеями лінгвіста Ноама Чомського [р. 42]; розуміння Нагарджуною обмежень мови під час спроб за її допомоги описати кінцеву реальність – з Вітгенштайном [р. 242]; монотеїстичні тенденції в індійській філософії – з тим враженням, яке вони справили на Аль Біруні [р. 335]. Як окрема лінія, порівняння зустрічаються в усіх частинах книги. Більше того, їм навіть присвячено два окремі розділи («47. Дивлячись на Схід: індійський вплив на грецьку думку», «48. Будда і я: індійський вплив на ісламську та європейську думку»).

²³ В «Аштадг'яї» 3959 сутр.

Також не можна не відзначити, що в книзі періодично наводяться сповнені жаргів паралелі зі сучасністю. Якщо такі порівняння періодично зустрічаються в інших оглядових виданнях, присвячених індійській філософії, то жарти, які б ще були пов'язані зі західною сучасністю, це велика рідкість на сьогоднішній день. Таким чином, перед нами ще одна своєрідна родзинка даного видання. Проілюструємо її кількома прикладами. Так, коли Автори звертаються до «Книги спокою» («Шанті парви»), де йдеться про аскетичну практику «тапас», вони застерігають читача від спроб порівнювати її з добрим іспанським рестораном, що має таку саму назву [р. 7]. Або пишуть, що представники школи чарваків, як і Мадонна, не ставили перед собою піднесених цілей, насолоджуючись приємним життям [р. 39]; що твердження давньоіндійського медика Сушрути про те, що «кров – це життя» (160), є максимою, яку досі поділяють кардіологи і вампіри [р. 158]. Найулюбленіший і часто-густо жаргівливий персонаж, до якого звертаються автори – жирафа. Ця тварина явно не індійського походження згадується в книзі понад сто(!) разів. Індійські традиційні філософи у своїх творах також полюбили звертатися до тварин, але до типових для Індії, як-то слон, змія, черепаха. Наскільки виправдані всі ці численні, різноманітні й нестандартні жарти-відступи в книзі, гадаємо, покажуть відгуки читачів і час.

Ще не можемо не сказати про одну важливу і приємну обставину. Електронний варіант книги можна знайти у відкритому доступі в мережі.

Деякі підсумки на перспективу. Попри чималий обсяг цієї рецензії, у ній вдалося торкнутися далеко не всіх історико-філософських проблем, порушених у рецензованій книзі. Безперечно, «Класична індійська філософія» – по-своєму нестандартна і смілива спроба, що її вирізняє серед інших відомих нам оглядів індійської філософії. У таких випадках майже неможливо уникнути помилок і не наразитися на критику. Зрештою, вирішувати читачеві, чи Автори, усупереч багатьом об'єктивним обставинам, таки спромоглися здійснити свій амбітний і непростий задум, представивши «Індійську класичну філософію» без жодної прогалини.

В Україні, якщо не брати до уваги журнальні публікації Якова Новицького «Нариси індійської філософії» (сер. XIX ст.), ще ніколи не видавалися оглядові видання з історії індійської філософії. Будемо сподіватися, що досвід «Класичної індійської філософії» вдасться врахувати тим, хто рано чи пізно готуватиме такі видання в нас.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Завгородній, Ю. (2017). Індійська філософія і уявлення про звільнення (мокшу) у «Манавадгарма-шастрі». *Sententiae*, 36(2), 117-132. <https://doi.org/10.22240/sent36.02.117>
- Adamson, P. (2007). *Al-Kindī*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195181425.001.0001>
- Adamson, P. (2018). The Simplicity of Self-Knowledge After Avicenna, *Arabic Sciences and Philosophy*, 28(2), 257-277. <https://doi.org/10.1017/S0957423918000048>
- Adamson, P., & Taylor, R. C. (Eds.). (2004). *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521817439>
- Basham, A. L. (1951). *History and Doctrines of The Ājīvikas. A Vanished Indian Religion*. Delhi: Motilal Banarsidass.

- Bhandarkar, R. G. (2001). *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Bilimoria, P. with Rayner, A. (Ed.). (2018). *History of Indian Philosophy*. London and New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315666792>
- Bronkhorst, J. (1995). Studies on Bhartṛhari, 7: Grammar as the Door to Liberation. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 76(1-4), 97-106.
- Chatterjee, S., & Datta, Dh. (1948). *An Introduction to Indian Philosophy*. Calcutta: University of Calcutta.
- Colebrooke, H. T. (1837). On the Philosophy of the Hindus. In H. T. Colebrooke. *Miscellaneous Essays* (Vol. I, pp. 227-419). London: W. H. Allen.
- Coomaraswamy, A. K. (2004). Primitive Mentality. In A. K. Coomaraswamy, *The Essential Ananda K. Coomaraswamy* (pp. 225-246). (R. P. Coomaraswamy, Ed.). Bloomington: World Wisdom.
- Coulson, M (1976). *Sanskrit: An Introduction to the Classical Language*. Sevenoaks: Hodder & Stoughton.
- Cowell, E. B., & Gough, A. E. (Trans.). (2000). *The Sarva-darśana-sangraha of Mādhavāchārya or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Dasgupta, S. (1991). *A History of Indian Philosophy* (Vol. I). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Franco, E. (2013) On the Periodization and Historiography of Indian Philosophy. In E. Franco (Ed.). *Periodization and Historiography of Indian Philosophy* (pp. 1-34). Wien: Verein "Sammlung de Nobili, Arbeitsgemeinschaft für Indologie und Religionsforschung", Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien.
- Frauwallner, E. V. M. (1997). *History of Indian Philosophy* (Vol. 1). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Ganeri, J. (2001). *Philosophy in Classical India. The proper Work of Reason*. London: Routledge.
- Ganeri, J. (2013). Well-Ordered Science and Indian Epistemic Cultures: Toward a Polycentered History of Science, *Isis*, 104(2), 348-359. <https://doi.org/10.1086/670953>
- Ganeri, J. (Ed.). (2017). *The Oxford handbook of Indian Philosophy*. Oxford, & New York: Oxford University Press.
- Gupta, B. (2012). *An Introduction to Indian philosophy. Perspectives on Reality, Knowledge, and Freedom*. New York, London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203806128>
- Hadot, P. (2002). *What is Ancient Philosophy?* Cambridge, London: The Belknap Press & Harvard.
- Hiriyanna, M. (1994). *Outlines of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Krishna, D. (1991). *Indian Philosophy. A Counter Perspective*. Delhi, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Maas, Ph. A. (2013) A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy. In E. Franco (Ed.). *Periodization and Historiography of Indian Philosophy* (pp. 53-90). Wien: Verein "Sammlung de Nobili, Arbeitsgemeinschaft für Indologie und Religionsforschung", Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien.
- Mohanty, J. N. (2000). *Classical Indian Philosophy*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Müller, F. M. (1899). *The Six Systems of Indian Philosophy*. New York: Longmans Green; L. and Bombay.
- Potter, K. (Ed.). (2019). Encyclopedia of Indian Philosophies. <http://faculty.washington.edu/kpotter/xencyclo.html>
- Potter, K. H. (1995). (Ed.) *Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa* (Vol. 2). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Radhakrishnan, S. (1948). *Indian Philosophy* (Vol. I). London: George Allen & Unwin.
- Radhakrishnan, S. (Trans.). (1969). *The Brahma Sūtra. The Philosophy of Spiritual Life*. London: George Allen & Unwin.
- Sarma, D. (2011). *Classical Indian Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Sharma, Ch. (2009). *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Smart, N. (1967). Indian Philosophy. In P. Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 4, pp. 155-169). New York: The Macmillan Company and Free Press, London: Collier-Macmillan Limited.
- Warder, A. K. (1998). *A Course in Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Одержано 16.01.2021

REFERENCES

- Adamson, P. (2007). *Al-Kindī*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195181425.001.0001>
- Adamson, P. (2018). The Simplicity of Self-Knowledge After Avicenna, *Arabic Sciences and Philosophy*, 28(2), 257-277. <https://doi.org/10.1017/S0957423918000048>
- Adamson, P., & Taylor, R. C. (Eds.). (2004). *Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521817439>
- Basham, A. L. (1951). *History and Doctrines of The Ājīvikas. A Vanished Indian Religion*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Bhandarkar, R. G. (2001). *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Bilimoria, P. et al. (Eds.). (2018). *History of Indian Philosophy*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315666792>
- Bronkhorst, J. (1995). Studies on Bhārtṛhari, 7: Grammar as the Door to Liberation. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 76(1-4), 97-106.
- Chatterjee, S., & Datta, Dh. (1948). *An Introduction to Indian Philosophy*. Calcutta: University of Calcutta.
- Colebrooke, H. T. (1837). On the Philosophy of the Hindus. In H. T. Colebrooke. *Miscellaneous Essays* (Vol. I, pp. 227-419). London: W. H. Allen.
- Coomaraswamy, A. K. (2004). Primitive Mentality. In A. K. Coomaraswamy, *The Essential Ananda K. Coomaraswamy* (pp. 225-246). (R. P. Coomaraswamy, Ed.). Bloomington: World Wisdom.
- Coulson, M (1976). *Sanskrit: An Introduction to the Classical Language*. Sevenoaks: Hodder & Stoughton.
- Cowell, E. B., & Gough, A. E. (Trans.). (2000). *The Sarva-darśana-saṅgraha of Mādhavāchārya or Review of the Different Systems of Hindu Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Dasgupta, S. (1991). *A History of Indian Philosophy* (Vol. I). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Franco, E. (2013) On the Periodization and Historiography of Indian Philosophy. In E. Franco (Ed.). *Periodization and Historiography of Indian Philosophy* (pp. 1-34). Wien: Verein "Sammlung de Nobili, Arbeitsgemeinschaft für Indologie und Religionsforschung", Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien.
- Frauwallner, E. V. M. (1997). *History of Indian Philosophy* (Vol. 1). Delhi: Motilal Banarsidass,
- Ganeri, J. (2001). *Philosophy in Classical India. The proper Work of Reason*. London: Routledge.
- Ganeri, J. (2013). Well-Ordered Science and Indian Epistemic Cultures: Toward a Polycentered History of Science, *Isis*, 104(2), 348-359. <https://doi.org/10.1086/670953>
- Ganeri, J. (Ed.). (2017). *The Oxford handbook of Indian Philosophy*. Oxford, & New York: Oxford University Press.
- Gupta, B. (2012). *An Introduction to Indian philosophy. Perspectives on Reality, Knowledge, and Freedom*. New York, London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203806128>
- Hadot, P. (2002). *What is Ancient Philosophy?* Cambridge, London: The Belknap Press & Harvard.
- Hiriyanna, M. (1994). *Outlines of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Krishna, D. (1991). *Indian Philosophy. A Counter Perspective*. Delhi, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Maas, Ph. A. (2013) A Concise Historiography of Classical Yoga Philosophy. In E. Franco (Ed.). *Periodization and Historiography of Indian Philosophy* (pp. 53-90). Wien: Verein "Sammlung de Nobili, Arbeitsgemeinschaft für Indologie und Religionsforschung", Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde der Universität Wien.
- Mohanty, J. N. (2000). *Classical Indian Philosophy*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- Müller, F. M. (1899). *The Six Systems of Indian Philosophy*. New York: Longmans Green; L. and Bombay.
- Potter, K. (Ed.). (2019). Encyclopedia of Indian Philosophies. <http://faculty.washington.edu/kpotter/xencyclo.html>

- Potter, K. H. (1995). (Ed.) *Encyclopedia of Indian Philosophies. Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa* (Vol. 2). Delhi: Motilal Banarsidass.
- Radhakrishnan, S. (1948). *Indian Philosophy* (Vol. I). London: George Allen & Unwin.
- Radhakrishnan, S. (Trans.). (1969). *The Brahma Sūtra. The Philosophy of Spiritual Life*. London: George Allen & Unwin.
- Sarma, D. (2011). *Classical Indian Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Sharma, Ch. (2009). *A Critical Survey of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Smart, N. (1967). Indian Philosophy. In P. Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (Vol. 4, pp. 155-169). New York: The Macmillan Company and Free Press, London: Collier-Macmillan Limited.
- Warder, A. K. (1998). *A Course in Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Zavhorodnii, Yu. (2017). Indian philosophy and the concept of liberation (mokṣa) in the “MānavaDharmaśāstra”. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 36(2), 117-132. <https://doi.org/10.22240/sent36.02.117>

Received 16.01.2021

Yurii Zavhorodnii

Classical Indian philosophy in the Oxford series “History of Philosophy without any gaps”. Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). *Classical Indian Philosophy: a History of Philosophy Without any Gaps*. Oxford: Oxford University Press. Volume 5.

Review of Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). *Classical Indian Philosophy: a History of Philosophy Without any Gaps*. Oxford: Oxford University Press. Volume 5.

Юрій Завгородній

Класична індійська філософія в оксфордській серії «Історія філософії без жодних прогалин». Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). *Classical Indian Philosophy: a History of Philosophy Without any Gaps*. Oxford: Oxford University Press. Volume 5.

Огляд Adamson, P., & Ganeri, J. (2020). *Classical Indian Philosophy: a History of Philosophy Without any Gaps*. Oxford: Oxford University Press. Volume 5.

Yurii Zavhorodnii, Doctor of sciences in Philosophy, Senior Researcher at H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine.

Юрій Завгородній, д. філос. н., ст. наук. співробітник Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ.

e-mail: yuzavhorodniy@gmail.com

Ігор Карівець

ДЕКОНСТРУКЦІЯ ТА РЕКОНСТРУКЦІЯ ПОНЯТТЯ ДГ'ЯНА: СТРАТЕГІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ.

Данилов, Д. (2020). Трансформація поняття «дг'яна» у вченні йоги. Київ: Дух і Літера.

Не часто в українській академічній історико-філософській царині з'являються монографії, присвячені індійській філософії загалом чи окремим її підставовим поняттям, а з історичною деконструкцією та реконструкцією – то й поготовів.

Дмитро Данилов обрав для такої деконструкції та реконструкції йогічне поняття «дг'яна», тому його монографія – це монографія про історію одного поняття з багатьма змістами та значеннями. У світовій філософській літературі існує ціла низка тематично споріднених видань¹.

Такий розмаїтий зміст і багатозначність не випадкові, адже будь-яке поняття будь-якої філософії, релігії чи духовної практики має своє істинне значення лише в середовищах свого походження. Воно є точним у тій філософії, релігії чи духовній практиці, які його породили, коли ж його перекладають іншими мовами чи «імплементують» в інші філософії, релігії або духовні практики, саме тоді з'являється «багатозначність»,

© І. Карівець, 2021

¹ На деякі видання, що безпосередньо стосуються історії понять філософії йоги та медитації, варто звернути увагу.

Монографією «одного індійського філософського поняття» є монографія Стюарта Рея Сарбейкера «Самадгі» [Sarbakar 2005]. Автор цієї монографії детально аналізує поняття «самадгі», не лише вписуючи його в історичний та соціально-культурний контекст, а й порівнюючи його вживання в індійській йозі та буддизмі. До речі, Дмитро Данилов також звертається до порівняння значень дг'яни в цих двох напрямках духовних практик [Данилов 2020: 115-116]. Він доходить висновку, що без врахування буддистського елемента в дг'яні її зміст і значення були б неповними.

Книга «Сутри, оповіді, філософія йоги» Данієля Равага присвячена детальному аналізу епічного твору «Магабгарата», сакральних текстів «Упанішад» та «Йога-сутри» Патанджалі задля виявлення зв'язку між оповіддю, філософією та істиною понять [Raveh 2016]. У ній цитуються слова індійського мислителя Даяя Крішні (Daya Krishna, 1924–2007), згідно з яким філософія – це «концептуальне мистецтво» [Raveh 2016: 1]. Дослідження Д. Данилова підтверджує, що поняття дг'яни має глибокий філософський зміст і може поглибити наше розуміння природи розуму, мислення, свідомості, одним словом, ментального життя людини.

Із найновіших закордонних досліджень індійської філософії та її «концептуального каркасу», однопанових із дослідженням Дмитра Данилова, варто згадати фундаментальну книжку «Підручник з вивчення йоги та медитації» за редакцією Сузання Ньюкомб та Карен О'Брайен-Коп [Newcombe, O'Brien-Kop 2020].

«неперекладність». Недарма назва монографії Д. Данилова містить слово «трансформація», яке вказує на переходи, зміщення значень поняття дг'яна, а також на переступання й навіть на подолання (витіснення) одних значень іншими. Віднайдення первинного змісту та значення поняття дг'яна, а також тих станів свідомості й переживань йогінів, яке воно означає, – такі завдання ставить перед собою Д. Данилов.

Розв'язання цих завдань потребує неабиякого знання концептуальних основ йогічної практики й санскриту. Автор монографії звертається до літератури, присвяченої не лише сформованому поняттю дг'яна, а й початкам такого формування. Д. Данилов аналізує першоджерела як дойогічної літератури, так і класичні (традиційні) йогічні трактати. Відтак автор чітко окреслює періоди трансформації поняття дг'яна в різні епохи становлення йоги, а саме: I-й період – *ведичний*: приблизно XVI ст. до н.е. – II ст. до н.е.; II-й період – *епічний*: II ст. до н.е. – III ст. н.е.; III-й період – *класичний*: IV – XII ст.); IV-й період – *гатха-йогічний*: XII – XV ст. [Данилов 2020: 10]².

Окресливши часові періоди становлення йоги й ті тексти, які до них належать, автор переходить до аналізу змістів і значень поняття дг'яна у відповідних першоджерелах. На його думку, поняття дг'яна формується у *ведичний період*. У «Ригведі» зустрічаються слова з коренем *dhi*, а саме: *dhiḥ*, *dhitih*, *dhiyā*. Однозначного перекладу цих слів, згідно з автором, немає. Перші два він пропонує перекладати як «поетична інтуїція», «внутрішня сила бачення», або ж «думка породжена прозрінням». Третє – як «джерело знань про ціле буття». Крім цих слів, зустрічається ще й *dhitir*, що українською можна перекласти, як «спрямованість думки до божества»; зустрічається також слово *dhiyo*, яке можна перекласти, як «візійне/ороське прозріння/осяяння». Звідси висновок автора про те, що корінь *dhi* та похідні від нього слова у «Ригведі» мають *гносеологічне*, тобто *пізнавальне*, значення, й позначають ментальні процеси (мислення, роздуми, думки), результатом яких є досягнення цілого буття, осягнення божественного, сакрального і трансцендентного.

До цього ж періоду автор відносить і *Упанішади*. В одній з Упанішад, а саме «*Каушітака-упанішада*», присутнє уявлення, але ще не поняття, про дг'яну як «невід'ємну частину розуму», котрий єднає всі життєві сили: дихання, мовлення, слух, зір. Тому, як зазначає автор, «життя неможливе без розуму й мислення, тобто дг'яни» [с. 56]. У «*Чхандог'я-упанішаді*» вже зустрічаємо певну ієрархію пізнавальних здатностей людини, яка складається з чітти (внутрішньо-індивідуальне усвідомлення комплексу психічних станів), дг'яни (мислення, котре спрямовує чітту до глибокого розуміння) і віджняни (стану глибокого й осмисленого розуміння, котре трансцендує наявне буденне знання). Правильне мислення *дг'яна* є необхідним для переходу в стан глибокого й усвідомленого розуміння. Але таке мислення не виникне без бажання пізнавати сакральне, божественне, трансцендентне. І тут автор монографії знову прослідковує зв'язок дг'яни з чимось, що перевершує ось-буття, перевершує наявне знання, перевершує буденне пізнання. Поштовхом до практикування дг'яни є внутрішнє відчуття спорідненості з Брагманом завдяки Атману, який знаходиться в серці людини. Тому дг'яна виникає з Атмана, або, як перекладають цей термін європейці, з душі.

² Надалі посилання на рецензовану книгу подаватимуться у квадратних дужках скорочено: тільки номер сторінки після скорочення с., без прізвища автора й року видання.

Ще можна подібати й інші значення дг'яни в різних Ведах. Автор акцентує увагу на таких: «прямий метод пізнання того, що приховане від ока»; «надзусилля, спрямоване на непрявлене, щоб останнє проявило свою суть»; «роздуми про Атмана й зосередженість на ньому в стані спрямованості зору всередину себе (самопізнання, яке є пізнанням Атмана)»: у результаті цих роздумів виникає розрізнення я й Атмана, тоді Атман може бути впізнаний. Цікаво, що стан нерозпізнаності Атмана й ототожнення його з я називається «станом мороку».

Отже, в Упанішадах формується й викристалізовується поняття дг'яна та окреслюється його семантика в межах тих духовних практик, які спрямовані на встановлення зв'язку із сакраль-но-трансцендентним, тим, що перевершує буденне та звичайне сприйняття себе і світу [с. 64-69].

Тексти епічних творів «*Магабгарати*» та «*Бгагавадгіти*», які належать до *другого, епічного, періоду*, є основними для аналізу поняття дг'яна. У «Магабгараті» поняття дг'яна, згідно з автором, має декілька значень, а саме: 1) акт мислення, що спрямовується на пізнання причин явищ; 2) акт збирання в єдине ціле ментальної розпорошеності (розмаїтих думок), коли розум (свідомість) досягає максимальної «зібраності» з метою досягнення нірвани не в буддистському сенсі, а в сенсі досягнення ментального спокою, «штилю», «затишшя», можна навіть сказати, «несуперечності» думок, коли вони не конфліктують між собою, а утворюють «спокійну єдність»; 3) методика (конкретна цілеспрямована робота з мисленням чи свідомістю), за допомогою якої досягають Брагмана й Атмана: вона полягає в приборканні чуттєвості, подоланні розгубленості та розпорошеності, відвертанні від об'єктів зовнішнього світу.

Таким чином, у «Магабгараті» дг'яна є підготовкою до самадгі, тобто до «вищого стану самопізнання», в якому досягається безмежний спокій, безпристрасність, безсмертя, коли є *усвідомлений своїм усвідомленням чистий Атман* («чистий», тобто «без просторо-часових властивостей та характеристик», «безякісний», «не-емпіричний») [с. 82].

У «Бгагавадгіті», згідно з автором, дг'яна набуває чи не найважливішого значення для тих, хто практикує йогу. Звернення дг'яни до буденних об'єктів, «торкання їх», контакт із ними деструктивно відбивається на розумі, оскільки вони його «нівечать», занурюють у марноту, жаду, у бажання володіти ними. Іншими словами, мислення, занурене в буденні чуттєві речі, втрачає зосередженість, здатність до пізнання суті, забарвлюється негативними емоціями, що порушує його стійкість, твердість у пізнанні суттєвого та вагомого для звільнення від страждань і перероджень. Тому, каже Крішна, такому стану мислення й розуму треба протиставити мислення й розум, що спрямовані до трансцендентного й долають чуттєву сферу об'єктів. Долання забезпечується *дг'яною* як зосередженістю на божестві, концентрацією на вищому, мета-чуттєвому. Розвернути мислення/розум у напрямі над-чуттєвого – необхідна умова звільнення, задля якого пізніше треба ще й постійно утримувати це мислення/розум у зосередженості на над-чуттєвому. Така зосередженість породжує відчуття неприв'язаності³ до результатів своєї діяльності. Тоді настає спокій, умиротворення, оскільки згасають бажання досягати результатів у своїй діяльності та володіти ними.

³ Д. Данилов уживає поняття «відчуженість» [Данилов 2020: 97-98], яке має ідеологічно-юридичне семантичне навантаження й не дуже пасує для окреслення ставлення йогіна до результатів власної діяльності. Наприклад, відчуження майна це процес позбавлення когось права володіти

Крім цього значення дг'яни в «Бгагавадгіті», автор вирізняє ще одне: здатність розрізнити нерозрізнене в стані невідання Атмана. Таке розрізнення езотеричне⁴, бо дг'яна є внутрішнім зосередженим поглядом всередину себе, а точніше – у серце, в якому знаходиться Атман. Необхідно досягнути постійності перебування в Атмані (серці) за допомогою дг'яни, тоді можливе звільнення від перероджень. Д. Данилов цитує місце з «Бгагавадгіті», де стверджується, що таке знання навіть того, хто живе як завгодно, позбавляє подальших перероджень [с. 100].

Класичний період представлений в рецензованій книзі «Йога-сутрою», мабуть, найвідомішим і найпопулярнішим твором давньоіндійського мудреця Патанджалі. У третьому розділі цього твору систематично розкривається смисл і значення дг'яни. Цікаво, що Патанджалі відносить дг'яну до «внутрішньої» частини йоги [с. 106]. Дг'яна розглядається як наступний етап після досягнення зосередженості (дгарани) на об'єкті *внутрішньої трансцендентності* (Атмані), а саме, як процес пізнання цього об'єкта; пізнавши цей своєрідний об'єкт, йогін досягає самадгі – стану осяяння, яке, згідно з Д. Даниловим, «відбувається в момент, коли безліч суджень синтезуються та народжують нове, більш складне розуміння сутності об'єкта» [с. 107]. Тому дг'яна розуміється, як неперервне й тривале мислення, сфокусоване на об'єкті *внутрішньої трансцендентності*, яке веде до вищого розуміння цього об'єкта у формі осяяння (самадгі).

I, нарешті, останній, *четвертий, гатха-йогічний, період* представлений у монографії Д. Данилова аналізом дг'яни в таких традиційних текстах гатха-йоги, як «Горакша-шятаку», «Датгатрея-йога-шастра», «Аманаска-йога» та «Гатха-йога-прадипіка». Цей вид йоги, згідно з автором, засвідчує переорієнтацію дг'яни. Вона постає вже не суто ментальною практикою, розвитком вміння зосереджуватися, тобто збирати своє мислення в єдине ціле і спрямовувати його на внутрішню трансцендентність (дг'яна як «внутрішня йога»), а розвитком зосередженості на частинах зовнішнього тіла для досягнення того ж ефекту – осяяння (самадгі). На думку Д. Данилова, така переорієнтація пов'язана з «отілесненням йоги в період гатха-йогічних текстів» [с. 121]⁵. Така пе-

певними предметами, мати певну власність, і надання такого права комусь іншому. Маркс писав про «відчуження праці», коли людина із суб'єкта стає об'єктом праці, а результати її праці привласнюють ті, хто надає їй роботу (капіталісти). У процесі ж практикування дг'яни з'являється стан усвідомленої неpriv'язаності чи відстороненості від результатів діяльності.

⁴ Езотеричне позначає те, що є внутрішнім, на відміну від екзотеричного, що позначає зовнішнє. Щоб зрозуміти значення езотеричного, можна звернутися до Св. Августина, який у своїй праці «Про істинну релігію» зазначає: «Не виходь поза себе; повернись до самого себе, адже істина перебуває у внутрішній людині» [Aurelius Augustinus: §39.72]. Це типовий «езотеризм» Св. Августина, який перегується з «езотеризмом» Атмана як «внутрішньої, справжньої, людини». Тут варто згадати і Григорія Сковороду, який також є «езотеристом», бо говорить про «внутрішню людину». Усі ці «езотеричні» поняття – Атман, внутрішня людина, душа – вказують на особливий простір усередині людини, на внутрішню трансцендентність.

⁵ На нашу думку, такий «поворот» до тілесності дг'яни в гатха-йозі зумовлений тим, що сама гатха-йога призначена для людей тілесно-орієнтованих, тобто таких, що постійно турбуються про своє тіло, ототожнюючись із ним як своєю *сутністю*. Наприклад, це можуть бути спортсмени, моделі, телеведучі, кінозірки та інші. Для таких тілоцентрованих людей легше зосередитися на якихось частинах свого тіла, наприклад, на кінчику носа, на точці між бровами, на правому чи лівому великому пальці ніг, ніж на «невидимому», на Атмані. Тут ми маємо справу з *озовніш-*

реорієнтація не змінює мети гатхи-йоги. Остання, озброюючись психосоматичною технікою дг'яни, продовжує орієнтуватися на ту саму мету, що й усі інші йоги⁶, на звільнення від існування, звільнення від жаги бути та уникнення смерті.

За підсумками огляду монографії Д. Данилова, треба визнати, що автору вдалося *деконструювати* стереотип щодо йоги, який полягає в тому, що заняття йогою нібито ведуть до «отупіння», «заціпеніння», відсутності мислення, до якогось «ступору», «загальмованості». Дана монографія засвідчує протилежне, а саме: важливість мислення та розуму для духовного вдосконалення. Удосконалюючи свої мислення та розум (тобто вмючи зосереджуватися, збирати в єдине ціле свої думки задля подолання суперечностей), людина може не лише стати розумнішою. Спрямовуючи такі зосереджені мислення та розум у своє серце, вона може відкрити простір внутрішньої трансцендентності, де знаходиться найбільший її скарб – Атман чи душа, реалізація яких дарує невимовне щастя й радість.

Є ще один стереотип, який панує щодо східної філософії: мовляв, вона не має чітко розробленого поняттєвого апарату, їй бракує аналітичності та строгості мислення. Семантичний і змістовий аналіз поняття дг'яни руйнує цей стереотип. Навпаки, східна філософія, представлена в монографії Д. Данилова філософією йоги, містить детальну концептуалізацію тих станів, яких досягає йогін під час духовних практик, ґрунтується на глибокій рефлексії над поняттями медитативного досвіду задля усунення суб'єктивізму.

Історична деконструкція поняття дг'яна полягає в «зніманні» історично-семантичних, інтерпретаційних, нашарувань з метою прояснення первинного значення поняття дг'яна. Після такої деконструкції, автор реконструював це поняття на основі описаного в першоджерелах змісту йогічно-медитативного (психологічного) досвіду, який це поняття означає. Завдяки такій реконструкції вдалося показати, що дг'яна – це не досягнення розумом пасивного стану (споглядання), а його когнітивна дія в зосередженому стані. І тільки після досягнення такого стану можна здійснити перехід до стану самадгі (споглядання трансцендентного).

Цікавим є те, що такий деконструктивно-реконструктивний підхід виявив певну *стадіальну завершеність* дг'яни, після якої здійснюється перехід на вищий рівень йоги – самадгі. Тому можна говорити про *динамічне відношення* між завершеною стадією йоги і новою стадією йоги – між дг'яною і самадгі, між завершеним і новим (вищим) йогічним досвідом. Деконструкція і реконструкція поняття дг'яни дозволяє, на мій погляд, краще зрозуміти філософську й когнітивно-медитативну природу цього поняття та його зв'язок із медитативним досвідом.

Поєднання деконструкції та реконструкції семантики й (емпіричного) змісту понять є доволі ефективним для досліджень з історії філософських понять та ідей як

ненням дг'яни. Тобто концентрація на об'єкті внутрішньої трансцендентності замінюється концентрацією на частинах зовнішнього тіла. І треба враховувати, що така зовнішня концентрація має і психічне значення, адже сприяє збиранню психічних феноменів, як от мислення, емоції тощо, в єдине ціле. Тілесно орієнтованим людям важко практикувати чисту дг'яну, тобто відірвану від тілесності й одразу спрямовану на трансцендентне. Для них зрозумілішою є дг'яна як розвиток вміння зосереджуватися на якійсь частині тіла. Така дг'яна також володіє трансформаційною силою, а її результат – звільнення від страждань і перероджень.

⁶ Маються на увазі: карма-йога, тантра-йога, раджа-йога, бгахті-йога тощо.

галузі історії філософії. Рецензована монографія, на прикладі одного поняття індійської філософії йоги, демонструє, як можна віднайти зрозуміле значення та виявити емпіричну сферу функціонування того чи іншого філософського поняття.

Насамкінець зазначу, що монографія Д. Данилова засвідчує появу в Україні новітніх індологічних систематичних досліджень у сфері історії ідей (понять), які розширюють наше знання про особливості індійської філософії, зокрема йоги та медитації. Також вони відкривають перспективи вивчення філософсько-духовної спадщини Індії через транскультурні й компаративні студії з європейської та індійської філософії.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Данилов, Д. (2020). *Трансформація поняття дг'яна у вченні йоги*. Київ: Дух і Літера.
- Aurelius Augustinus. (s.a.). *De Vera Religione liber unus*. http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm
- Newcombe, S., & O'Brien-Kop, K. (Eds.). (2020). *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies*. London & New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351050753>
- Raveh, D. (2016). *Sūtras, Stories and Yoga Philosophy*. London & New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315637846>
- Sarbacker, S.R. (2005). *Samādhi. The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga*. New York: State University of New York Press.

Одержано 02.03.2021

REFERENCES

- Aurelius Augustinus. (s.a.). *De Vera Religione liber unus*. http://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm
- Danylov, D. (2020). *Transformation of the Concept Dhyāna in Yoga's Teaching*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh and Litera.
- Newcombe, S., & O'Brien-Kop, K. (Eds.). (2020). *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies*. London & New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351050753>
- Raveh, D. (2016). *Sūtras, Stories and Yoga Philosophy*. London & New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315637846>
- Sarbacker, S.R. (2005). *Samādhi. The Numinous and Cessative in Indo-Tibetan Yoga*. New York: State University of New York Press.

Received 02.03.2021

Ihor Karivets

Deconstruction and Reconstruction of the Concept Dhyāna: Strategies and Perspectives. Danylov, D. (2020). *Transformation of the Concept Dhyāna in Yoga's Teaching*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh and Litera.

Review of Danylov, D. (2020). *Transformation of the Concept Dhyāna in Yoga's Teaching*. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh and Litera.

Ігор Карівець

**Деконструкція та реконструкція поняття дг'яна: стратегії та перспективи.
Данилов, Д. (2020). Трансформація поняття «дг'яна» у вченні йоги. Київ:
Дух і Літера.**

Огляд видання Данилов, Д. (2020). *Трансформація поняття дг'яна у вченні йоги*. Київ:
Дух і Літера.

Ihor Karivets, Doctor of Science in Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Philosophy at Lviv Polytechnic National University.

Ігор Карівець, доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії Національного університету «Львівська політехніка».

e-mail: sacre@ukr.net

Олександр Корнієнко

У ПОШУКАХ ІДЕНТИЧНОСТІ (ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ АРАБСЬКОЇ ДУМКИ).

Georges Corm. (2020). *Arab Political Thought: Past and Present*. London: Hurst & Company.

Аналіз думки певної національної чи культурної спільноти зводиться до вивчення способів, в які інтелектуали уявляють світ і розуміють свої місце й роль у ньому. Він також передбачає аналіз впливу на цю думку ідей, поведінки та способів мислення інших народів і культур. Книга «Арабська політична думка: минуле та теперішнє» Жоржа Корма, ліванського історика, політика, економіста, професора Інституту політичних наук Університету Святого Йосипа в Бейруті, дає такий аналіз і являє собою огляд різноманітності арабської думки. Усупереч назві, сам автор вказує, що «книга задумана як подорож численними аспектами арабської думки», зокрема політичним, філософським, антропологічним і релігійним (р. 4)¹. Тож назва її французького оригіналу «Думка й політика в арабському світі: історичні контексти та проблеми, XIX–XXI століття» [Corm 2015] точніше відображає проблематику, про яку йдеться. Автор розмірковує не стільки про політичну думку, скільки про арабську думку взагалі в її історичному контексті. У книзі здійснюється й істотна історико-філософська рефлексія щодо суспільної арабської думки за весь період її існування.

Головна складність опису цієї інтелектуальної подорожі, за визнанням самого автора, полягала в дотриманні золоті середини між академічною працею, що цікавить обмежене коло читачів, і працею, покликаною інформувати широку аудиторію про різноманітні інтелектуальні реалії арабських спільнот, зважаючи на соціально-економічний контекст останніх. Тож автор вибрав стиль есе як єдиний, з його точки зору, спосіб зробити арабську думку зрозумілою широкій публіці й належно оціненою.

Книга є справді цікавою і дає можливість зрозуміти ті процеси, які відбуваються в арабському світі протягом останніх десятиліть, а також руйнує стереотипи щодо останнього, які складаються в зовнішніх спостерігачів. Такі стереотипи зводять арабську думку до явища, що є винятково релігійним і за самою своєю суттю протистоїть світській, глобалізованій сучасності світу, в якому ми живемо. Справа виглядає так, начебто думки арабських мислителів цілковито застрягли на стадії теологічно-політичного підходу до світу. Автор вважає, що було б корисним, якби «ми працювали над руйнуванням спотворювальних дзеркал, через які кожен дивиться на себе й на

© О. Корнієнко, 2021

¹ Тут і надалі посилання на сторінки цієї книги Жоржа Корма подаються в круглих дужках із зазначенням лише номеру сторінки після символу р., без прізвища автора і року видання.

іншого» (р. XVI). Дана книга є практичним кроком такого руйнування, тому її мета – показати, що арабська думка, усупереч наявним стереотипам, є складною, різноманітною та яскравою, а арабська культура – життєздатною. Також автор ставить собі за мету познайомити читача з творцями цієї думки, провідними арабськими мислителями, імена і твори яких мало відомі, практично не вивчаються й не є предметом академічних досліджень. У книзі широко репрезентовані праці арабських інтелектуалів, які дають свій аналіз арабської думки. Не вступаючи з ними в дискусію, автор запрошує їх до слова і, згідно з принципом об'єктивності, знайомить читача також із позиціями їхніх опонентів. «Мій намір у цій праці – відновити велике багатство арабської культури в усіх її способах бачення світу. Ці способи сприйняття неминуче знаходилися під впливом філософії й тих європейських доктрин, які продовжують формувати наш світ» (р. 50). Безперечно, ця книга буде цікавою не лише для політологів, істориків чи арабістів, але й передовсім для тих істориків філософії, які вивчають мисленнєві процеси «великої тривалості», намагаючись реконструювати історично сформовані аспекти й контексти сучасних мисленнєвих реалій.

Автор досліджує арабську думку періоду до ісламської цивілізації, періоду Золотої доби ісламу й періоду від початку дев'ятнадцятого століття і до наших днів, вважаючи, що з п'ятнадцятого по дев'ятнадцяте століття вона була неактивною (р. 17). Але для вдумливого історика філософії, на мій погляд, важливими будуть не лише ці «відверто» історико-філософські розділи, але й ті, що описують сучасний стан справ. Адже цей опис залишається в межах історико-філософської оптики, причому потрібної: ідеться про референції до історії арабської філософії «золотої доби», до історії західної філософії модерного й сучасного періодів і до історії осмислення проблеми цивілізаційної модернізації арабською думкою від XIX століття.

Книга складається із чотирнадцяти розділів. У першому автор досліджує витоки арабської культури, демонструє багатство та різноманітність форм культурного самовираження в арабській цивілізації. Розділ другий присвячений складній проблемі релігійної і національної ідентичності. У третьому розглядаються епістемологічні складнощі розуміння сучасної арабської думки; у четвертому – політичні й соціально-економічні умови, що вплинули на арабський світ з початку дев'ятнадцятого століття; у п'ятому визначені основні джерела розбіжностей стосовно арабської думки й політичних еліт. У шостому розділі описані чинники, що зумовили арабський ренесанс (Нахда) у середині XIX століття; у сьомому автор характеризує розквіт цього ренесансу, який тривав майже століття (приблизно 1850–1950). У восьмому і дев'ятому розділах досліджуються різноманітні форми арабського націоналізму; у десятому аналізується вплив низки політичних поразок на арабську політичну думку. В одинадцятому розділі описується піднесення антинаціоналістичних ісламських ідеологій як альтернатив арабській націоналістичній думці. У дванадцятому розділі детально відтворюється жорстока битва ідей між модерністами, прибічниками світської концепції суспільства, і релігійними консерваторами, що вважають секуляризм головним інструментом знеособлення арабської мусульманської ідентичності; у тринадцятому розглядаються спроби ідеологічного примирення між ісламською ідентичністю і модерністськими та ліберальними рухами світсько-націоналістичної спрямованості. Останній розділ містить огляд арабської думки в різноманітних гуманітарних і соціальних науках.

В огляді даного тому свою увагу я концентрую на світоглядних, філософських, історико-філософських аспектах авторського аналізу арабської думки, передовсім на методології даного аналізу.

Однією із ключових тем дослідження, якої автор у тій чи іншій мірі торкається майже в кожному розділі, є тема ідентичності, яка й сьогодні залишається актуальною для арабського світу з його тисячолітньою історією.²

Автор формує три основні питання арабської думки: Чому ми слабкі й колонізовані? У чому наша ідентичність? Чому ми не єдині? (р. 90). Насправді, на думку автора, це одне й те саме питання, сформульоване в трьох різних аспектах. Адже слабка або погано визначена ідентичність призводить до значного послаблення соціального тіла, що дозволяє згуртованішим і, відповідно, сильнішим спільнотам брати гору над слабшими. У свою чергу, це стоїть на заваді об'єднанню останніх з іншими подібними спільнотами задля подолання відсталості й залежності.

Ключовим аспектом теми ідентичності є дилема між ісламською й арабською ідентичністю, яка залишається досі не розв'язаною. Стереотипним нарративом, який домінує в сучасній арабській і неарабській думці, є теза про тотожність цих ідентичностей, що по суті, на думку автора, веде до розчинення арабської культури в ісламі. Це змішування матеріалізувалося в сучасному використанні терміна «арабо-ісламська цивілізація», який створює, на думку автора, штучну історичну спадкоємність між арабською культурою і класичною ісламською цивілізацією (р. 30).

Таке отождолення етнонаціональної і релігійної ідентичностей становить, на думку автора, одну з найбільших інтелектуальних плутанин, яка заважає арабській думці. Корені сум'яття останньої можуть бути знайденими в рамках цієї епістемологічної проблеми.

Як зазначає автор, такий підхід не враховує різноманітність і динамізм арабської культури, не віддає належного її генію, генію арабської мови, а також генію мов і культур тих численних спільнот, які прийняли іслам як свою релігію, але зберегли власні мови й культури. Різноманітність арабської культури не можна просто звести до ісламської релігійної думки. Хоча б тому, що араби складають лише близько 320 мільйонів із 1,6 мільярда мусульман світу, до того ж десятки мільйонів арабів – християни, які зробили вагомий внесок у розвиток арабської культури.

Починаючи з першого розділу, автор прагне відтворити сутність арабської культури, яка не лише не була закритою, але тривалий час демонструвала відкритість і цікавила інші цивілізації. На прикладі арабських поезії, риторики, прози, музики, мови автор показує, чому доречно запровадити відмінність між великими творіннями класичної ісламської цивілізації, в якій самі араби й арабська мова відігравали важливе, але в жодному випадку не виняткове значення, і арабською культурою. Остання існувала як до ісламу, так і в епоху ісламської цивілізації.

Поряд із мистецтвом автор показує значущість арабської філософії. Хоча, на його думку, сьогодні можна спостерігати применшення внеску арабів у загальні знання людства, багато європейських фахівців з середньовічної філософії детально описали вплив теологічної, містичної і філософської думки арабського походження чи написаної арабською мовою, особливо персами, на розвиток європейської думки. Зокрема, автор наводить авторитетну працю відомого італійського сходознавця Гофредо Куадрі «Арабська філософія в розквіті» 1939 року. Для Куадрі, як і для більш сучасних

² Дана тема вже висвітлювалася на сторінках журналу *Sententiae* [див.: Йосипенко 2014; Корнієнко 2020; Лисий 2015], інших вітчизняних авторитетних журналів [див.: Верлока 2018; Йосипенко 2019; Зимовець 2020], видання іноземних авторів останніх років також свідчать про її актуальність [див.: Boukala 2019; Chimakonam et al. 2019; Coulmas 2019; Mohamed, Fahmy 2020; Mohr et al. 2020]. Ця моя стаття є продовженням даної теми через призму її бачення арабською суспільною думкою в минулому й нині.

дослідників, таких як французький історик філософії Ален де Лібера, арабська думка не обмежувалася простим коментарем до грецької філософії, а, швидше за все, використовувала її для виправдання необхідності примирення віри й розуму, і для того, щоб вписати феномен Одкровення у процес розвитку людського духу. Автор, посилаючись на книгу Алена де Лібера «Середньовічне мислення» [Libera 1991], стверджує, що арабська філософія намагалася раціонально мислити існування Бога, його прояви і його іманентну справедливість, не зважаючи на існування зла, страждань і несправедливості. У ній також розглядалися питання єдності Бога, його передування природі й космосу, божественної причиновості, а також фаталізму і свободи волі. Усі ці теми були підхоплені християнською схоластиком, а потім і модерною філософією, починаючи з Декарта.

Історія перших століть ісламу, як і перших століть християнства, була відзначена розбіжностями й полемікою. Арабські мислителі того часу були знайомі з християнськими дискусіями, а також із дискусіями між юдеями і християнами. Ці мислителі намагалися вийти за межі зазначених дискусій, як це пропонує саме коранічне Одкровення у своїй етичній і моральній інтерпретації історії попередніх двох монотеїзмів. Воно вважає себе кінцевою точкою або завершенням. Мухаммад – це «Печатка пророків», або той, хто завершує і закриває низку божественних одкровень, починаючи з Авраама.

Ідучи цим шляхом, теологи й філософи порушили нові й важливі питання, що призвели до розквіту шкіл тлумачення самого Корану. Автор говорить про «Книгу релігійних і філософських сект» перського філософа і богослова початку XII ст. аль-Шахрастані (1086–1153), в якій мова йде про існуючі в той час немусульманські релігії, а також школи тлумачення ісламу, яких тоді було значно більше, ніж сьогодні, що є свідченням панівної тоді свободи думки.

Надалі розгорнулася суперечка між прихильниками філософії як більш широкої основи віри, що дає їй основу в розумі, і прихильниками виключення розуму, здатного, на їхню думку, поставити під загрозу віру в Бога та Його всемогутність. Із числа прихильників філософії автор наводить таких мислителів, як аль-Кінді (IX ст.), аль-Фарабі (872–950), Ібн Сіна (Авіценна, 980–1037), Ібн Рушд (Аверроес, 1126–1198), аль-Газалі (1058–1111) та ін.

У класичну епоху розквіт багатьох творів, створених або арабською, або мусульманською думкою, або їх комбінацією, завершився видатною працею Ібн Хальдуна (1332–1406). Автор називає його творцем філософії історії, а також соціології, політології й антропології. Зокрема, на думку автора, він був першим, хто розробив теорію впливу клімату на різні типи цивілізації, яку декілька століть по тому озвучив Монтеск'є. Його твір «Мукаддіма» (Вступ), який був блискучим попередником філософії історії й соціології за декілька століть до того, як ці питання були порушені в європейських культурах, дає великий огляд арабських знань чотирнадцятого століття, а також описує стан єдності морального та інтелектуального початків у арабському світі того часу.

У дев'ятнадцятому столітті арабська думка пробуджується завдяки контакту з прогресуючою європейською цивілізацією, передовсім із Францією, яка домінувала в басейні Середземного моря. В арабську культуру почали проникати праці філософів епохи Просвітництва й ліберальних британських мислителів. Позитивізм, еволюціонізм, соціалізм, марксизм, конституційний лібералізм, релігійний консерватизм, модерний націоналізм викликали хвилю есе з політичної, соціальної та моральної філософії, завдяки яким арабська думка стала відомою з другої половини XIX ст. Серед філософів цього часу автор особливу увагу звертає на Ахмада Лутфі ас Сайїда (1872–

1963), який був першим ректором Каїрського університету, заснованого в 1925 році. Цей мислитель відіграв важливу роль у розповсюдженні ідей Д. С. Міла, Ж.-Ж. Русо, О. Конта і Г. Спенсера, а також переклав арабською «Нікомахову етику» Аристотеля.

В останньому розділі тому автор розглядає праці тих філософів, які, на його погляд, найбільше вплинули на арабський світ і сприяли розширенню сучасної арабської філософської спадщини.

Першим із цих філософів є єгипетський мислитель Абдель Рахман Бадаві (1917–2002). Будучи екзистенціалістом він виявив інтерес до широкого кола філософських питань. Вони простягалися від давньогрецької філософії (особливо платонізму) до арабської філософії, яка розвивалася на її основі; а також суфізму і різноманітних ісламських сект. Він також вивчав німецьку філософію і переклав декілька філософських праць з німецької. Ним було написано біля 120 праць, включаючи переклади німецьких філософів. Його творчість, на думку автора, це швидше міст між сучасною європейською й арабською філософіями, а не основа для арабської філософської системи; вона створює нові імперативи для розуміння світу, що відповідають складним контекстам, притаманним арабській думці від XIX ст.

Зовсім іншою була діяльність ліванського мислителя Нассіфа Нассара, мета якої полягала у розробленні філософської концепції, що дозволила би зрозуміти ті процеси, які відбуваються в арабських спільнотах, і проаналізувати їх у межах плинного контексту сучасного світу. Автор знайомить читача з основними філософськими працями Нассара «Брама свободи» (2013), «Самість і присутність» (2008), які свідчать, що його філософія ніколи не буває абстрактною і споглядальною, бо вона займається питаннями актуальними з часів Нахди, а саме: «як розвивати здатність адаптуватися до торжества європейської сучасності таким чином, щоб це було позитивно та інноваційно» (р. 270). Нассар прагне до філософської незалежності й бачить у ній єдиний вихід до арабського культурного оновлення.

Окрім зазначених персоналій, автор знайомить читача з такими мислителями, як Закі Нагіб Махмуд (1905–1993), Фауд Закарія, Пол Хурі, Субхі аль-Махмассані (1909–1986), Малек Беннабі (1905–1973), Абделькебір Хатібі (1938–2009) та ін.

Як зазначає сам автор, щоб надати повний огляд опублікованих праць арабських філософів і їхніх поглядів знадобиться цілий том, і в рамках даної книги це зробити неможливо. Але цей короткий огляд показує, що арабська філософія є різноманітною і сучасною.

Повертаючись до теми ідентичності, слід звернути увагу на зауваження автора, що для арабів і сьогодні предметом гордості є той факт, що пророк – засновник ісламу був арабом, а сама релігія народилася в самому серці Аравійського півострова. Але цей історичний факт не повинен вести до плутанини між арабською ідентичністю і прихильністю до ісламу, який протягом тривалого часу розповсюдився на п'ять континентів світу серед людей з різними звичаями й етнічним походженням.

«Регресивний внутрішній поворот останніх десятиліть до релігійної ідентичності на шкоду багатшій і ширшій культурній ідентичності є головною перешкодою на шляху до процвітання арабських спільнот», – вважає автор (р. 31).

На думку автора, причина суспільного запиту на це явище – потреба арабських спільнот у хоча би психологічній компенсації за всі політичні, військові, економічні й наукові невдачі, яких вони зазнали після отримання незалежності їхніми країнами. Тобто славне ісламське минуле повинне компенсувати непривабливе теперішнє й надихати на будівництво майбутнього. Але автор задає цілком логічне питання, яке

є актуальним і для української думки: як можна будувати майбутнє, озираючись на минуле? До того ж, це минуле ще й навмисно ідеалізується. Ідеалізуються навіть конфлікти і громадянські війни минулого, які відбувалися в контексті банальної, нещадної боротьби за владу (р. 32).

Автор відсилає читача до книги блискучого йорданського історика Фахмі Гедаана «Основи прогресу мусульманських мислителів сучасного арабського світу» (1979), в якій змальовано безвихідну ситуацію, коли арабська думка прагнула повернутися до минулого як засобу надолужити відставання у розвитку щодо сучасної індустріальної цивілізації. У той час, коли Європа жила в науково і економічно обмеженому «середньовіччі», блискучі досягнення арабо-мусульманської цивілізації були настільки великими, що здається цілком логічним шукати причини цього занепаду, повертаючись до слави минулого. Це була неподоланно приваблива пастка, в яку потрапили багато мислителів і яка призвела до паралічу арабської думки. Як наслідок, констатує автор, критична та відкрита універсаліям сучасності арабська думка виявилася повністю маргіналізованою на тлі провідних арабських мисленневих тенденцій.

Серед епістемологічних джерел і причин цього явища, автор називає антропологічний підхід, який намагається визначити структури й константи «арабського» чи «мусульманського» мислення, щоб краще виявити інакшість цього «менталітету», його способу бачення світу в порівнянні з європейською свідомістю. Джерелом цього підходу є європейська антропологія XIX ст., одним із фундаторів якої є французький філософ і семітолог Ернест Ренан і яку автор називає расистською (р. 44).

Автор вважає, що небезпечність антропологічних підходів, навіть розроблених антиколоніальними мислителями, веде до догматичного закріплення, абсолютизації формальних відмінностей між народами або релігійними й етнічними спільнотами; до перебільшення цих відмінностей.

Однією з вад такого підходу, на думку автора, є спроба класифікувати народ, релігійну чи етнічну спільноту за декількома простими інваріантами характеру цих людських сутностей.

Причиною цієї вади є те, що зокрема арабська думка розглядається поза історичним, соціально-економічним, соціокультурним контекстом (тема такого контексту для автора є провідною і їй навіть присвячено окремі, четвертий, розділ). Така «контекстуалізація арабської думки необхідна для розуміння її струсів, її невдач і навіть того факту, що цілі галузі в межах цієї думки були забутими» (р. 41). Водночас це пояснює, чому написане протягом останніх десятиліть про арабів заражене жахливим «презентизмом».

Тому й ідентичність ніколи не буває незмінною. Це стосується як ідентичності, яка включає в себе колективні цінності й поведінку, так і ідентичності людей, які розглядаються в рамках їх різноманітності. Антропологічна ідентичність, а вона, на думку автора, справді існує, знаходиться під впливом того географічного й соціально-економічного середовища, в якому люди знаходяться. Поведінка і структура мислення арабів різноманітні. Залежно від того, мешкають вони в місті чи в селі, в пустелі чи на високогірному плато, вони відрізняються від домінуючої ідеології, політичного режиму, освітніх програм у школах й університетах і від багатьох інших чинників.

Тим не менше, констатує автор, існує дивовижна кількість праць, які намагаються, попри очевидну різноманітність думок, поведінки і прагнень у цих розмаїтих суспільствах, точно визначити унікальні й незмінні характеристики арабів, зрозуміти сутність арабського розуму через якусь одну домінуючу рису.

Проблема ідентичності виникла тоді, коли араби, під час експедиції Наполеона в Єгипет у 1798 році, відкрили для себе європейську цивілізацію. Це було вперше після хрестових походів, коли європейська армія перетнула Середземне море й окупувала таку важливу країну Османської імперії, як Єгипет.

Ця зустріч породила в арабській думці проблему її автентичності й сучасності. «Ми стикаємося з проблемою, коли аналіз інтелектуального виробництва арабів, як і раніше, зосереджений на двох супротивних один одному критеріях. З одного боку, вірність культурній спадщині, яка є критерієм автентичності, з іншого, адаптація й оволодіння тим, що вважається критерієм сучасності» (р. 48). А абсолютним і винятковим критерієм сучасності для оцінки інтелектуального виробництва за межами Європи є європейська модель. Тобто синонімом сучасності є європейськість; і щодо арабського інтелектуального виробництва ця тенденція стає ще більш домінантною, ніж щодо пам'ятників культури інших регіонів, наприклад Латинської Америки, Японії чи Китаю.

На думку автора, дихотомія між автентичністю і сучасністю арабської думки є штучною, експортованою із європейської культури, вона «впливає зі специфіки європейської історії. При експорті в інший світ [вона] часто ... породжує інтелектуальний хаос» (р. 48). Автор звертає увагу, що поняття «автентичність» (асала) порівняно недавно стало використовуватися в арабській мові й не зустрічається у великих текстах, що складають арабську культурну спадщину. Інтелектуали класичної епохи і навіть останній із великих арабських інтелектуалів ХVст., Ібн Хальдун, не зрозуміли би значення цього терміна, корінь якого «асл», що переважно означає «походження», передовсім племінне чи родинне. Фактично арабські інтелектуали прийшли до проблеми автентичності під впливом європейської філософії, особливо німецького романтизму й націоналізму. Тому замість автентичності й сучасності, автор вважає за доречне вести мову про протистояння авторитарної, фундаменталістської, релігійної і відкритої, світської, модерністської думок. А головним критерієм вартості модерністської думки слід вважати її значущість і актуальність, а не вірність стародавній культурній спадщині, яка давно зникла і яку неможливо повернути до життя (р. 47). Стосовно «європейськості», автор вважає, що при аналізі творів великих романістів, поетів, есеїстів, написаних арабською мовою, важливим є те, як сприймають їх в арабських суспільствах. Оцінка європейських фахівців, які досліджують арабський світ згідно зі своїми сумнівними критеріями, не є важливою. Не може бути так, «начебто доля арабського світу в кінцевому підсумку залежить від того, як його оцінюють погляди з Заходу» (р. 46). Водночас це зовсім не заперечує існування проблем, пов'язаних зі здатністю арабського світу оволодіти елементами сучасного світу, і про це автор веде розмову в останньому розділі книги.

Для автора ідентичність пов'язана з націоналізмом, тому питання ідентичності тож саме питання «який націоналізм слід обстоювати»? Це повинен бути панісламський націоналізм, який не визнає жодної специфіки етнічного чи культурного характеру і чий головний інститут був втілений у халіфаті? Чи арабський націоналізм, спрямований на відродження забутої слави великих предків, які побудували імперії Аббасидів і Омеядів? Чи «провінційний» націоналізм, який би враховував географічні особливості? (р. 90). Окрім цих трьох типів націоналізму, які, як показує автор, є дуже різними, суперечливими й насправді несумісними, він розглядає й інші, засновані на ідентичності, типи націоналізму в арабському світі.

Арабська націоналістична думка починає процвітати разом із послабленням Османської імперії. У цей же час європейська колоніальна експансія призвела до появи політичного панісламізму: християнській Європі протистояв мусульманський Схід і останньою лінією захисту ісламу була імперія Османів; іслам, таким чином, у ті часи виконував консолідуючу роль у колективній ідентичності арабів і турків. Саме з цього часу в арабській думці запанувало суперництво між панісламізмом і панарабізмом.

Але зміст і панісламізму, і панарабізму в різні історичні періоди був різним. Одним із помітних періодів в новітній історії арабського світу був період арабського Відродження, про який ідеться в сьомому розділі.

Перші покоління інтелектуалів на початку XIX ст. не уявляли собі арабський світ зверненим до самого себе, бо османський світ, в якому вони жили, уже не був центром прогресу. У цей період головним комунікатором з європейською культурою був Єгипет. Один із відомих мислителів, Таха Хусейн, навіть вважав, що Єгипет настільки унікальний, що належить не до арабо-ісламського світу, а до європейського Середземномор'я. Каїр став потужним видавничим і просвітницьким центром. Місто поглинуло велику кількість мислителів, есеїстів, філософів, релігійних реформаторів і лінгвістів. Це покоління інтелектуалів виховувалося європейською думкою, яку вони передавали у своїх творах. Як зазначає автор, це був період виняткової відкритості європейській культурі без будь-якого ризику втрати арабської колективної свідомості.

У той час головну причину відсталості арабського суспільства бачили в слабкості ісламу. Винятково суворий релігійний консерватизм, який охопив ісламську цивілізацію протягом декількох століть, був джерелом занепаду арабського й мусульманського суспільств. Тобто занепад арабів, як і турків, розглядався як простий продукт релігійного консерватизму, а не зашкарублості соціально-економічних структур, відставання в освоєнні сучасної науки і техніки тощо. Тому головна увага цього покоління інтелектуалів спрямовувалася на підтримку широкого руху реформ у галузі читання і тлумачення арабської релігійної спадщини.

Піонери цієї своєрідної «епохи Відродження» по-арабськи – Ріфа ат-Тахтаві, Мухаммад Абдух, Ахмад Амін, Алі Абд ар-Разік, Таха Хусейн – вважали «релігійне питання» фундаментальним; однією з причин занепаду арабського суспільства, на їхню думку, було послаблення практик ісламу, погане розуміння духу ісламу. Вони обстоювали реформи мусульманських релігійних практик. Тому їхні новаторство й рух отримали назву «реформований іслам» або «іслам просвітництва».

Сьогодні релігійних реформаторів Нахди ототожнюють із сучасним ісламістським фундаменталізмом і навіть включають до ваххабітського руху «ісламської просвіти». Але автор зазначає, що панісламізм XIX – поч. XX ст. не має нічого спільного з панісламізмом кінця XX ст. Перший був відкритий щодо Європи, її наукових, економічних, соціальних досягнень. «Реформатори», навіть коли стверджували, що повертаються до чистоти вихідних ідей ісламу, були радикальними модерністами. Натомість другий відгородився від усього, що стосується західної культури, її моралі, суспільних свобод, способу життєдіяльності.

Автор робить висновок що праці реформаторів, які навчалися в Аль-Азхарі, бастіоні ісламського консерватизму, від Ат-Тахтаві до Тахи Хусейна, мали велике значення, вони сприяли тим змінам, що відбувалися в арабських суспільствах у міжвоєнний період і перші роки незалежності. Але сьогодні ці праці, констатує автор, ігноруються сучасним поколінням арабів, причиною чого є зміна контексту (р. 121).

Повертаючись до питання взаємовідношення арабської і європейської думки, автор констатує, що вони загрузли в «стосунку тет-а-тет» (р. 127). У арабів не було інших орієнтирів, окрім запропонованих європейською культурою. Європа була тим, чого можна боятися, чим можна захоплюватися, але рідко коли вона є тим, чим можна знехтувати. Її культура, філософія і модель розвитку були єдиним доступним довідковим матеріалом і єдиним дзеркалом, в якому арабська культура могла себе бачити й усвідомлювати ступінь своєї відсталості. Таке відношення призвело до відсутності альтернативних точок зору, адже не було інших орієнтирів, окрім запропонованих європейською культурою.

Якщо європейська модель спочатку (1830 по 1950) сприймалася дуже позитивно, то мірою суворішання колоніального режиму вона почала тьмяніти. У середовищі арабських інтелектуалів з'явилася партія «антизахідників», які виступили з критикою європейської цивілізації. У своїй критиці вони спиралися на праці розчарованих європейців, які вважали, що матеріальних прогрес ослабив основи їхніх традиційних спільнот. Європейська культура звинувачується в знеціненні арабів, і, загальніше, мусульман, зведенні їх до принизливих кліше. Це стало головним аргументом інтелектуалів, які виступають за повернення до єдиної ісламської ідентичності. Це повернення потрібне для порятунку арабського суспільства від руйнівного впливу європейських ідей і культурного відчуження, яке вони начебто викликають.

Автор проводить паралель між арабською елітою і російською інтелігенцією, яка була розколотою на «слов'янофілів» і «західників». Щоби проілюструвати стан арабської інтелігенції, автор цитує відому російську емігрантку Ніну Берберову: «Не розкол між інтелігенцією і народом, а розкол між двома частинами інтелігенції завжди здавався мені фатальним для російської культури. Розподіл між інтелігенцією і народом ... є всюди – у Швеції, США, Кенії. Усе це природньо. Та коли інтелігенція у своїй основі розділена на дві частини, зникає сама надія на щось на зразок сильної, неперервної, духовної цивілізації, а також на національний прогрес, бо немає цінностей, які могли би поважати всі» (р. 130). Подібні форми розділення стосовно європейської культури вкоренилися, зазначає автор, і в арабській думці.

Стосовно арабського націоналізму, то його ідеї на початку ХХ ст. вписувалися в загальні рамки націоналістичних рухів у Європі ХІХ ст. Усі вони підкреслювали взаємозв'язок між демократією і звільненням нації від автократичних режимів, які придушують надії людей і їхні прагнення до прогресу та змін. Хоча наприкінці ХІХ ст. колонізація запламувала позитивний образ Європи, захоплення європейськими ідеями й інститутами залишалася досить сильним серед інтелігенції. Вона вважала європейців-антиколоніалістів доказом того, що в Європі не все є поганим. На початку 1950 років арабська інтелігенція була добре знайомою зі всіма філософськими і політичними течіями європейської думки. Екзистенціалізм Сартра і персоналізм Мун'є були добре відомі франкомовним арабським інтелектуалам. Однак багата канва європейських політичних рухів викликала багато розбіжностей серед арабських інтелектуалів, особливо між тими, хто свого часу навчався в Західній Європі, і тими, хто навчався в Радянському Союзі, і, відповідно, приймав ту чи іншу ідеологію – ліберальну чи марксистську. Ці розбіжності перешкоджали формуванню націоналістичної думки, здатної об'єднати народ. Як зазначає автор, «легше було читати лекції про єднання і єдність, ніж на ділі її досягти» (р. 154).

Знайомлячи читача з нарративами націоналістичних мислителів, таких як Така Хусейн, Ахмад Лутфі аль-Сайїд, Амін аль-Ріхані, Анур Абдель-Малек, Саті аль-Хусрі,

Костянтин Зурайк, Абдаллахад ад-Дайм, Надим аль-Бігар, автор робить висновок, що структура ідентичності сучасних арабських спільнот є досить складною і включає в себе декілька «ярусів»: ідентичність провінційних держав, створених колоніальними поділами, які з часом посилювалися; ідентичність походження, в якій структури генеалогічної родини (племен) залишилися сильними; і, нарешті, ідентичність релігійної спільноти (християни різних церков і мусульмани різних напрямів – суніти, шиїти, друзи, алавіти, ісмаїліти тощо). До цього слід додати субідентичності етнічних спільнот, таких як бербери, курди, ассирійці, туркмени, вірмени тощо, які протягом століть мирно співіснували з арабами. І така складність ідентичності не залишилася поза увагою націоналістичних мислителів (р. 146-147).

Попри існування супротивних один одному національних рухів, є одна константа, яку можна знайти на всіх рівнях вираження арабського націоналізму: це лінгвістичний націоналізм, який перетворив арабську мову на «національну» мову всіх держав регіону. Ця мова є предметом гордості також для провінційних націоналізмів, навіть у Лівані, який тривалий час не наважувався називати себе арабським. Автор звертається до праці палестинського лінгвіста Ясіра Сулеймана «Арабська мова і національна ідентичність» 2003 року, де той показує, що арабська мова відіграла центральну роль у націоналізмі багатьох вищезгаданих націоналістичних мислителів. Сулейман підкреслює опозицію в оцінюванні ролі мови між світськими націоналістами (як панарабськими, так і провінційними) і ісламськими націоналістами. Для останніх важливість арабської мови випливає з того факту, що це була мова коранічних пророцтв. Для перших арабська мова є багатим всесвітом і предметом гордості, який об'єднує всіх носіїв арабської мови. Хоча із книги Каролін Ерве Монтель «Літературне Відродження та національна свідомість. Перші романи французькою мовою в Лівані та Єгипті (1908–1933)» (2012) автор наводить ту думку, що й інші мови, зокрема французька, не обов'язково є для арабів «мовою Іншого», оскільки ідентичність виявляється передовсім у нарративній ідентичності (р. 60).

Розвиток арабської націоналістичної ідеології набирав обертів протягом всього двадцятого століття, аж до нищівної поразки від Ізраїлю в 1967 році. Із цього часу починається її занепад. Автор констатує, що на час написання даного тому, колективна арабська ідентичність, заснована на націоналістичних принципах, розпалася (р. 169).

У десятому розділі книги автор знайомить читача з арабською рефлексивною думкою про причини тих невдач, які переживав арабський світ в цілому, і, зокрема, націоналістична ідеологія.

Один із впливових мислителів Ясін аль-Хафіз у своїй праці «Поразка та ідеологія поразництва» 1979 року, гостро критикує метафізичні й антиісторичні концепції арабської нації. Метафізична концепція нації, як завжди існуючої сутності, веде до заперечення історії, еволюції та змін. «Вічна присутність нації в минулому може мати наслідки лише для майбутнього, яке також є стабільним і вічним», – вважає аль-Хафіз (р. 181). Він стверджує, що в характері нації не існує незмінних особливостей. Їхні риси не абсолютні, не позбавлені змін, і не відбуваються через якийсь вічний дух. Нація, у тому числі – арабська, є результатом тих труднощів, яких вона зазнала протягом певного історичного періоду, як і арабська думка. Для нього націоналістична ідеологія, яка не враховує взаємодії конфліктних соціально-економічних інтересів усередині суспільства, стає реакційною ідеологією та паралізує прогрес нації і її економічну та політичну незалежність. На думку автора, праця аль-Хафіза залишається актуальною,

бо дає розуміння того, чому араби були безсилим побудувати одну націю або хоча би побудувати різні, але узгоджувані й шановані арабські держави.

Марокканський мислитель Абдаллах Ларуї арабську кризу пояснює тим фактом, що арабські інтелектуали запізналися з інтеграцією різних етапів європейської сучасності у своє бачення. «Кожного разу, коли арабський письменник ставить діагноз своєму суспільству, проливаючи світло на його недоліки, у цьому діагнозі замішаний певний образ Заходу», – пише він у своїй книзі «Сучасна арабська ідеологія» 1967 року, тобто численні визначення арабського суспільства зумовлювалися тією чи іншою розповсюдженою ідеєю Заходу.

Для Ларуї є три головних фігури арабського інтелектуала. Перший – це священнослужитель, який знаходиться в бінарних опозиціях Сходу і Заходу та ісламу проти християнства. Другий – це політик, який змінив священнослужителя і зараз займає центральне місце й заявляє, що деспотизм різноманітних ісламських режимів насправді не арабський і навіть не ісламський. Третій тип – це технофіл, який вийшов за межі, окреслені клерикалом і політиком. Сила Заходу пов'язана з науковими і технічними успіхами, а не обов'язково зі свободою й демократією, вважає Ларуї. «Ці три людини, – додає Ларуї, – насправді представляють три моменти в арабській свідомості, яка намагалася з кінця минулого століття [дев'ятнадцятого] зрозуміти себе і зрозуміти Захід» (р. 185). Таким чином, ця важлива робота арабської думки концентрується на критичній деконструкції діалектичної взаємодії між свідомістю Заходу й арабською самосвідомістю, а також пошуку автентичності.

Продовжуючи свій тристоронній аналіз у тому ж напрямку, він виділив три типи історичної свідомості в сучасній арабській думці. Перший – це рефлексивна історія, яка приймає занепад як частину порядку речей і, отже, визнає, що в історії існують розриви. Другий – це гіпостазована історія, яка прагне знайти прихисток в арабській мові та культивуванні класичної спадщини. Третій – це позитивістська історія, яка продовжує залишатися в полоні наративів західних орієнталістів, а також проб і помилок сучасних арабських істориків. Ларуї обстоює об'єктивний марксизм, який може замінити позитивізм. Для нього марксизм – краща «система істини», бо це «система систем», «методичне викладання західної історії, в якому точність деталей майже не має значення». Потім він додає: «Захід може бути бергсонівським чи феноменологічним. Арабський Схід може дати лише позитивістське тлумачення того, що було інтегроване в гегелівський реєстр» (р. 186). Автор відзначає, що фактично головна турбота Ларуї – це інтеграція арабського суспільства в глобальну еволюцію людства під керівництвом Заходу і його цінностей, сформованих його сучасністю. Саме це змушує Ларуї стверджувати, що мова йде про поступове об'єднання «Я» (традиція) і «не-Я» (Захід), для чого слід припинити сприймати діалектику як ідеологію і «використовувати її як метод» (р. 186).

Серед арабських мислителів, які спиралися на засади марксизму й залишили свій слід в арабській культурі, автор називає Саміра Аміна, Хасана Хамдана, Тайеба Тізіні, Еліса Маркоса.

Ліванський інтелектуал Хасан Хамдан (1936–1987), більш відомий під псевдонімом Махді Аміл, критикував дихотомію «Схід-Захід» і засуджував всю ідеологію специфіки Сходу щодо Заходу як «оманливу» ідеологію, закладену в думці, що сама по собі є оманною. «Арабський розум не може відновити свій розвиток, якщо не припинить розвиватися на основі всього, пов'язаного з арабським розумом. То що ж робити? Або арабсь-

кий розум відновлює свій розвиток і, таким чином, стає неарабським, або він залишається арабським і продовжує гальмувати свій розвиток» (р. 191). На думку автора, важко знайти кращий спосіб описати кризу арабської думки в лещатах глибокого психозу, заснованого на ідентичності, коли ця думка або втрачає, або відмовляється від своєї спадщини, або залишається в полоні есенціалізації цієї спадщини. Аміль піддає критиці бінарну проблематику антропологічної й онтологічної природи, яка ділить світ на себе та інших, на переможців і переможених, на світ, що розвивається, і Захід.

Виходом із кризи національної ідентичності став арабський антинаціоналізм ісламського характеру. Прогресивні інтелектуали дедалі більше зверталися до різноманітних форм ісламської думки. Автор наводить слова Адель Хусейна, марксиста, арабського націоналіста насерівського спрямування, про причини прийняття останнім ісламської ідеології: «Насер підкреслював економічну інтеграцію і незалежність. Немає сумнівів у тому, що економічна інтеграція важлива, економічна незалежність також важлива, але до цього ще важливішою є культурна незалежність, і саме з цього ми повинні почати. Так у мене все почалося. Чим більше я вивчав, тим більше я відкривав джерела ісламської культури й тим більше я розумів, що це правда й що це реальна сила [...] Бо іслам – це сама ідентичність цієї нації» (р. 202).

Словами Адель Хусейна «Іслам – це сама ідентичність цієї нації» автор передає сутність розуміння арабської ідентичності ісламськими ідеологами. На їхню думку, лише потужне ісламське пробудження може виправити катастрофи, породжені світським арабським націоналізмом. Секуляризм і атеїстичний соціалізм привели до знеособлення арабів, до відмови останніх від власних релігійних традицій і вірувань, інтерпретованих як головна причина їхньої слабкості.

Теза про неможливість відокремлення мирського від духовного в ісламі, на думку автора, є міфом. Цей міф став для арабського світу аксіомою, несумісною з історичною реальністю ісламських спільнот.

Як гадає автор, таке проблемне узагальнення складного набору питань, напевне, виникає зі специфіки історії Європи під час об'єднання континенту під впливом християнства і папства. Але немає сенсу застосовувати це до ісламських спільнот, а також до буддистських, індуїстських та ін.

Ця дилема паралізувала арабську думку, завадила будь-якій національній єдності арабів, у тому числі на рівні фрагментарних державних структур, що виникли внаслідок колоніального розподілу, завадила побудові єдиної арабської нації навіть фрагментарного типу.

Укотре повертаючись до співвідношення національної і релігійної ідентичності, автор порушує цілком слушні питання: «Якщо іслам становить виняткову плоть і кров ідентичності арабів, як можна побудувати націю, що охоплювала б також усіх мусульман світу, незалежно від різноманітності їхніх мов, плину їхньої історії та цінностей? А їхні художні та культурні особливості? До того ж, якби політичний іслам став основою держави, суверенітету й суспільства, виник би великий ризик виключення чи формування меншин немусульман чи послідовників неортодоксальних мусульманських доктрин, відкинутих ваххабізмом» (р. 211).

Арабська ідентичність, зауважує автор, існувала до появи ісламу, араби завжди відігравали важливу роль у Леванті, створюючи там королівства. Ця доісламська історія – не лише історія племен, але також історія симбіозу з іншими культурами регіону. Переважно це сіро-арамейська культура, яка, після з'явлення пророка третього монотеїзму, заклала основу для арабської мови й розвитку власне арабо-ісламської

цивілізації. Отже, зведення арабської ідентичності до ісламу, його релігійних ритуалів і заповідей означало би неприйнятне спрощення стародавньої історії арабів.

Таким чином, критерієм, який відокремлює сучасну арабську національну свідомість від винятково ісламської ідентичності, є усвідомлення всієї сукупності арабської спадщини, як доісламської, так і ісламської, на додаток до спадщини сучасного арабського Відродження, започаткованого в XIX ст. під впливом ідей, які прийшли із Європи. Будь-який інший підхід до арабської ідентичності суттєво нашкодив би багатству її спадщини. Це звело б ідею багатого і складного арабського ідентичності до роботизованої моделі ймовірного *Homo Islamicus*, яка обмежується винятково практикою релігійних ритуалів і дотриманням дієтичних обмежень. Понад те, неможливе примирення між ідентичністю, яка зводиться лише до релігійного аспекту, і складною ідентичністю, яка є результатом численних взаємодій, здійснених арабами упродовж їхньої тривалої історії. Поглинання цих множинних ідентичностей однією, створеною винятково на основі релігійних приписів, є збідненням, трагічні наслідки якого можна побачити в насильстві з боку деяких послідовників теологічно-політичних рухів, що виникли в результаті цього вузького погляду на ідентичність. Від 1990-х років ці рухи переросли в агресивну й сектантську поведінку, що повністю забуває багатство мусульманської історії та її спадщину. Ось чому ідея абсолютного верховенства релігії над усіма іншими аспектами ідентичності – це глухий кут, який не може призвести до розквіту сучасної арабської культури.

У дванадцятому розділі автор знайомить читача з дискусією навколо питання про структуру арабського розуму, що тривала наприкінці XX ст. між Мохаммедом Абедом аль-Джабрі (1935–2010), професором Рабатського університету, і Жоржем Тарабічі, який був арабським перекладачем декількох творів європейської філософської традиції, а також істориком і гострим критиком арабо-ісламської культури. Ця дискусія розгорнулася у творах Тарабічі, який критикував різноманітні праці аль-Джабрі про структури арабського розуму. Ця дискусія виявила важливі проблеми арабської ідентичності.

Праця аль-Джабрі складається зі трьох послідовних книг про формування (таквін) і структуру (бунія) арабського розуму. Його головна ідея полягає в тому, що структури і способи функціонування арабського розуму були сформовані протягом одного унікального періоду, який він називає періодом кодифікації та формалізації ісламу (Хаср ат-тадвін). Ця епоха сформувала всі концепції і релігійні науки, що надалі залишалися без змін у мусульманській культурі.

Аль-Джабрі виокремив три головні структури знання. Перша – структура «декларативного», або «проголошувального» (баяні) ісламу, що зародилася за часів халіфату Аббасидів. Це період, протягом якого було вдосконалено мову і створено всесвітні концепції для осягнення й розуміння реальності фізичного світу. Це був всесвітній суннітський релігійний ортодокс.

Друга структура – структура «містичного» ісламу (ширфані), в якій важливу роль відігравала шиїтська традиція. Він закликав шукати глибоку істину про Бога і Всесвіт за межами буквального прочитання священного тексту, що вимагало бачення гностичного стилю, призначеного лише для тих, хто був обізнаний.

Третя структура – це структура «демонстративного» ісламу (бурхані), що репрезентує раціоналістичну тенденцію. Вона зберегла лише один елемент грецької філософії – раціоналізм аристотелізму. Ця структура, вироблена в Андалусії, передовсім завдяки працям Аверроеса (Ібн Рушда), дух якого до сих пір присутній в ісламі Магрибу.

На думку аль-Джабрі, «демонстративний» іслам, який досить пізно з'явився у мусульманській історії, прийшов на допомогу «проголошеному» ісламу, який був підданий руйнівному впливу «містичного» ісламу, що прийшов з Ірану і арабського Сходу. Іслам Сходу мав руйнівний вплив, що привело до нейтралізації розуму в усьому ісламі, паралізуючи його здатність до раціональності.

Тарабічі, критикуючи аль-Джабрі, стверджує, що його вчення є привабливим, але пронизане ворожістю до шиїзму, до різноманітних форм містицизму і гностицизму і спирається на штучну географічну дихотомію між арабськими Сходом і Заходом.

На думку Тарабічі, аль-Джабрі обмежив арабський розум розумом ісламським, залишивши поза увагою багаті культурні прояви цього «арабського розуму», як от поезія, філософія, архітектура і музика. Більше того, підхід аль-Джабрі ґрунтується на стилізованій історії, яка виключає із аналізу всі факти й нюанси, які можуть вплинути на чистоту історичної гіпотези її автора.

Тарабічі критикує позицію аль-Джабрі передовсім за те, що він арабський розум розглядає як замкнене ціле, поза будь-яким історичним контекстом і будь-яким дослідженням арабської культури описуваних часів. Демонстрація аль-Джабрі являє собою закриту конструкцію, в якій арабський розум виник *ex nihilo*, базуючись винятково на Корані й хадисах, що є неможливим і неправдоподібним. Вивчення ментальних структур арабів, що немовби жили в закритому світі й винайшли нову політичну систему і систему мислення з нуля, здається гіпотезою, навряд чи реалістичною з точки зору історичної істини.

Друга критика Тарабічі стосується місця філософії в мусульманській культурі, яку аль-Джабрі ототожнював із арабською культурою. Аль-Джабрі заперечував будь-який внесок філософії у розвиток арабської культури, на його думку християнська Європа змогла асимілювати філософську спадщину Давньої Греції, тоді як мусульмани були не здатні це зробити.

На думку автора, Тарабічі повністю спростував цю тезу у своїй книзі «Доля філософії в християнстві та ісламі» 1998 року. Він порівнює відношення до філософії з боку християнських і мусульманських теологів, де чітко видно, як протягом перших століть свого існування, християнство боролось з античною філософією, як язичницькою і несумісною з новою монотеїстичною вірою, тоді як адепти ісламу пристосовувалися до неї протягом декількох століть; філософія була центральним елементом ісламської культури і залишалася такою протягом століть, перш ніж була відхилена як така, що суперечить релігії, бо веде до атеїзму. У Європі, навпаки, елементи повернення до філософії, особливо філософії Аристотеля, з'явилися лише разом із перекладом великих арабських філософів на латину через контакти з Андалусією.

Спираючись на добре задокументовані історичні джерела, Тарабічі спростував властиве аль-Джабрі бачення ісламської ментальної структури як замкненої в собі і заперечив внесок філософії у створення і формалізацію релігійних наук.

Тарабічі виступав проти того, що аль-Джабрі обмежував арабську думку ісламською ортодоксією. На його погляд, таку позицію аль-Джабрі зумовили європейські дослідження ісламу. Ці дослідження постулювали структури арабського розуму як самодостатнього, замкненого в собі світу, що гарантують мусульманам усі елементи знань і правил поведінки, які їм необхідні. На думку Тарабічі, такий вплив мали ідеї Ернеста Ренана, який аналізував ісламські ментальні структури в межах розподілу світу між семітами й арійцями.

Тарабічі критикує аль-Джабрі за прийняття ним європейського етноцентризму, який прагне, на його думку, монополізувати філософський розум, поява якого приписується винятково Давній Греції і єдиним нащадком якого є Європа, що знайшло свій вияв у його вченні про «демонстративний» арабський розум.

Автор описує ту критику, якій Тарабічі піддав некоректність аль-Джабрі, що порівнював структури містичного і платоністського східного ісламського розуму, репрезентовані на філософській арені Авіценною, і структур «демонстративно» ісламського розуму, репрезентованого Аверроєсовим аристотелізмом. Тарабічі в цьому протиставленні вбачає прояв внутрішньої симпатії з боку аль-Джабрі до сунітського розуму, на відміну від шіїтського, зокрема до сунізму Північної Африки, який, унаслідок близькості до Європи, начебто, краще підходив для реформування, на відміну від ментальних структур східного ісламу, який вважався містичним і нерациональним. Аль-Джабрі виключає «Східну», найважливішу, з точки зору автора й Тарабічі, гілку високої ісламської культури й думки, розуміючи її як таку, що насправді не репрезентує мусульманську культуру, бо несе в собі занадто багато елементів перського маніхейства та інших містичних і гностичних елементів Сходу.

Урок із цієї дискусії, на думку автора, полягає в тому, що важливо вийти за межі інтелектуальної ізоляції в релігії, щоб уникнути безплідних дискусій, в яких арабська національна риса протиставляється ісламській. Арабська культура значно різноманітніша, ніж це можна пояснити різними теолого-політичними варіаціями, пов'язаними з роллю ісламу (р. 222).

На початку 80-х років минулого століття із дискусії про структури арабського мислення виникає інша дискусія, пов'язана із секуляризмом. Домінування цього питання в арабській думці контрастує зі ситуацією в інших постколоніальних середовищах, де дискусії про місце релігії в суспільстві стали маргінальними. Автор наводить погляди на секуляризм, притаманні відомим інтелектуалам, як от Насрі Хамід Абу Зайд, Абдель Ваххаб аль-Мессірі, Азіз аль-Азмех та ін.

Інтерпретація Абу Зайдом Корану збігається з інтерпретацією відомої філософсько-релігійної школи мутазілітів. Ця школа кинула виклик вірі в Коран, який нібито «не був створений», тому що він виходить безпосередньо від Бога і, отже, його формулювання існують з незапам'ятних часів. Таким чином, текст Корану не впливає з певного історичного контексту. Отже, його слід читати буквально і не можна піддавати інтерпретації, що враховує історичний контекст пророчої події.

На думку Абу Зайда, ця жорстка позиція паралізувала використання розуму мусульманами й зупинила прогрес їхніх суспільств, причому в усіх сферах. На продовження традиції великих арабських релігійних реформаторів, починаючи з ат-Тахтаві, Абу Зайд повторив, що послання Бога в Корані, навпаки, було закликом до розуму й роздумів.

Абу Зайд ясно вказує на те, що відокремлює раціоналістичну й освічену ісламську думку від вузької буквальної інтерпретації коранічного тексту. Перша намагається надати сучасну інтерпретацію ісламу, вільну від традиціоналізму, оскільки розуміє, що «іслам як історичний і соціальний процес продовжує жити й розвиватися завдяки своїй відкритості щодо значення і змісту оригінальних текстів». Друга ж вважає, що «Іслам є першою подією Одкровення і що будь-яке відкриття або перетворення – це лише знищення, відхилення й фальсифікація, від яких слід відмовитися» (р. 225).

Для Зайда секуляризм є думкою, орієнтованою на знання, і формою спротиву тоталітаризму в усіх його проявах, він стоїть на заваді «ув'язненню теперішнього лан-

цюгом минулого» (р. 227). Він вважає, що необхідно «обговорювати концепцію ісламу й концепцію секуляризму разом, оскільки можна зробити висновок, що іслам є світською релігією, якщо ми знаємо як міркувати і як одночасно розташувати тексти, історію і дійсність у правильному порядку» (р. 227).

Фараг Фода у своїй праці 1985 року «Діалог про секуляризм» показує, що останній ніяк не суперечить змістові ісламу. Головна турбота Фоди, яку він поділяв зі всіма арабськими мусульманськими реформаторами XIX ст., полягала в тому, щоби пробудити раціональність і нагадати про відкритість ісламської спадщини для інших культур, з одного боку, і європейських досягнень сучасності, з іншого (р. 230).

На думку аль-Мессірі, навіть європейський гуманізм світського характеру є лише поверховою доктриною, що приховує глибокий матеріалізм і індивідуалізм, в який занурилося західне суспільство. У книзі «Секуляризм під мікроскопом» (2000 року) він створює власний концептуальний світ і стверджує, що ми вступили в «постсекулярну» епоху, оскільки секуляризм втрачає свою привабливість через необхідність повернутися в органічне суспільство з колективними релігійними почуттями (р. 232).

Аль-Азмех у своїй праці «Секуляризм у сучасному арабському дискурсі» намагається показати, що сучасна арабська думка дуже добре підходить для «секуляризації» світу. Він засуджує позицію тих арабських інтелектуалів, які зробили мусульманську релігійну культуру вихідною точкою будь якого індивідуального чи колективного життя, немовби час зупинився серед досконалості божественного Одкровення. Для нього адаптація до історичного розвитку є природним явищем в усі епохи в усіх людських спільнотах, а сам секуляризм був подібний історії, відкритої для змін і соціального розвитку. Аль-Азмех пояснює, що поняття часу стало секуляризованим, поряд із поняттям простору, яке стало національним (р. 234).

Полеміка між вказаними мислителями підбиває підсумок тій суперечності, яка супроводжує арабську думку останні півстоліття. Одні звинувачували секуляризм у всіх бідах людства, інші вбачали в ньому розкриття розуму, одні демонізували західну цивілізацію, інші стверджували, що всі суспільства змінюються і розвиваються, і хоча сучасність спочатку була європейською, це не завадило іншим суспільствам стати модерними; виступають проти культурного есенціалізму, який перетворює арабську думку на сувору релігійну спадщину, неспроможну адаптуватися до вимог часу.

Але чи може бути подолано цю суперечність? У тринадцятому розділі автор наводить наративи мислителів, що прагнуть вивести арабську думку за межі її ніби нездоланих суперечностей.

Так Мухамамад Шахрур із Сирії, один із новаторів у тлумаченні ісламу, стверджує що таке подолання випливає з дуалізму самого Корану. На його переконання, Коран складається зі двох типів віршів, віднесених: до божественного Одкровення, пізнання Всесвіту та природи Бога; і до послань, які Бог дав пророку, щоби проповідувати це Одкровення. Для Шахрура лише вірші із Одкровення є позачасовими й абсолютними, а ті, що належать до послання, є опосередкованими, прив'язаними до історичного періоду життя Пророка й не мають абсолютної цінності.

Моххамед Джабер аль-Ансарі у праці «Арабська думка й боротьба між протилежностями» (1996), даючи вичерпний огляд різних течій арабської думки, які він систематизує за їхніми спробами з'єднати протилежні точки зору, дійшов висновку, що дух примирення паралізував еволюцію діалектики історії. Для нього спроби примирення до цих пір були неадекватними, бо його висновок є безкомпромісним: «Сучасні араби або живуть минулим і є в'язнями своєї власної спадщини, або вони – секуляристи під

впливом Заходу, або, найчастіше, вони є примирителями, що намагаються створити практично неможливий баланс між їхньою спадщиною і Заходом. У всіх трьох випадках вони – бранці чогось зовнішнього щодо їх глибшого суб'єктивного існування в сьогоденні. Вони є бранцями цього зовнішнього вигляду за місцем і часом, бо Захід є чужим для них через свою географічну віддаленість, а їх минуле так само чуже їм через віддаленість у часі» (р. 253).

Щоби позбутися цього відчуження, сучасні араби повинні вирватися з лещат цих двох виснажливих позицій, із пастки примирення через повернення до «невинності вільної істоти та її природного образу життя» (р. 253).

«Ми не можемо заперечувати ні те, ні те, і не можемо відмовитися від них, бо тоді нічого не залишиться від арабської ідентичності... Тому краще знайти екзистенційну порожнечу всередині кожного із нас [арабів] і заповнити її за допомогою дійсної творчості, ніж постійно розриватися між двома суперечностями. При цьому нам нема чого втрачати й нема чого боятися, враховуючи низку “провалів”, яким дух примирення не міг запобігти протягом останніх 150 років» (р. 254). Таким чином, аль-Ансарі, демонструючи несумісність традиціоналістських і модерністських позицій, закликає до індивідуальної свободи, як способу розв'язання проблеми розколу арабської особистості між першими і другими.

Позиція ліванського мислителя Мухаммеда Дахіра, на відміну від аль-Ансарі, більш схожа на захист секуляризму й викриття релігійного фундаменталізму і, на думку автора, є витонченішою. За Дахіром, проблема ідентичності, породжена суперництвом між двома течіями (світською, модерністською та традиціоналістською, фундаменталістською), може знайти своє розв'язання в межах відкритого арабського націоналізму, який визнає, що арабське суспільство є плюралістичним і включає християн і євреїв, амазигів і курдів (р. 287). Прообразом такого націоналізму Дахір вважає націоналізм Насера: «Якби насерівський експеримент міг продовжитися, він, без сумніву, розв'язав би суперечку раз і назавжди на користь світської течії за одночасного збереження раціоналістичних і просвітницьких якостей релігії та її постулатів як джерела етичних цінностей та життєвих ідеалів, а також її підтримки в питаннях прогресу, звільнення, розвитку й модернізації» (р. 257).

Позиція Дахіра близька автору, який, підсумовуючи свій аналіз арабської думки, її минулого й теперішнього, вважає, що головна мета має полягати в тому, щоб жити з гідністю в сучасних продуктивних суспільствах. Тому автор закликає до «відродження почуття людської гідності в арабських суспільствах і до формування активного «колективного розуму», як це було під час нині забутого Відродження (1850–1950)» (р. 296). *Déjà vu*: замість Золотого віку ісламу (ісламського ренесансу) автор пропонує ренесанс арабський. Хоча, судячи із захвату, з яким автор змальовує цей період у шостому і сьомому розділах книги, висновок є цілком прогнозованим.

Читаючи дану книгу, звертаєш увагу на різочу схожість проблем арабського й українського суспільств, арабської та української думки. Автор часто застосовує метафору дзеркала. Вдавшись до неї, можна було би сказати, що в розгляді арабської думки перед нами постає думка українська: її становлення, стан, проблеми, перспективи тощо. Місцями в тексті сміливо замість «арабська» можна ставити «українська» і висловлений зміст цілком відповідатиме українським реаліям. Напевне, ця схожість детермінована схожим історичним контекстом. Як зазначалося раніше, цьому контекстові автор приділяє важливе значення, вважаючи, що однією із ключових переваг

методології його дослідження арабської суспільної думки є саме врахування зазначеного контексту, що дає можливість уникати багатьох оманливих проблем, про які йшлося в даному огляді. Така схожість дає можливість українським історикам філософії збагатити й універсалізувати свою методологію, використавши досвід відповідних арабських дискусій, присвячених пошукові філософської незалежності.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Верлока, В. (2018). Соціальні контексти особистісної ідентичності. *Філософська думка*, (5), 45-60.
- Зимовець, Р. (2020). Нації як різновид символічних універсумів. До питання методології дослідження модерних націоналізмів: Актуальні проблеми сучасної політичної філософії та етнонаціональних студій. *Філософська думка*, (3), 79-91. <https://doi.org/10.15407/fd2020.03.079>
- Йосипенко, О. (2019). Парадокси концепту ідентичності: минуле та сучасність. *Філософська думка*, (5), 90-102. <https://doi.org/10.15407/fd2019.05.090>
- Йосипенко, С. (2014). Національні філософські традиції як предмет історико-філософської рефлексії. *Sententiae*, 30(1), 52-61. <https://doi.org/10.22240/sent30.01.052>
- Корнієнко, О. (2020). Філософія індійського відродження. Bhusan, N., & Garfield, J. L. (2017). *Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance*. Oxford: Oxford University Press. *Sententiae*, 39(1), 160-175. <https://doi.org/10.31649/sent39.01.160>
- Лисий, І. (2015). Проблемність національно-культурної ідентифікації української філософії (за матеріалами XXX тому *Sententiae*). *Sententiae*, 32(1), 160-167. <https://doi.org/10.22240/sent32.01.160>
- Boukala, S. (2019). *European Identity and the Representation of Islam in the Mainstream Press*. Cham: Springer; Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-93314-6>
- Chimakonam, J. O., et al. (2019). *New Conversations on the Problems of Identity, Consciousness and Mind*. Cham: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-14262-9>
- Corm, G. (2015). *Pensée et politique dans le monde arabe: Contextes historiques et problématiques, XIXe-XXIe siècle*. Paris: La Découverte.
- Corm, G. (2020). *Arab Political Thought: Past and Present*. London: Hurst & Company.
- Coulmas, F. (2019). *Identity: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, USA. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198828549.001.0001>
- Libera, A. (1991). *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil.
- Mohamed, E., & Fahmy, D. (2020). *Arab Spring: Modernity, Identity and Change*. Cham: Springer; Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-24758-4>
- Mohr, J. W., et al. (2020). *Measuring Culture: Universality and Identity Politics*. New York: Columbia University Press.

Одержано 11.02.2021

REFERENCES

- Boukala, S. (2019). *European Identity and the Representation of Islam in the Mainstream Press*. Cham: Springer; Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-93314-6>
- Chimakonam, J. O., et al. (2019). *New Conversations on the Problems of Identity, Consciousness and Mind*. Cham: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-14262-9>
- Corm, G. (2015). *Pensée et politique dans le monde arabe: Contextes historiques et problématiques, XIXe-XXIe siècle*. La Découverte.
- Corm, G. (2020). *Arab Political Thought: Past and Present*. London: Hurst & Company.
- Coulmas, F. (2019). *Identity: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780198828549.001.0001>

- Kornienko, O. (2020). Philosophy of the Indian Renaissance. Bhushan, N., & Garfield, J. L. (2017). *Minds Without Fear: Philosophy in the Indian Renaissance*. Oxford: Oxford University Press. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 39(1), 160-175. <https://doi.org/10.31649/sent39.01.160>
- Libera, A. (1991). *Penser au Moyen Âge*. Paris: Seuil.
- Lysyi, I. (2015). Problematicity of the National Cultural Identification of Ukrainian Philosophy. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 32(1), 160-167. <https://doi.org/10.22240/sent32.01.160>
- Mohamed, E., & Fahmy, D. (2020). *Arab Spring: Modernity, Identity and Change*. Cham: Springer; Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-24758-4>
- Mohr, J. W., et al. (2020). *Measuring Culture: Universality and Identity Politics*. New York: Columbia University Press.
- Verloka, V. (2018). Social contexts of personal identity. [In Ukrainian]. *Filosofska Dumka*, (5), 45-60.
- Yosypenko, O. (2019). Paradoxes of identity: the past and the present. [In Ukrainian]. *Filosofska Dumka*, (5), 90-102. <https://doi.org/10.15407/fd2019.05.090>
- Yosypenko, S. (2014). National philosophic traditions as an object of reflection in the field of the history of philosophy. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 30(1), 52-61. <https://doi.org/10.22240/sent30.01.052>
- Zymovets, R. (2020). Nations as a form of symbolic universes. To the question of the methodology of the study of modern nationalisms: Current issues of modern political philosophy and ethno-national studies. [In Ukrainian]. *Filosofska Dumka*, (3), 79-91. <https://doi.org/10.15407/fd2020.03.079>

Received 11.02.2021

Olexandr Kornienko

In search of identity (Historical and philosophical analysis of Arab thought)

Review of Corm, G. (2020). *Arab Political Thought: Past and Present*. London: Hurst & Company.

Олександр Корнієнко

У пошуках ідентичності (Історико-філософський аналіз арабської думки)

Огляд книги Corm, G. (2020). *Arab Political Thought: Past and Present*. London: Hurst & Company.

Olexandr Kornienko, PhD, as.prof, Sumy National University, Ukraine.

Олександр Корнієнко, к.філос.н., доцент, Сумський національний аграрний університет.

e-mail: korns_1966@ukr.net

Олег Хома

«АРИСТОКРАТИЧНА МЕТАФІЗИКА» І СТЕРЕОТИПИ

Jolibert, B. (2020). *Descartes en questions: l'urgence d'un retour aux textes*. Paris: L'Harmattan.

Щодо дослідницьких предметів, широко присутніх в інформаційному полі (наприклад, «теорія еволюції і суспільство», «експеримент Лібета і свобода волі» тощо) усталюється доволі стереотипне сприйняття, вельми живуче в «масовій свідомості». Варто зазначити, що така стереотипізація притаманна не лише «народним уявленням», але, як не дивно, й академічному середовищу. Ба більше, саме це середовище часто якщо не продукує самі примітивізації, то принаймні створює приводи для їхнього виникнення.

Зрозуміло, що стереотип – річ корисна, адже дає можливість «усталити» наявні знання (які насправді є завжди динамічними, багатоаспектними і неповними). Це свого роду однозначна мітка, що лишається в пам'яті й уможливорює нашу обізнаність, особливо щодо предметів, які не привертають нашого першочергового фахового інтересу¹. Наприклад, швидкий спогад про те, що Земля обертається навколо Сонця, а не стоїть на чотирьох слонах і черепасі, є вельми корисним стереотипним уявленням. Неприємності з'являються тоді, коли ці наші мнемонічні мітки абсолютизуються й у всій своїй «абстрактності» (за Гегелем) сприймаються як «безсумнівні істини»². Тоді

© О. Хома, 2021

¹ Під стереотипом тут розуміється «стереотип свідомості», деяке спрощене й відносно легко засвоюване знання, що має технічний характер. Пізнавальна цінність такого стереотипу залежить передовсім від коректності процедури його вироблення та від релевантності його вжитку. Негативні конотації, пов'язані зі словом «стереотип» у пізнавальному контексті, насправді стосуються «хибного стереотипу», результату порушення описаних щойно базових умов. Сам по собі «стереотип» не відіграє лише негативну роль у пізнанні.

² Для справедливості слід зазначити, що навіть хибні абсолютизації стереотипів іноді можуть мати плідні наслідки й у житті, і в наукових дослідженнях. Наприклад, репрезентативістська інтерпретація філософії Декарта, що почасти склалася ще в XVII ст., призвела до появи трансцендентальної філософії століттям пізніше та нових версій останньої навіть у XX ст. (Гусерль, Гайдегер). Але після досліджень Мішеля Анрі (1963), а особливо – після подальших історико-філософських розвідок, присвячених «самоафектації cogito» [Marion 1991; Mehl 2012 etc.], Гайдегера штучно винайдена формула *cogito me cogitare* є фактично некоректним тлумачення Декартової концепції мислення. Однак зазначена формула давно перетворилася на стереотип, що живе своїм власним життям у дослідницькому середовищі. Чимало фахівців з феноменології настільки покладаються на цей стереотип, що навіть не чули про незрівнянно обгрунтованіші в текстологічному плані тлумачення (наприклад, через власне Декартову формулу *videre videor*). Як можна про щось «не почути» в сучасному світі, переповненому інформацією?

ми забуваємо про величезну кількість нюансів і застережень, без яких обертання Землі навколо Сонця слугуватиме не так нашої обізнаності, як нашої обмеженості, занурюватиме нас у штучно створені ілюзії.

Книга Бернара Жолібера³ «Декарт під питаннями: настійлива необхідність повернутися до текстів» є велими корисною саме з огляду на шкідливість абсолютизації стереотипів і вирішальну роль емпіричної перевірки у фактичних питаннях (а розуміння чіткої філософських ідей завжди залежить від конкретних текстів, текстологічних фактів, що слугують основою для теоретичних тлумачень). Книга присвячена критиці восьми обраних автором хибних сучасних уявлень⁴, пов'язаних із філософією Декарта. Усі вони виглядають радше як упереджене викриття підступних намірів (*relever de procès d'intention*), властивих філософії останнього, ніж як «об'єктивні констатації» [Jolibert 2020: 9]⁵. Тож і «аристократична метафізика» (так називав картезіанство Анрі Гює [Gouhier 2006: 267]) не уникає стереотипізації.

Звісно, історія філософії як дисципліна часто стикається з хибними абсолютизаціями, що набули форми поширених стереотипів «масової свідомості». Багато в чому природна функція історика філософії полягає саме в «розвіюванні» ілюзорних уявлень про філософські вчення минулого, зумовлених чим завгодно, тільки не методологічно коректним послуговуванням надійними текстовими ресурсами. Чимало підтверджень цього ми бачимо й у зв'язку з філософією Декарта. Дивно, що Жолібер не згадує, наприклад, про нещодавню книгу Дені Камбушнера, присвячену тій самій темі нейтралізації хибних стереотипів, пов'язаних із постаттю Декарта [Kambouchner 2015]⁶, хоч і включив до бібліографії інше дослідження цього автора, коментар до Декартових «Пасій душі» (мабуть, через одрук, хибно датований 1964, а не 1995 роком). Утім, сама поява рецензованої книги засвідчує поширеність проблеми хибних стереотипів у французькому суспільстві, де викладання філософії завжди було істотним сегментом освітньої системи. Маємо справу зі зворотним боком філософської освіти: що поширенішою вона є, то більших масштабів набуває примітивізація в засвоєнні філософських концепцій.

Мета книги «Декарт під питаннями» визначена Жолібером так: «перед лицем громадської думки віддати Декартові належне, вийшовши за межі тих доктринальних спрощень, що вказують радше на опортуністичну зраду, ніж на просту розбіжність

Тільки якщо, перебуваючи в полоні уявлень, які вважаєш «елементарними» і тому «безальтернативними», не готовий виявити критичність у тому чи тому питанні. У подібні ситуації, на жаль, неминуче потрапляє будь-який дослідник, зосереджений на своєму фаховому предметі.

³ Б. Жолібер спеціалізується на питаннях філософської освіти і філософії освіти в цілому. Нині професор-емерит, колишній викладач Еколь нормаль. Автор численних публікацій, зокрема присвячених популяризації філософії. Друкується переважно в журналі *L'enseignement philosophique*, що є виданням «Асоціації викладачів філософії у державних навчальних закладах». Співдиректор серії «Філософія і освіта» у видавництві L'Harmattan, де з 2009 року опублікував сім книг. Не будучи фаховим істориком філософії, активно досліджував історію філософської освіти.

⁴ Кожне з них критикується в окремому розділі: I. Чи слід говорити про мислення тварин? II. Чи може людина називатися «паном і володарем природи»? III. Чи потрібно засуджувати пасії? IV. Чи вільні ми відмовитися від очевидності? V. Декарт – плагиатор св. Августина? VI. Що означає філософувати? VII. Чи зводиться реальність до математики? VIII. Навіщо потрібна «тимчасова» мораль?

⁵ Надалі посилання на це видання подаватимуться у спрощеному вигляді: лише номер сторінки після скорочення р., у круглих дужках. Наприклад, (р. 2).

⁶ На відміну від Жолібера, Дені Камбушнер, що є визнаним декартознавцем, визначив доволі повний реєстр хибних стереотипів – 21 сюжет, пов'язаний з істотними спотвореннями засадничих ідей Картезія, у тому числі й із провини академічної публіки. Також він проаналізував ті особливості Декартового стилю філософування, що мимоволі «спривокували» надмірно спрощене розуміння відповідних тез.

тлумачень» (р. 8). Книга закликає звернутися «до самих текстів», «прочитати Декарта уважніше» (р. 9). Згадані вісім тем задали структуру книги, що складається зі Вступу, восьми розділів і доволі короткої бібліографії.

Особливістю викладу є короткі анотації кожного з розділів у Вступі, де описуються відповідні хибні стереотипи щодо Декартового вчення і позначається перспектива критики цих стереотипів. Наділі ж, у розділах, автор звертається до низки Декартових текстів, які містять важливі нюанси і спростовують той чи той стереотип. Утім, останню вимогу реалізується не завжди. Адже іноді автор розглядає Декартові вчення, що зазнавали критики (важко знайти бодай одну ніким не критиковану картезіанську концепцію), але не стали предметом «найпоширеніших сучасних звинувачень на адресу Декарта» (р. 9).

Зупинимося на розділі IV, присвяченому співвідношенню вільного розсуду – *libre* чи (у деяких місцях французького перекладу Заперечень і Відповідей) *franc arbitre* і очевидності. Структура викладу в ньому стандартна: спочатку формулювання проблеми, потім – кілька параграфів, присвячених розглядові Декартових текстів стосовно зазначеної проблеми, що завершуються Висновком. Ідеться про закиди деяких авторів Заперечень проти «Медитацій» (Гасенді, Картер): воля в Декарта неіндиферентна щодо очевидності, яка нібито підважує і свободу людини, і свободу Бога. Звісно, це давня критика, нині ж Декарта сприймають радше як філософа свободи, ніж як «гробаря» останньої. Прокоментувавши низку ключових Декартових текстів, присвячених здатності волі відмовлятися від згоди з очевидністю, автор висновує, що в Декарта очевидність хоч і зобов'язує, але не примушує волю (р. 92, 102). Звісно, це не усуває жодного «стереотипу», бо нині Декарта не підозрюють в детермінізмі. Хоча в інших розділах автор справді дає текстологічні підстави для критики поширених хибних уявлень про Декарта.

Загалом книга виразно орієнтована на обізнану з Декартом широку публіку, що зайвий раз засвідчує наявність останньої у Франції. Власне, така публіка є ти атрибутом культурної нації, що зумовлює важливий суспільний запит на якісну історію філософії.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Хома, О. (2016). Роль скептичної очевидності в Першій і Другій «Медитаціях». Стаття перша. Сумнів за Декартом і Секстом Емпіриком. *Sententiae*, 35(2), 6-22. <https://doi.org/10.22240/sent35.02.006>
- Хома, О. (2017). Роль скептичної очевидності в Першій і Другій «Медитаціях». Стаття друга. *Certitudo*. *Sententiae*, 36(2), 18-29. <https://doi.org/10.22240/sent36.02.018>
- Gouhier, H. (2006). *La pensée religieuse de Descartes*. Paris: J. Vrin,
- Jolibert, B. (2020). *Descartes en questions: l'urgence d'un retour aux textes*. Paris: L'Harmattan.
- Kambouchner, D. (2015). *Descartes n'a pas dit: un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de la méthode avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*. Paris: Les Belles lettres.
- Marion, J.-L. (1991). Le cogito s'affecte-t-il? In Marion, J.-L., *Questions cartésiennes: méthode et métaphysique* (pp. 153-188). Paris: PUF.
- Mehl, É. (2012). Auto-affection et *cogito*. Sur le cartésianisme de Michel Henry. In S. Ebbersmeyer (Ed.), *Emotional Minds* (pp. 31-50). Berlin & Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110260922.31>

Одержано 10.01.2021

REFERENCES

- Gouhier, H. (2006). *La pensée religieuse de Descartes*. Paris: J. Vrin.
- Jolibert, B. (2020). *Descartes en questions: l'urgence d'un retour aux textes*. Paris: L'Harmattan.
- Kambouchner, D. (2015). *Descartes n'a pas dit: un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de la méthode avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*. Paris: Les Belles lettres.
- Khoma, O. (2016). The Role of Skeptical Evidence in the First and Second "Meditations". Article 1. The Doubt according to Descartes and Sextus Empiricus. *Sententiae*, 35(2), 6-22. <https://doi.org/10.22240/sent35.02.006>
- Khoma, O. (2017). The Role of Skeptical Evidence in the First and Second "Meditations". Article 2. Certitudo. *Sententiae*, 36(2), 18-29. <https://doi.org/10.22240/sent36.02.018>
- Marion, J.-L. (1991). Le cogito s'affecte-t-il? In Marion, J.-L., *Questions cartésiennes: méthode et métaphysique* (pp. 153-188). Paris: PUF.
- Mehl, É. (2012). Auto-affection et cogito. Sur le cartésianisme de Michel Henry. In S. Ebbersmeyer (Ed.), *Emotional Minds* (pp. 31-50). Berlin & Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110260922.31>

Received 10.01.2021

Олег Хома

«Аристократична метафізика» і стереотипи. Jolibert, B. (2020). *Descartes en questions: l'urgence d'un retour aux textes*. Paris: L'Harmattan.

Огляд книги Review of Jolibert, B. (2020). *Descartes en questions: l'urgence d'un retour aux textes*. Paris: L'Harmattan.

Олег Хома

“Aristocratic metaphysics” and stereotypes. Jolibert, B. (2020). *Descartes en questions: l'urgence d'un retour aux textes*. Paris: L'Harmattan.

Review of Jolibert, B. (2020). *Descartes en questions: l'urgence d'un retour aux textes*. Paris: L'Harmattan.

Oleg Khoma, Doctor of sciences in philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Humanities at Vinnytsia National Technical University.

Олег Хома, доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії та гуманітарних наук Вінницького національного технічного університету.

e-mail: quid2anim@gmail.com

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

Віктор Козловський, Ілля Давіденко, Катерина Круглик, Дар'я Попіль

ГЕГЕЛЬ І УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ 70–80-Х РОКІВ.

Частина III¹

Гегель і проблематика радянського марксизму

І. Д.: Сучасне гегелезнавство, на мій погляд, має тенденцію до антиметафізичного прочитання Гегелевої думки, у тому числі коли йдеться про дослідження її генези. Згідно з цією візією, у «Феноменології духу» Гегель закладає основу подальших розробок, того проєкту, що розгортається в «Енциклопедії...» Тож мета «Феноменології духу» – обґрунтування можливості й контексту абсолютно певного знання про змістову структуру свідомості, яку згодом буде висвітлено в «Енциклопедії...» Саме «Феноменологія...», за сучасними дослідниками, прояснює контекст розгортання наративу «Енциклопедії» й енциклопедичної системи загалом. Власне, згаданим контекстом, за такою інтерпретаційною стратегією, є свідомість. І коли у «Філософії природи» йдеться про природу, для сучасного гегелезнавства це не інсайти щодо природи самої по собі, а радше розуміння природи, як вона може бути досвідчена свідомістю. З огляду на все сказане, як ви вважаєте, чи не ігнорування таких частин Гегелевого вчення, як «Феноменологія духу», призвело до виникнення радянської матеріалістичної метафізики? Як би ви оцінили тезу, згідно з якою саме ігнорування «Феноменології духу» й наділення величезними преференціями обидвох «логік» призвели до появи радянської матеріалістичної метафізики, яку й досі, хоч і під іншими назвами, можна зустріти на наших філософських факультетах?

В. К.: У певному сенсі можу з вами погодитися, адже за радянських часів «Феноменологія духу» була на маргінесі досліджень. Хоча, якщо ведемо мову про українську ситуацію, то можу й не погодитись! Багаторазово згаданий Шинкарук – один із небагатьох, хто у своїй книзі 1964 року «Логіка, діалектика та теорія пізнання», до речі, перевиданій 2014-го, присвятив «Феноменології духу» 60 сторінок із 280! Для тих часів це було щось дивовижне. Але висвітлення «Феноменології...» Шинкаруком – радше виняток із загального правила. Я вже казав, що «Феноменологія духу» тлумачилась і розумілась як шлях до системи, шлях до абсолютного знання, науки, де долається суб'єкт-об'єктна опозиція. Натомість енциклопедичний проєкт системи спрямований на виклад

© В. Козловський, І. Давіденко, К. Круглик, Д. Попіль, 2021

¹ Інтерв'ю підготовлене в межах дослідницької програми Студентського товариства усної історії «Філософія в Україні 60–80-х років ХХ століття». Першу частину цього інтерв'ю див.: [Козловський et al. 2020]. Друга частина: [Козловський et al. 2021].

абсолютного знання з позиції його наявності, піднесення. «Наука логіки» – це і є такий виклад, адже тут все будується на єдності суб'єкта й об'єкта: логіка оперує очищеними від суб'єкт-об'єктної опозиції категоріальними структурами мислення й водночас реальності, буття. Зважимо, що в інших творах Гегель пише про «Феноменологію...» як про шлях до науки, а не саму абсолютну науку (заклучний розділ стосується цієї теми). Натомість саме «Наука логіки» є першопочатково такою абсолютною наукою. Тобто Гегель дійшов висновку, що «Феноменологія...» не може бути центром системи, натомість у центр (як перша частина системи) має бути покладено «Науку логіки». Відомо, що такого висновку він дійшов, коли працював директором гімназії в Нюрнберзі. Там, до речі, він написав «Філософську пропедевтику» (у 1808–1811 роках) як посібник для гімназистів, де «Логіка» постала основою, базисом його системи.

Слідуючи, у своєрідний спосіб, цим вказівкам, радянська філософія справді не приділяла особливої уваги вивченню «Феноменології...», адже її розглядали як принципово інший філософський проект, який було згодом відкинуто самим автором. Ба більше, «Феноменологія духу» «випадала» з одного надзвичайно важливого контексту: законів і категорій діалектики, джерелом яких «класики» марксизму-ленінізму бачили ще й «Логіку» Гегеля. А позаяк Маркс і Енгельс уважали, що діалектика – це і є «живе», прогресивне у філософії Гегеля, то на інші аспекти його системи не варто звертати особливої уваги. Унаслідок таких інтерпретацій, а також відповідних джерельних преференцій, оформлюється своєрідна метафізика, до створення якої доклали зусиль саме ці «класики» марксизму, зокрема такий талановитий самоук, як Енгельс. Справді, Енгельс не мав університетської освіти, та попри це, як пишуть у його біографіях, знав велику кількість мов (начебто понад 20), читав філософські трактати, наукові праці, цікавився досягненнями тогочасної науки, техніки, військової справи тощо. Зрештою, його інтерес до філософії і природознавства вилився в написання книжки «Анти-Дюринг» і незавершеної праці, яку видали в СРСР під назвою «Діалектика природи». Саме в цих опусах природа перетлумачувалась Енгельсом на основі діалектики і принципу розвитку, які Гегель начебто сформулював у «Науці логіки». Тобто, Енгельс сполучив діалектику Гегеля з природознавством, чого в самого Гегеля не було. Це, власне, призвело до радикального спрощення гегелівської діалектики, адже її творець жодних «законів» не відкривав і не формулював, а разом не вважав, що природа перебуває в якомусь розвитку на основі «законів діалектики». Енгельс, власне, і був тим, хто від початку надав цій конструкції матеріалістично-метафізичного спрямування, виголосивши, що діалектика природи є піддрунтям будь-яких можливих природних явищ, умовою розуміння будь-яких процесів природи. В «Анти-Дюрингу» і «Діалектиці природи» Енгельс постійно апелює до наукових фактів, препаруючи, підганяючи їх під закони діалектики. Інакше кажучи, Енгельс «накинув» на природу свої діалектичні схематизми, намагаючись переконати й себе, і своїх adeptів, що діалектика є іманентною засадою природи, її внутрішнім стрижнем.

Таким чином, «Анти-Дюринг» і «Діалектика природи» стали основою своєрідної метафізики. А якщо додати сюди ще й дослідження Маркса, який займався суспільствознавством і історією, то ми вже маємо каркас цієї матеріалістичної метафізики з певними рівнями тлумачення самоорганізації матерії, суспільства й історії. До цього треба додати ще й концептуальну мову та методологію, що свідчить, у певному сенсі, про створення саме метафізичної доктрини, попри те, що й Маркс, і Енгельс відмо-

вили метафізиці в праві на існування. Прикметно, що така відмова спиралася на Гегеля, для якого метафізика – це царина розсуду, натомість спекулятивна філософія – царина розуму.

Щодо природи в системі Гегеля, дійсно, його натурфілософія не є такою собі узагальненою науковою картиною природи, ні, функція натурфілософії в іншому – спекулятивно осмислити природу як явище, в якому «виблискує» дух, інтелігенція, самосвідомість. І в цьому сенсі це певний досвід спекулятивного мислення, у фокусі якого природа, її рівні і ступені, кожний з яких є таким наближенням до самосвідомості, причому в її повному, абсолютному сенсі, а не просто в якомусь суто психологічному.

Марксистки намагалися все це перетлумачити на примітивній матеріалістичній основі, тобто, з одного боку, на підставі теорії відображення, а з іншого, на імпліцитному визнанні того, що так звані закони діалектики уможливають побудову, як зараз модно казати, матеріалістичної метафізики, здатної «всеохопно» пояснити розвиток світу. Тож ця «метафізика загального і всеохопного» і є квінтесенцією марксизму. Почасти це справді відповідає деяким гегелівським ідеям, зокрема про співвідношення індивідуального й абсолютного духу, де першість за загальними формами духу. Утім, ця метафізика має власні конотації, суттєво відмінні від гегелівської спекулятивної філософії. Радянські марксистки лише розвинули цей вектор марксистської метафізики, а саме – торжества загальних законів природи, суспільства й мислення. До речі, це одне з визначень філософії, запропоноване саме Енгельсом.

Павло Копнін, Володимир Шинкарук, Юрій Кушаков, Михайло Булатов

І. Д.: *Під час розмови ви розповіли багато цікавого про ситуацію в нашій філософії 60–70-х років минулого століття, і це наштотувало мене на одну думку, яку було б цікаво обговорити. Чи можете ви сказати, що зазначена ситуація браку текстів і прикладний характер взаємодії з гегелівським доробком у чомусь зумовили ту міру «творчості», що її українські дослідники радянського періоду почасти виявляли в намаганнях «застосувати» Гегеля? Зокрема, чи буде доречно навести тут приклад Шинкарука, що застосовував Гегелеву філософію до світоглядної проблематики?*

В. К.: Це справді цікава тема, із нею я ознайомлений, можна сказати, з перших рук. Адже сам Шинкарук читав у нас курс про світогляд. На 5 курсі ми вже мали спеціалізацію. У мене, наприклад, це був діалектичний матеріалізм, і я відвідував ті спецкурси, що затверджувала кафедра. Там було багато спецкурсів, серед них і справді дуже цікаві, як от відносно невеликий курс Шинкарука, що, здається, називався «Світогляд, його структура та функції». Ми їздили в Інститут філософії на ці лекції, сам він до університету не приїздив.

У певному сенсі концепт світогляду в радянській філософії з'являється вперше не в Шинкарука, а в уже згаданого мною Павла Копніна, директора Інституту філософії (1962–1968). Копнін розгорнув бурхливу діяльність за кількома напрямками: він підтримував відділ історії філософії в Україні й казав, що це неодмінно треба досліджувати. Більше того, як казали (я це чув особисто) і Шинкарук, і Кримський, і Попович, і Йолон, і Бичко, Копнін – людина-мотор, що потужно вплинула на становлення в нас філософських студій. Копнін «розхитав» тихе інтелектуальне життя київських філософських осередків (і університету, й Інституту філософії) і започаткував нові напрями досліджень. Попович розповідав, що Копнін спромігся відкрити відділ логіки й методології науки, що тоді було нечуваною справою. Отака була ця людина – творча, завжди в інтелектуальному пошуку, при цьому зберігаючи свої марксистські переконання.

У його працях уперше з'являється не просто слово світогляд, а концепт, який він відрізняє від наукової картини світу, наукових знань про природу. У 1969 році в нього виходить книжка «Філософські ідеї Леніна й логіка», яку важко запідозрити в якихось неправильних ідеях і оцінках. Але така підозра виникла вже в Москві, куди Копнін повернувся в статусі директора московського Інституту філософії. Утім, у Москві йому не вдалося плідно попрацювати: партійні діячі вчинили обструкцію його книжці, визнали її крамольною.

Д. П.: *А в чому, власне, полягали звинувачення?*

В. К.: Наскільки пам'ятаю, головне звинувачення полягало в тому, що Копнін акцентує увагу на логіці, причому як формальній, так і діалектичній, забуваючи при цьому інші функції марксизму-ленінізму. Повна дурня, бо розгледіти це в цілковито марксистській книжці неможливо, хіба що треба стати на голову чи одягти якісь особливі ідеологічні окуляри! Серце Копніна не витримало цього цькування й у 1971-му, у 49 років, він помер від серцевого нападу.

К. К.: *Але в Києві посіяні ним зерна, усе ж, проросли.*

В. К.: Так. Розробку тематики світогляду продовжив Шинкарук, на дещо інших, порівняно з Копніним, засадах. Шинкарук рухається не від наукової картини світу до світогляду, а від людини та її світу. Шинкарук розгледів два концептуальних джерела світогляду. По-перше, він надібав у Маркса щось на кшталт «людського світу», точніше, «світу людини». По-друге, Шинкарук знайшов у Маркса поняття «практично-духовного освоєння дійсності». Таке «освоєння» не тотожне теоретичному пізнанню, оскільки пов'язане з художньою творчістю, релігією, мистецтвом, мораллю, практичним життям.

Потрібно розуміти, що віднайдення в Маркса світу людини і практично-духовного освоєння дійсності було вкрай важливим. Адже без цього годі було і мріяти «запустити» поняття світогляду в обіг марксистської філософії. Наступний крок – об'єднання цих двох понять. У результаті світогляд постає як практично-духовне освоєння не просто якоїсь дійсності, а світу людини. Це освоєння відбувається не на рівні пізнання, а на ціннісно-смысловому рівні. Це позиціонування людини у світі, точніше, ставлення, відношення людини до світу в горизонті самого ж світу. При цьому світ людини – не природа сама по собі, а те, що людина в процесі своєї життєдіяльності перероблює, створюючи власний світ. Таким чином, світогляд – це певний аспект самосвідомості людини, бо він уможлиблює усвідомлення людиною свого місця у світі, свого стосунку до світу. Зазначу, Шинкарук знав, на лекціях він це згадував, і німецьку традицію застосування поняття «Weltanschauung»², оскільки це поняття є у «Феноменології духу» Гегеля, зустрічається й у Канта. Для німців із цим поняттям пов'язана стала традиція, до якої, зокрема, належать Гартман, Дільтай, Рикерт, Кронер, Ясперс, Шеллер та ін. Прикметно, що Шинкарук, наприклад, книжку Кронера «Кантів світогляд»³ вказав як літературне джерело для своєї праці про Канта. Попри це можна впевнено казати, що тут перед нами суто ритуальне згадування цієї книжки. Бо текст не свідчить про якесь знайомство із цим дослідження німецького неокантіанця, який пізніше, у 20-х, став активним учасником неогегельянського руху. Свідченням цього є його грандіозна праця «Від Канта до Гегеля»⁴.

² Світогляд (нім.).

³ Див.: [Kroner 1914].

⁴ Див.: [Kroner 1921-1924].

К. К.: *Якщо ми ведемо мову про світоглядну проблематику, варто було би запитати, чи праця Шинкарука посприяла переглядові базових конвенцій радянської філософської спільноти (наприклад, предметної спрямованості офіційної радянської філософії)?*

В. К.: Так, у певному сенсі, я з вами погоджуюсь. Справді, бажаючи цього чи ні, Шинкарук із колегами дещо змінили марксистський дискурс. Саме завдяки концептові світогляду вже у 80-х відбувається рух у бік антропології, філософії культури. У 80-х в Інституті виникає відділ філософії культури, де я, до речі, і працював. Якби не було такого повороту, як ви кажете, перегляду базових конвенцій щодо мови і правил дискурсу, цього б не відбулося. Це, звісно, не стало революцією, Шинкарук не був революціонером. Однак він спромігся на концептуальному рівні змінити наголоси, акценти й показати, що є інша можливість тлумачити марксистську філософію, додаючи до неї нові смислові горизонти. Я би навіть сказав так: розробка світогляду це своєрідний «підкіп» під залізобетонний мур ідеології.

Це не маніфестувалось, але імпліцитно усвідомлювалося. Особисто я в ті роки розумів це саме так. Концепт «світогляд» – прихований виклик класовій ідеології, зрозуміло, обережний, із різними застереженнями. Нагадаю, Шинкарук долучив до структурних компонентів світогляду такі елементи, як віра, надія, любов. Тобто, він «легалізував» відомі християнські чесноти, намагаючись виявити в них світоглядний сенс, і це за умов домінування марксистського дискурсу! Таким чином, завдяки Шинкаруку та його колегам, відбулися певні концептуальні зрушення в царині марксистської філософії!

Звісно, тепер ми добре розуміємо концептуальні обмеження притаманні «світоглядній філософії», навіть деякі небезпеки, що чатують на шляху надто правовірного, некритичного сприйняття такого типу філософування. Є небезпека, і про це пише дехто зі сучасних авторів, що спираючись на світогляд ми можемо погодитися з існуванням так званої «світоглядної держави», що є різновидом тоталітарної ідеології. Позаяк тепер ми повинні переглянути цю «світоглядну парадигму» з позицій сучасного, «постметафізичного» філософування, тих численних концептуальних «поворотів», через які пройшла сучасна філософія. Та для тієї доби, для радянських часів, це справді був такий собі (дуже обережний!) «підкіп» під офіційну ідеологію.

І насамкінець. Шинкарук і його колеги все ж розуміли світогляд не як ідеологічну матрицю, а як персональну самосвідомість, точніше – як аспект цієї самосвідомості, де присутні різні сенси й цінності – і домодерні (міфологічні, релігійні), і модерні (наукові, раціональні). Звісно, світогляд як концепт потребує своєї реконструкції. Це не викликає сумніву, бо розглядати його в тому вигляді, як його розробили Шинкарук із колегами, тепер уже вельми проблематично.

І. Д.: *Мабуть, варто продовжити нашу розмову про марксистське тлумачення Гегеля, звернувшись до ще однієї важливої теми «Феноменології» – теми відчуження. Бо для Маркса вона мала неабияке значення.*

В. К.: Так, Маркс відкрив у Гегеля ще одну «таємницю» – проблему відчуження. Ця улюблена тема марксистів усіх часів з'явилась у «Економічно-філософських рукописах 1844 року». Маркс дорікав Гегелеві за те, що у «Феноменології...» не розрізняється відчуження і опредметнення. А це зумовлює «некритичний позитивізм», тобто, нерозуміння того, що подолання відчуження (а капіталізм начебто продукує тотальне відчуження – це центральна ідея цих рукописів) потребує деструкції предметності світу, а не лише її подолання (зняття) на новому рівні самосвідомості й духу. Тобто, Гегель, начебто, не мислив революційно, радикально. Маркс уважав, що знищення відчуження

людини від предметності світу, результатів своєї діяльності й, нарешті, власної сутності відбудеться лише революційним шляхом, у комуністичному суспільстві. Такі філософські марення для багатьох і тепер виглядають вельми привабливими. І це дивно з огляду на ті жахи, що супроводжували втілення цього марення в історію нашого буття. Як то кажуть, парадокс історії полягає в тому, що вона нікого нічому не вчить, у крайшому випадку комусь на щось натякає. Та хіба хтось на ці натяки звертає увагу!

Значачу, що «Економічно-філософські рукописи 1844 року» надруковані після смерті Маркса, на початку 1930-х. Якщо не помиляюсь, російський переклад вийшов у середині 50-х років. Є й український, щоправда зроблений з російського⁵! Хіба не смішно?!

А не смішно хіба, коли сучасний автор «досліджує» стилістичні й філологічні особливості «Феноменології духу» без звернення до німецьких текстів, нескінченно пережовуючи переклад Шпета? Можете собі уявити – філологічні і стилістичні особливості без оригіналу! Як це можливо? І вся додаткова література в цій статті також є перекладами. Що це означає? Як до цього треба ставитись – як до авторського нехлюйства чи відвертої профанації? А де були рецензенти, редакція, спільнота? Стаття надрукована в так званому «фаховому» виданні. А ми тут з вами обговорюємо «дідівські часи», іронізуємо над недолугістю тогочасних авторів, які не зверталися до оригіналів. Що сучасним авторам заважає користуватись оригіналами, тим паче, що сучасні вимоги цього потребують? Та ні, можна ігнорувати ці вимоги. Я вважаю, що якщо з якихось причин доступ до оригіналів відсутній, то не варто цим займатись, не треба писати «дослідження» з тематики, яка потребує оригінальних джерел. А тут ще й філологія і стилістика складного німецького тексту без самого німецького тексту! Такі сумні справи...

Справді, унаслідок багатьох факторів, серед яких і слова Маркса, склалася тенденція вивчати Гегеля через призму чітко визначеного набору текстів. Безумовно, ці тексти були засадничими й у роки мого навчання. Пам'ятаю, як на семінарах ми більшу частину часу приділяли «Логіці», зрозуміло, «малій». І в цьому був певний сенс, бо, за думом Гегеля, «Мала логіка» – це підручник, навчальний посібник для студентів-філософів. Значно менше часу ми приділяли вивченню «Феноменології...», читали, здається, Передмову, і це при тому, що «Феноменологія...» – дуже важливий текст.

Д. П.: *Чи можете пригадати, яке місце «Феноменологія...» посідала в курсі Кушакова, який ви слухали? І якого значення у своєму курсі він надавав іншим частинам системи Гегеля?*

В. К.: На лекціях Кушаков коротко розглядав головні ідеї «Феноменології...», цікаво, але стисло, причому з оперттям на Куно Фішера. Виклад таких розділів гегелівської системи, як філософія історії, історія філософії та естетика, він уміщав в одну пару, і на семінарах ми ці частини гегелівського спадку не розглядали. Теологічні праці ми, очевидно, також не розглядали, політичні трактати теж. Тим не менш, на лекціях Кушаков побіжно подавав «Філософію права». «Філософію природи» на семінарах не розглядали, а на лекціях приділялася певна увага цій частині системи. Стосовно історії філософії, то ми концентрувалися на принципах побудови історико-філософської науки, а отже, на вступі до «Лекцій з історії філософії», а до основного змісту не добирались. Я вже казав, що значно менше ми вивчали Канта, а щодо Фіхте й Шелінга, то все обмежувалося кількома лекціями й семінарами.

⁵ Див.: [Маркс 1973].

Зрозуміло, діяло старе марксистське кліше, штамп, за яким Гегель – вершина до-марксистської філософії, такий собі предтеча марксизму, і тому варто вивчати саме його філософію, адже його попередники – Кант, Фіхте і Шелінг – були лише щаблями тієї драбини, що вела до Гегеля. Це був базовий ідеологічний «підклад». Наголос робили на «Науці логіці», бо це було вмістище діалектики, а все, пов'язане з діалектикою – діалектична логіка, закони діалектики, принципи діалектики, діалектика як метод пізнання – це «святе» для діалектичного матеріалізму.

І. Д.: *Пане Вікторе, продовжуючи тему Шинкарука. Чи вбачаєте ви в його доробку паралелізм із проблематикою, яку розробляли неокантіанці?*

В. К.: Ви маєте на увазі вже його праці з Канта? У нього в списку літератури до книжки про Гегеля⁶ навіть згадки немає про неокантіанців і неогегельянців, але це 1964 рік. Натомість книжка про Канта⁷, 1974 року, вже рясніла неокантіанськими джерелами, причому як із перекладів, так і з оригіналів. Прикметно, що ця книжка фактично про німецьку філософію в цілому, бо там є розділи про Фіхте, Шелінга і Гегеля. У цій книжці Шинкарук орієнтувався не на неокантіанців, а на «внутрішній контекст» – на дослідження Канта під кутом зору актуальної проблематики тогочасної радянської філософії. Саме тому він часто-густо посилається на праці радянських дослідників. При цьому він не просто цитує, а й полемізує з кимось із цих дослідників, наприклад, із Копніним, бо в Копніна є праця, де діалектику розглянуто як логіку⁸. Для Шинкарука це вагомо, оскільки він з особливим інтересом досліджував трансцендентальну логіку Канта. Можливо, таким чином, через увагу до трансцендентальної логіки, віддзеркалився вплив неокантіанців, принаймні Когена і Наторпа. Проте, щиро кажучи, я маю великі сумніви щодо такого «впливу». Тож можу сказати, що тексти Шинкарука і неокантіанців не перетинались. Хоча Баденська школа, зокрема, Рікерт – розробники поняття світогляду. І в цьому аспекті є певні паралелі, щоправда ледь помітні.

Це стосується і тлумачення Гегеля. Я вже зазначав – діалектика «придушила» всі можливі інтерпретації Гегеля, у тому числі з використанням ширшого кола сучасних праць, ідей, підходів. Наприклад, неогегельянці перетлумачували гегелівську систему, вони «не зациклювалися» на методі, а для радянських дослідників діалектика як метод є центральною гегелівською темою. Цікаво, Віндельбанд писав, що Гегеля можна досліджувати без його діалектики, однак для марксистів це нонсенс!

І. Д.: *Тепер хотілося б докладніше поговорити про Булатова. Зокрема про його вектор розробки концепцій Гегелевої філософії, особливо в заданій вамі праці «Логічні поняття та категорії». Розкажіть, будь ласка, детальніше про зміст і спрямування цієї праці, а заразом про те, наскільки вона була марксистською?*

Безумовно Булатов орієнтувався на Гегеля, його концепція могла виникнути лише у зв'язку з філософією Гегеля. Чому я так кажу? Просте пояснення: Булатов узав на озброєння гегелівську схему утворення поняття, зрозуміло – із численними посиланнями на Маркса, Леніна. Згідно з цією схемою, поняття утворюються як підсумок діалектичного руху пізнання: від категорій буття, сутності (а тут категорії рефлексивні, тобто одна передбачає і визначається через «свою іншу», наприклад, явище передбачає і визначається через сутність; сутність «світиться» в явищі тощо) і, урешті-решт, поняття. Поняття по-

⁶ Див.: [Шинкарук 1964].

⁷ Див.: [Шинкарук 1974].

⁸ Див.: [Копнін 1961].

стає як єдність загального, особливого й одиничного. Тобто, поняття це категорія, піднесена на рівень цілісного, тотального охоплення предмета. Причому поняття це не просто категорія, а це категорія на рівні усвідомлення деякої предметної сфери під кутом зору категоріального, рефлексивного і предметного змісту. Тож, поняття значно потужніше, аніж категоріальне визначення предмета. Приблизно таке розрізнення категорій і понять запропонував Булатов. Прикладом такого тлумачення в Булатова є, як ви думаете, що? Не важко здогадатись – славнозвісний «Капітал». Єдиний і неповторний опус, який слугує як предметною сферою дослідження, так і прикладом такого діалектичного тлумачення. Звісно, роль такого «поняття» (тобто, тотального визначення предмета як єдності загального, особливого й одиничного) у «Капіталі» відіграє так званий «четвертий том» («теорії додаткової вартості», рукопис видав Каутський), оскільки тут відбувається усвідомлення процесу історичного й концептуального формування поняття капіталу як суспільних відносин, а не просто як багатства. До цього всього треба додати ще й «Філософські зошити» Леніна, з його діалектикою як методом, тобто, законами діалектики, що діють як інструменти дослідження. Чи не нагадає це схему гегелівської спекулятивної логіки, про що я неодноразово казав? Звісно нагадає. Я б наважився сказати, що, попри марксистсько-гегелівську методологію, книжка Булатова свідчила про його намагання перетлумачити гегелівську проблематику, зокрема, співвідношення понять і категорій, додаючи до цього ще й психологічні дослідження процесів формування категорій свідомості людини. У певному аспекті це оригінальна книга. Булатов, зрештою, творча людина: марксист, гегельянець, проте він умів препарувати філософські проблеми крізь призму водночас декількох підходів, методологій та позицій.

І. Д.: *Чи можемо ми сказати, що коли йдеться про УРСР 70–80-х, можна чітко виділити трьох лідерів гегелізнавчих досліджень? Звісно, враховуючи контекст, я маю на увазі в тій мірі, якою вони були гегелізнавцями. Ясно, що кожному з них притаманна своя «прикладна» спрямованість на розв'язання проблем радянської філософії: Булатову – на логічні поняття й категорії у взаємодії зі психологією, Шинкарукові – на світогляд, Кушакову – на історико-філософську методологію. Отож, чи можемо ми назвати їх тодішніми лідерами гегелізнавства в тій формі, в якій воно було в УРСР?*

В. К.: Думаю, з цим можна погодитись. Я вже цього не застав, але мої старші колеги згадують, що до Кушакова курс з німецької філософії читав Анатолій Савченко, щоправда лише кілька років, а ще раніше – Михайло Булатов. Я пам'ятаю Анатолія Івановича, він працював на кафедрі історії філософії, але тоді вже не викладав німецьку філософію, хоча займався, якщо не помиляюсь, неопозитивізмом у зв'язку з Кантом. Тобто, тематика німецької філософії в нього збереглася, були відповідні статті.

Але якщо хтось і писав статті, то це не означало, що викладач спеціалізувався з Гегеля чи з Канта, адже повинна, усе ж, бути якась систематична робота. Шинкарук починає «відходити» від німецької філософії. Я би сказав, що підсумковим текстом у цьому жанрі є його праця «Єдність діалектики, логіки і теорії пізнання», кінця 70-х. Це не нова праця, точніше, частково нова, бо це своєрідний «мікс» досліджень Гегеля й Канта, що вийшли раніше. Ці праці я багаторазово згадував. І все ж, на мою думку, з початку 80-х Шинкарука більше цікавить проблематика світогляду, «науково-технічного прогресу», була така популярна тема, а з кінця 80-х – філософська антропологія. Проте варто сказати, що в середині 80-х у Шинкарука в співавторстві з московським дослідником Віктором Малініним вийшли дві книжки, присвячені післягегелівській філософії, «лівому»

гегельянству⁹. Тож інтерес до німецької філософії зберігався, проте, вочевидь, він згасав, принаймні в мене склалося таке враження.

Я знав Кушакова як гегелезнавця завдяки його загальному історико-філософському наративу, хоча особливо великих праць він не мав. Це вже на початку 2000-х років він видав книжку з німецької філософії¹⁰. Здається, до цього видання частина матеріалу друкувалася в *Sententiae* як препринт¹¹.

У ці ж роки Булатов видав чималу книжку «Німецька класична філософія», де, знову таки, він зберігає майже всі марксистські підходи й оцінки цієї філософії. Цю книжку можна було б видати і в 70-х, бо це марксистська праця, сповнена марксистських оцінок, попри всі зміни епох. Характерно, що, за марксистськими канонами, він завершує цю книжку Фойєрбахом (ідея Енгельса), що є нонсенсом, оскільки ніхто такого у світі не робить. Адже німецька класична філософія – це ідеалістичні системи, а Фойєрбах – творець матеріалістичної філософії, так званого «антропологічного матеріалізму».

Зрештою, так, цих трьох дослідників можна назвати лідерами гегелезнавства в УРСР тих років. Однак слід зважати, що те гегелезнавство було суттєво опосередковане, прикладне, залежне від діамату й істмату, їхньої методології та проблематики.

І. Д.: *Ясна річ, що за радянських часів ніякого Гегелівського товариства не існувало. Та, можливо, вам відомі якісь факти про спілкування цих трьох дослідників? Семінари, зустрічі, лекції... Наскільки їх трьох можна сприймати як спільноту, нехай дуже компактно? Чи це, усе ж, були дослідники, що працювали відосібно й хіба лише сповіщали один одного про свою роботу?*

В. К.: Звісно, вони були знайомі, я був свідком їхнього спілкування, бо у 80-х працював в Інституті філософії, спочатку аспірантом, потім співробітником. Шинкарук підтримував наукову роботу Булатова. Я не бачив жодних глибинних дискусій чи суперечок між ними. Кушаков викладав на філософському факультеті, тож працював дещо відокремлено. Семінари відбувалися, та я їх не застав. Розповідали про великий семінар в 1974-му, присвячений 250-літтю з дня народження Канта. За матеріалами цього семінару Інститут філософії видав книжку, де надруковані тексти і Шинкарука, і Булатова, і Кушакова, й інших дослідників. А що я пам'ятаю, то це як у 1981 році відбувся «круглий стіл», присвячений 150-річчю від смерті Гегеля. У ньому взяли участь як київські дослідники, так і вчені з інших регіонів України, з Москви. Були, здається, європейські фахівці, якщо не помиляюсь, із НДР, Чехословаччини. Шкода, цей круглий стіл не вилився в монографію.

Отже, фахівці між собою спілкувались, але не регулярно, не систематично. Кушаков написав монографію про Фойєрбаха¹², яка стала його докторською дисертацією. Захищалася ця дисертація в Інституті філософії за підтримки Шинкарука. Отже, взаємодія була, як персональна, так і інституціональна. Ще раз хочу наголосити, що в СРСР фахівців з Гегеля було не так багато, як це може здатися.

Філософська спільнота й іноземні мови

Д. П.: *Пропоную повернутися до мовного питання в ті «дідовські», як було сказано, часи. Ви вже говорили загалом про те, хто з київських філософів володів іноземними мовами, якою мовою здійснювалося навчання. А якою була, зокрема, мова текстів, що*

⁹ Див.: [Шинкарук, Малинин 1983; 1986].

¹⁰ Див.: [Кушаков 2006].

¹¹ Див.: [Кушаков 2002; 2003-2004; 2004-2005].

¹² Див.: [Кушаков 1981].

за ними досліджували Гегеля? Чи були доступними оригінали й чи досить було тих, хто міг зазначені оригінали читати?

В. К.: Я вже зазначав, що, починаючи з 70-х, майже всі філософські тексти писалося російською мовою. Попри те, що в 60-х значна кількість філософських статей і книг писалися українською. Про це свідчить хоча б тритомове зібрання праць Шинкарука, що вийшло на початку 2000-х. Там, наприкінці третього тому, міститься бібліографія, де чітко видно, що до початку 70-х більшість Шинкарукових текстів друкувалися українською! Крім того, деякі праці Шинкарука перекладені європейськими мовами. Як бачимо, київські автори, принаймні дехто з них, цікавили європейських фахівців. Праці наших дослідників помічали й перекладали. Зрозуміло, це робилося вельми вибірково, та, усе ж, зацікавленість існувала.

Повертаючись до питання про іноземні мови, хочу зазначити, що, за моїми спостереженнями, Шинкарук, до певної міри, володів німецькою. Але ж ми ведемо мову не просто про знання мови, а про фахові дослідження: можна володіти німецькою, але не розуміти (чи розуміти погано) філософські тексти. У мене є знайомі німці, не філософи, люди з вищою освітою – математик, історик, інформатик, котрим я якось запропонував прочитати уривки з «Феноменології духу» і «Науки логіки». І вони змушені були зізнатися, що їм важко цей текст зрозуміти, і взагалі – вони нажахані цією мовою!

Д. П.: *Отже, і для німців тексти Гегеля, як то кажуть, «не подарунок»?*

В. К.: Саме так. Справа в тому, що гегелівський текст – це особливий жанр – жанр спекулятивного мислення, спекулятивного висловлювання, який, умовно кажучи, «вигадали» німецькі філософи. Із цим їм самим подекуди важко було працювати, тим паче, викласти, пояснити комусь власні складно написані тексти «простішою» мовою. Здається, бельгійський філософ Фредерик де Райфенберг, з яким Гегель листувався, якось попросив останнього викласти свою філософію коротко, популярно і французькою (якою велося це листування). Проте, як відомо, автор «Науки логіки» відмовився, відповівши, що це неможливо зробити ані коротко, ані популярно, ані французькою. Як бачимо, не надто коректна відповідь на цілком зрозуміле прохання бельгійського колеги. Як тут не згадати «гуру» (принаймні для його adeptів) сучасної філософії Мартина Гайдегера, його «сакраментальну мудрість», згідно з якою справжнє філософування можливе лише давньогрецькою чи німецькою. За такої логіки, ті філософи, хто «дозволяє» собі мислити іншими мовами світу, позбавлені права претендувати на «філософське» висловлювання, принаймні на так званому «фундаментальному» рівні, щось на кшталт вчення самого Гайдегера. Якщо дотримуватися цієї дивної логіки (на мій погляд, антилогіки), то потрібно відкинути як непотріб величезні філософські здобутки, що, до речі, Гайдегер і зробив, наприклад, у «Чорних зошитах». Звісно, кожен сам мусить вирішувати, чи прийнятна для нього ця «мудрість». Питання не теоретичне, а світоглядне.

Д. П.: *А які були стосунки з німецькою в Кушакова і Булатова?*

В. К.: Кушаков певною мірою володів німецькою мовою, однак цитував, як і його колеги, російські переклади німецьких філософів. Цілком очевидно, що сьогодні необхідно орієнтуватися тільки на оригінальні видання, оскільки останнє зібрання гегелівських текстів, сучасне 32-томове видання¹³, багато що змінює в наших підходах до вивчення Гегеля. Адже в зазначеному виданні такі коментарі, така текстологічна робота, що якщо це не враховувати – важкувато себе позиціонувати як гегелезнавця, навіть якщо володієш німецькою мовою на найвищому рівні! Тобто, я хочу сказати, що мова

¹³ Див.: [Hegel 1968ff].

є необхідною, але не достатньою умовою для дослідження Гегеля. Для цього потрібно бажати й уміти працювати з його текстами, послуговуватися сучасними виданнями цих текстів. У СРСР настанови на вивчення оригінальних текстів Гегеля не було, ні в Москві, ні будь де ще. Це почало змінюватись із середини 80-х. Прикладом є раніше згадані мною дві спільні праці Шинкарука й Малініна про «лівих» гегельянців.

У Булатова використання німецьких текстів не спостерігається. Усі його праці, включно з новими, 2000-х років, побудовані на російських перекладах, хоча слід зауважити, що й останні за часом його праці також російськомовні. То знав він німецьку чи ні, питання риторичне. Булатов завжди спирався на незначну джерельну базу в усіх своїх книжках. Наприклад, чимала книжка «Ленінський аналіз німецької класичної філософії» побудована на 17-18 джерелах, включно із працями класиків марксизму, що складають половину цього списку. Для сьогодення це нечуваний літературний «мінімалізм»! І в ті часи, як мені розповідали старші колеги, у Булатова виникли проблеми з цією «мінімальною» бібліографією. Коли докторська дисертація Булатова (а це дещо перероблений текст цієї книжки) потрапила на затвердження в московський ВАК (це була необхідна частина процедури захисту), то там щодо «жуцї» бібліографії виникли питання. Але якось вдалося все владнати, Булатов здобув свій докторський ступінь.

Д. П.: *А якщо вийти за межі України?*

В. К.: Я можу назвати кількох радянських дослідників, що писали свої праці з використанням німецьких текстів. Якщо пам'ятаєте, у першій частині свого інтерв'ю я згадував грузинського філософа Костянтина Бакрадзе, автора двох праць: перша стосується історії німецького ідеалізму, друга праця «Система і метод філософії Гегеля». Усі ці тексти написані на основі німецькомовних праць як Гегеля, так і дослідників його філософії. Така мовленнєва «ретельність» пов'язана з тим, що Бакрадзе отримав філософську виучку в німецьких університетах. Наприкінці 20-х він повернувся до Тбілісі, де тривалий час викладав, досліджував німецьку філософію, посилаючись на оригінальні джерела. Цікаво, що перші видання його праць, включно з дослідженнями Гегеля, друкувалися грузинською й уже пізніше їх переклали російською.

Другим прикладом є Валентин Асмус: його праці 20-х рясніють посиланнями на німецькі тексти. Зокрема, у нього є дослідження діалектики німецької класичної філософії, де цитуються оригінальні праці класиків німецького ідеалізму, неокантіанців та неогегельянців. Асмус закінчив Київський університет св. Володимира в 10-х роках ХХ століття, тож це людина «старої школи». Він повернувся до дослідження Гегеля наприкінці 60-х, свідченням чого є його статті. Асмус відомий як автор книжки про Канта, виданої в 70-х. З погляду сьогодення та книжка вже не має якогось значення, але для тих часів виглядала досить цікавою, особливо як навчальний посібник. Крім того, у 60-х Асмус ініціював видання шеститомового зібрання праць Канта.

У Мераба Мамардашвілі, відомого й популярного грузинського філософа радянської доби, є книжка про Гегеля («Форми і зміст мислення. (До критики гегелівського вчення про форми пізнання)»), видана, здається, наприкінці 60-х. Книжка цікава, але й у ній Гегель цитується в російських перекладах. Мамардашвілі начебто володів німецькою, проте чомусь цитував переклади праць Гегеля, за винятком кількох посилань на оригінальний текст «Феноменології духу».

Була ще й книжка про Гегеля лєнінградського автора Михайла Кісселя («Гегель і сучасний світ»), що вийшла на початку 80-х. Кіссель досить знаний радянський фахівець у жанрі «критики буржуазної філософії». Вочевидь він володів мовами, про це свідчать його численні книжки. Але чомусь його книжка про Гегеля повністю побудована

на перекладах. І нікого це не дивувало, вважалося цілком прийнятним і жодним чином не впливало на фаховий статус книжки. Такі були часи, зі своїми дивними, інколи абсурдними вимогами і критеріями.

Пригадую ще одного, скажемо так, радянського гегельянця. З ним я зустрівся 1982 року в Ленінградському університеті, де, як аспірант, брав участь у роботі якоїсь конференції. Маю на увазі Євгена Лінькова, знаного в ті часи викладача німецької філософії в цьому університеті. Я відвідав кілька його лекцій з гегелівської тематики. Ліньков виглядав людиною повністю захопленою Гегелем «у полон». Він демонстрував абсолютну зачарованість Гегелем, для нього саме цей мислитель унаочнював найвищий рівень філософування. Мабуть, така зачарованість була притаманна Булатову, проте не стверджуватиму цього. Про Шинкарука й Кушакова я такого сказати не можу, бо палітра їхнього філософування масштабніша. Та й Булатов цікавився іншими темами, де його гегельянські вподобання не так впадали в око. Для Лінькова саме Гегель – альфа й омега світової філософії, її завершена, як він казав, «логічна форма». Тож не дивно, що для нього «подолання/зняття» є ключовим алгоритмом сходження філософської думки «від абстрактного до конкретного». У цьому сходженні й відбувається «подолання» гегелівською філософією всієї історії філософії, всієї! Гегель позиціонував свою філософію як завершення, підсумок світової філософії, а не просто як ще одне філософське творіння, поряд з іншими. Таке розуміння «подолання» працювало в Лінькова на сто відсотків. Було якось ніяково слухати таке філософування, досить дивне, бо для Лінькова після Гегеля філософія перебуває в безперервному занепаді, навіть діамат не досяг рівня гегелівської «Логіки», оскільки не розв'язує проблеми всезагального, як це робить Гегель у своєму абсолютному ідеалізмі.

К. К.: *Він мав змогу давати такі оцінки діамату публічно чи в приватному спілкуванні?*

В. К.: Приватно я з ним не спілкувався. Ті кілька лекцій, які я прослухав, не справили на мене якогось враження, тому цей гегельянець мене «не зачепив», тож я не вважав за потрібне щось уточнювати приватно. Критики діамату особисто я не чув. Такі критичні закиди містяться в його лекційних курсах з німецької філософії, які він читав у 80-ті роки і які були надруковані вже у 2000-х.

І. Д.: *А як далі склалася доля Лінькова?*

В. К.: Писав він мало, на початку 70-х років видав маленьку книжечку про Шелінга¹⁴, де в центрі уваги діалектика. Можете уявити, у цій книжці стверджується, що за останні 150 років ніхто з дослідників так і не наблизився до розуміння Шелінга, натомість це зміг зробити, хто б ви думали? Так, звісно, Гегель! До речі, цю його книжечку про Шелінга я читав ще студентом, проте без особливого інтересу. Лінькова й тепер пам'ятають як знаного викладача. Тож і такі були люди в ті сумні часи. Окрім виданих лекцій, Ліньков інколи дає інтерв'ю. Слухати й читати тепер це неможливо – безперервні мантри про якусь «справжню» діалектику. Усе це позавчорашній день.

Д. П.: *Ви розповіли зараз про поодинокі явище, чи в Гегеля був такий собі «фанатський клуб»? Ви ж говорили, що, зокрема, Булатов визнавав гегелівську філософію найвищим зразком філософування...*

В. К.: Якщо дозволите, скажу кілька слів про силу впливу Гегеля «на уми», особливо «молоді уми». Я переконаний, що цей вплив може бути абсолютним, всепоглинальним,

¹⁴ Див.: [Ліньков 1973].

таким, коли людина втрачає здатність сприймати, читати, вивчати, розуміти інші тексти, інших філософів. Точніше, читати інші тексти людина начебто здатна, і читає, і вивчає, та все це поціновується як занепад, недолуге філософування. Бо для чого увесь цей сучасний «примітив», якщо недосяжним ідеалом був і залишається Гегель зі своєю філософією? Наприклад, Ліньков згадував К'єркегора як такого собі недолугого «К'єркегора Датського», що сповідував якийсь примітивний ірраціоналізм, роздугий пізнішою, zdegradованою західною філософією. Ліньков так і залишився в орбіті Гегеля, назавжди, без варіантів. Але не він один. Багато тих, хто замолоду починав свою філософську освіту з вивчення Гегеля й хизувався, що «знає» Гегеля, назавжди залишилися «гегельянцями». Меншість – як «фахівці»-діалектики, більшість – за способом свого мислення (де в центрі – загальне як онтологічно-суще, а одиничне як момент загального), аргументації, оцінок тощо.

Приблизно такий самий вплив на «молоді уми», за моїми довготривалими спостереженнями, має Маркс. Ці два «тотально» мислячі філософи притягують усе, що наближається до них надто близько. І вирватися з їхньої гравітації інколи дуже важко. У молоді роки мені поталанило зацікавитися не Гегелем, а Кантом, і це врятувало мене від поглинання тотальним, спекулятивним мисленням автора «Науки логіки». І Маркса, якого в ті роки вивчали інтенсивно й багато, я не вважав надто великим корифеєм. Адже його економічний детермінізм виглядав якось примітивно, надто спрощено пояснював суспільні процеси. А його «закони» історії взагалі нагадували порожні декларації, де багато діалектики, і дуже мало конкретного «пояснювального» змісту. Мене дратувала його манера викладу, грубість на адресу тих, хто йому не подобався, з ким він полемізував. Власне, ніякої полеміки й не було, бо вся його «критика» супроводжувалась образами, навіть на адресу видатних учених. Досить пригадати грубу «критику» на адресу Карла Фохта (цій критиці Маркс присвятив чималу книжку), щоб у цьому переконатись.

Д. П.: *І ця брутальність, мабуть, виявлялася «заразною»?*

В. К.: Принагідно зазначу, що в російських (і відповідно, українських) перекладах ці грубі, різкі судження зрідка «затушовувались». У цьому легко пересвідчитися, порівнявши деякі переклади з оригінальними працями Маркса. Його тексти в багатьох місцях непереконаливі, схематичні, штучні, надумані. Крім того, ще на економічному факультеті мені вдалось ознайомитися з працею Карла Менгера, сучасника і водночас антипода Маркса, де сформульовані зовсім інші засади економічного життя суспільства, так звана теорія граничної корисності. Ця теорія відкинула класичну теорію трудової вартості, на якій ґрунтувався марксизм як на безумовному непорушному фундаменті. Цей фундамент Менгер розбив ущент. А трохи пізніше, у 80-х роках, я прочитав Ойгена Бем-Баверка, його славетну критику «священної корови» марксистів – теорії додаткової вартості. І це мене ще більше переконало в недосконалому марксистському вченні, принаймні його економічній частині.

Звісно, у ті роки я не був антимарксистом, бо все ще поважав деякі марксистські ідеї, я би сказав, зберігав певні ілюзії. Але й «правовірним» марксистом я не став, як, до речі, і щирим гегельянцем. Цих ілюзій я позбувся вже наприкінці 80-х.

І ще одне – Гегель і Маркс елімінували людського індивіда, особу зі своїх учень. Особа в них постає як момент системи – чи то класової системи суспільства, чи то форм об'єктивного духу. Для цих філософських теорій особа редукується до тотальності. Я це усвідомив ще в аспірантурі. І для мене це стало важким відкриттям. Усе це врятувало мене від зачарованості цими мислителями. Тож, сповідувати їхні ідеї як єдино можливу

концептуальну схему розуміння світу (а ці філософи претендували саме на таку «всеохопність»), як на мене, м'яко кажучи, дивно. Виглядає так, що за 150 років в інтелектуальному світі нічого суттєвого не відбулось.

Д. П.: *Чи означає це, що Гегель і Маркс – продукти часу, що минув, і варті хіба уваги істориків?*

В. К.: Ні, я не вважаю, що не потрібно вивчати Гегеля чи навіть Маркса. Навпаки, вивчати треба. Але при цьому слід зберігати концептуальну й методологічну «дистанцію» від їхнього філософування. Наша проблема в тому, що в нас Гегеля майже ніхто не вивчає, він фактично поза академічним дискурсом. Поодинокі спроби якось доторкнутися до спадку Гегеля можна спостерігати в медіа-просторі, де медіа-персонажі з великим пієтетом ведуть мову про гегелівську інтелектуальну революцію, унаслідок якої мислення «не відривається» від речей, не протиставляється предмету, бо форма такого мислення не є порожньою, зовнішньою своєму змісту. Вона завжди наповнена змістом, причому не випадковим, а необхідним, іманентним. Одним словом, пропонується майже повна підтримка гегелівського абсолютного ідеалізму, сутність якого увиразнюється принципом тотожності мислення і буття. Бо лише цей принцип уможливило таке «тотально-змістовне» мислення. Причому треба розуміти (а прибічники такого філософування, здається, мають таке розуміння не повною мірою), що цей принцип потребує не просто «віри у Бога». Це – не теологічний, зовсім ні, це принцип спекулятивного мислення, а не віри, мислення «всеохопного», що вражає своїми зазіханнями, зокрема й на пізнання Бога як Абсолютної Ідеї.

К. К.: *І яким, на вашу думку, має бути ставлення до такої інтелектуальної революції?*

В. К.: Якщо в цьому вбачати революцію, то, на мою думку, краще вже залишатись її супротивником, контрреволюціонером. Важко погодитись із такою «революцією», чудово розуміючи всі наслідки такого філософування, де головним є визнання абсолютного суб'єкта, абсолютної самосвідомості. Таке «революційне» бачення гегелівської думки потребує завершеності, «досконалої» системи. Тільки в рамках такої системи може постати абсолютний суб'єкт (як найвищий рівень самосвідомості), для якого категоріальні (загальні й необхідні) визначення буття і є дійсним, справжнім буттям. Звісно, це цілком можлива позиція, але треба зважати на те, що вона не нова позиція, бо постає ще з античної доби. Але є й не такі далекі приклади – старогегельянці, а це 30–50-ті роки XIX ст., що підтримували й у певному сенсі своєрідно «розвивали» гегелівський абсолютний ідеалізм. Та чи доречна така позиція тепер? І чи є це «революція» мислення, особливо з погляду сьогодення? І чи є такий підхід плідним для оновлення «образу» Гегеля? Вибачте, щодо цього я маю великі сумніви.

І. Д.: *Повертаючись до питання про німецьку мову. Ми не можемо сказати, що в Інституті чи в університеті були фахівці, що спиралися на оригінали? Власне, ми тому приділяємо таку увагу цьому сюжетові, що знаємо, як Інститут філософії зі Львова «випишував» фахівців з латини для дослідження лекційних курсів могилянських професорів XVII–XVIII століть¹⁵. З іншого боку, ходять ледь не легенди про те, що на кафедрі історії філософії професори мали таку розвагу: один починав, а інший завершував цитату з Гегеля або Канта напам'ять, але робилося це російською. Отже, невідомо, чи знав Булатов німецьку. А Кушаков і Шинкарук знали, але чи то майже ніколи, чи то взагалі не використовували її у своїх дослідженнях.*

¹⁵ Див.: [Кашуба 2017: 157].

В. К.: Відповідаючи на попереднє питання, я вже про це казав і знову скажу: лише тексти можуть засвідчити, чи знали дослідники мову. Я стикався з тим, що Шинкарук на лекціях оперував німецькими термінами, але особливої потреби для використання німецької мови в дослідженнях у ті часи, мабуть, не існувало. Бо вся радянська філософія, за рідкісними винятками, була російськомовною. Існували «канонічні» російські переклади, купа літератури, злагоджена термінологічна система. Тому не дивно, що дослідження Гегеля навіть за межами території РРФСР, у так званих «національних республіках», за невеличкими винятками, були російськомовними. Кушаков починає звертатися до німецьких текстів пізніше, про це свідчать його публікації 2000-х років.

Як ви слушно згадали, у відділі української філософії в Інституті плідно «працювали» з латиною. Причому, з латиною XVII–XVIII ст.! Наші фахівці читали латину Феофана Прокоповича, Мелетія Смотрицького, а це не класична латина Цицерона чи Вергілія, це «звільгаризована» латина! Хто там кого «виписував», цього я не знаю. У ті роки в Київському університеті були свої чудові «латиністи», кафедру класичної філології очолював відомий фахівець, поліглот Андрій Білецький (саме він переклав українською «Історію» Геродота), син не менш знаного Олександра Білецького, філолога, академіка. Ця кафедра готувала добрих фахівців. І на цій кафедрі можна було вивчати латину.

Стосовно німецьких філософів, то треба враховувати, що російські переклади вважалися достатньо автентичними, принаймні ніхто серйозно їх не обговорював, не пам'ятаю нічого такого. Тому сучасні вимоги щодо необхідності працювати з оригіналом, які ви висуваєте як безумовну цінність, і весь час на цьому наголошуєте, і це правильно, не «працювали» в ту епоху, особливо в 60–70-х. Поодинокі винятки, безумовно, траплялись, та вони не скасовували правила: послуговуватися перекладами, звісно, якщо ті вважалися валідними.

Прикметно, що, наприклад, досліджень Фіхте й Шелінга взагалі було мало, значною мірою через брак перекладів. Хоч і Фіхте, і Шелінга аналізували у своїх працях і Шинкарук, і Булатов, але під певним кутом зору – як сходинки до Гегеля. Звісно, це дещо обмежений погляд на ідеї цих мислителів. А систематично радянські фахівці не займалися цими німецькими філософами. Переклад текстів Фіхте виданий давно, ще в 10-х роках ХХ століття, тоді вийшов один том, з кількома його головними працями. У старих російських часописах друкувалися деякі його невеличкі праці з соціально-політичної тематики. Здається, якщо не помиляюся, наприкінці 70-х вийшла книжка Піями Гайденок про Фіхте¹⁶, і це єдине дослідження за радянських часів, якщо не брати до уваги якихось загальних праць з історії німецької філософії. Або – підручників, де про Фіхте трохи щось писали, звісно, як про представника суб'єктивного ідеалізму. Варто зазначити, що якщо йдеться про підручники з історії філософії, зокрема, німецької філософії, то всі вони були написані московськими авторами для студентів усіх радянських університетів, повторюю, для всіх! У 70–80-ті роки користувалися попитом підручники Ігоря Нарського¹⁷ і Віталія Кузнецова¹⁸. За таких обставин не викликає подиву, що, наприклад, автором книжечки про Фіхте в серії «Мислителі минулого», є німецький фахівець. Те саме й із Шелінгом. За радянських часів надрукували лише кілька перекладів

¹⁶ Див.: [Гайденок 1979].

¹⁷ Див.: [Нарский 1976].

¹⁸ Див.: [Кузнецов 1989].

його праць: «Система трансцендентального ідеалізму» (у 30-х), «Філософія мистецтва» (у 60-х). У бібліотеках можна було знайти переклади кількох статей і невеличких праць Шелінга, зроблені ще в Російській імперії. І це при тому, що спадок Шелінга величезний! Чув, що в Німеччині нещодавно розпочалася робота над виданням повного зібрання текстів Шелінга, куди, окрім його праць, лекцій, рукописів, листів, увійдуть ще й щоденники, так звані щорічні календарі, які створювалися ним упродовж кількох десятиріч років. Фахівці вважають це безцінним матеріалом як для вивчення Шелінга, так і для розуміння його епохи – першої половини XIX століття.

Тому питання не лише в знанні фахівцями німецької мови, а й у тому, що та система, в якій вони працювали, не вимагала безумовного використання оригінальних текстів. Цілком прийнятним було послуговуватися перекладами. Я неодноразово зазначав, що із середини 80-х ситуація починає змінюватись у бік вагомості оригінальних текстів. Але й тепер ми ще стикаємось із цією старою проблемою – дослідження на основі перекладів. Досить подивитися на статті, що тепер друкуються в деяких наукових часописах, щоб у цьому переконатись. Здається, і часи вже інші, XXI століття на марші, а ми все ще цитуємо переклади, не оригінали. Як із цим бути? Зрозуміло, ідеться не про всі, а лише окремі часописи, але ж це явище не рідкісне. Прикро.

Вітчизняна філософська спільнота 70–80-х і міжнародний контекст

І. Д.: *Пане Вікторе, чи правильно я розумію, що за такої ситуації зі знанням мов і увагою до міжнародного дослідницького контексту безглуздо казати про міжнародні контакти тогочасного українського (нехай і прикладного) гетелезнавства? Чув, що навіть якщо тодішньому філософу траплялося виїхати на викладання на межі СРСР, до прорадянських країн, йому все одно доводилося читати здебільшого марксистські курси. Але мене дивує, як, наприклад, Мотрошиновій за такої ситуації вдалося виїхати на співробітництво як із філософами НДР, так і з філософами ФРН. Тут я маю на увазі передовсім круглий стіл з Гайдетера в РАН 1989 року, який свідчить, що, вочевидь, міжнародні контакти в московських філософів таки були. Зокрема, Мотрошилова у своїх творах приділяла увагу цитуванню сучасних західних джерел і західному дослідницькому контекстові загалом. Як було з цим у Києві?*

В. К.: Звісно, такі контакти були, переважно з науковцями соціалістичних країн. І виїздили читати філософію в різні країни, так, переважно в соціалістичні. Знаю, що викладачі філософії Київського університету працювали в соціалістичних країнах. У Польщі працював Анатолій Канарський, читав курс з естетики. Викладали наші фахівці на Кубі, у Монголії, у В'єтнамі, в африканських країнах, можливо, ще десь, не пам'ятаю. Виїздили й у деякі арабські країни. У ті часи було таке поняття – «країни соціалістичної орієнтації», наприклад, Ефіопія, Сомалі до певного періоду, Афганістан, Південний Ємен та ін. У Ємені працював викладачем філософії один мій знайомий, враження фантастичні!

Звісно, викладали марксистсько-ленінську філософію. А яку ще в ті роки можна було викладати радянському фахівцю, тим паче за кордоном? Людину відряджали за кордон (після ретельної перевірки) задля викладання саме цієї філософії, а не феноменології, герменевтики, аналітичної філософії чи ще чогось у такому дусі. І за кордоном викладач виконував передовсім ідеологічну функцію. Тут ілюзій ніхто не мав. Але, знову таки, основні міжнародні контакти в будь-яких наукових сферах – це була прерогатива Москви – єдиного центру системи, вершини айсберга, де й відбувалося все най-

важливіше, і наукові контакти також. Щоправда, київські фахівці в 70–80-х брали участь у закордонних конференціях. Це Шинкарук, Попович, Кузнєцов, Омельянчик, Іванов, напевно ще хтось, точно не пам'ятаю. Шинкарук брав участь у трьох, може, навіть у чотирьох гегелівських і світових філософських конгресах. Один із таких міжнародних гегелівських конгресів відбувся в Москві, у 1974 році. А де ж ще? У Києві чи Тбілісі? Тільки в Москві! Матеріали були оприлюднені в чотирьох випусках («Доклады X Международного гегелевского конгресса (Москва, 26-31 августа 1974)»).

Від середини 80-х років ці контакти значно посилювались. Праці співробітників Інституту філософії починають перекладати іноземними мовами. І не лише Шинкарука, а й Табачковського, Яценка, Іванова, Кузнєцова, здається, ще когось, не пам'ятаю. Перекладали німецькою, англійською, чеською, словацькою, болгарською, польською. Звісно, масштаб не такий, як у Москві. Зрозуміло, що в Києві контактів було менше, але вони були, іноземні вчені приїздили на наукові заходи Інституту філософії.

І. Д.: *А щодо Нелі Мотрошилової?*

В. К.: Це цікава дослідниця, багато чого зробила, написала. Її книжка про Гегеля, що вийшла в середині 80-х років¹⁹, справді спирається на оригінальні праці сучасних авторів, але й на переклади праць Гегеля. Повторюю – це вже середина 80-х років, канун Перебудови. У 80-ті роки українські автори нічого вагомого про Гегеля не оприлюднили. Проте ні, зважмо на згадані вже дві книжки Малініна й Шинкарука. Ці книжки побудовані на оригінальних джерелах. Я би сказав, джерельна база цих книжок на рівні сучасних вимог.

Д. П.: *Як ви думаєте, це нехарактерне залучення оригіналів – заслуга більше Шинкарука чи Малініна, московського філософа, довгий час причетного до видання філософської іноземної літератури в СРСР?*

В. К.: Знаєте, на аптечних вагах важко виміряти внесок кожного автора у створення цих текстів. Можу сказати, що значна частина оригінальних праць, якими послуговувались автори, є в бібліотеці Інституту філософії, зокрема, у «Фохтівському фонді». Тож хто що цитував, сказати важко, і не бачу в цьому особливої потреби.

Д. П.: *Даруйте, своїм питанням я перервала вашу відповідь щодо Мотрошилової і гайдегерівської конференції...*

В. К.: Конференція, присвячена 100-річчю з дня народження Гайдегера, відбулася восени 1989 року, у Москві. Я й кілька моїх колег із Інституту брали в ній участь. Давня історія часів Перебудови. Багато що змінилося. Мотрошилової вдалося організувати цю конференцію й запросити кількох знаних фахівців з Європи і США. Там були Річард Рорті, Вікторіо Гесле, Жан-Люк Нансі, інші дослідники. Із Гесле ми познайомилися. Пізніше він відвідав Київ, із ним зустрічалися в Інституті філософії. Принагідно зазначу, що ще зовсім молодим дослідником він написав велику працю про «систему Гегеля». Назагал скажу – те, що Мотрошилової вдалося організувати цю конференцію (не їй одній, там були задіяні великі політичні сили), це, усе ж, окремий успішний випадок, до того ж, це вже були часи «нової Відлиги», Перебудови, її кульмінація. Коли йдеться про різницю між тодішнім Києвом і Москвою, маємо говорити не про персоналії, а про систему, я вже про це неодноразово казав. Навіть у ті часи, роки Перебудови, у Києві така конференція була ще неможлива з політичних, ідеологічних причин. Цим сказане все. Решта – це ілюзії, мрії, які свідчать про фактичне нерозуміння тогочасного радянського політичного й ідеологічного контексту. І це цілком нормально, бо для чого сучасним

¹⁹ Див.: [Мотрошилова 1984].

молодим дослідникам знати цей політичний контекст, це вже архаїка, «дідівські» часи. Та коли ви звертаєтеся до тих часів, то задля «повноти картини» ці контексти треба враховувати. У цьому питанні треба якось «орієнтуватись», послуговуючись при цьому різноманітними інформаційними джерелами, не покладаючись на яєсь одне джерело, навіть якщо воно вам «подобається», викликає довіру, або ж відповідає вашим очікуванням. Симпатія й очікування важливі речі, але вочевидь недостатні. Без всебічного підходу не обійтись.

Як нам ставитися до радянського гегелезнавства сьогодні

І. Д.: *Поза світовим контекстом, переважно без знання мов, поза головним центром історико-філософської науки... То чи можна казати, що в УРСР гегелезнавство, прикладне чи ні, справді склалося як дослідницький напрям? Чи мало воно, ба чи могло мати якісь вагомі напрацювання?*

В. К.: Щодо світового контексту, то це біда не лише київських, а взагалі усіх радянських філософів, університетів, хто б вам що не розповідав. Якщо вас хтось переконав, що в СРСР десь існував центр історико-філософської науки на рівні «світового контексту», то, вибачте, нічим допомогти не можу, це ваша справа сприймати цю інформацію з повною довірою.

Особисто я такого «центру» не спостерігав. Я вже неодноразово зазначав, що існували окремі фахівці (і вони були в різних університетах, інститутах), що працювали на високому рівні, це так. Але це винятки, а не загальний рівень радянської історії філософії. Я також казав, що в радянські часи гегелезнавства як напряму історико-філософської науки не існувало. Були окремі дослідники, але не культивувалось вивчення Гегеля як явища світової філософії, точніше, вивчення в контексті сучасної філософії, її проблематики. Навіть діалектику Гегеля вивчали, майже не звертаючись до сучасних розробок цієї теми. Гегеля вивчали, і це була справді глобальна тема, а як інакше – він же був одним із «джерел» марксизму. Тож за радянської доби вивчення Гегеля було тісно «прив'язане» до «діамату й істмату», більше до діамату. І лише наприкінці 80-х ситуація починає дрейфувати в бік звільнення гегелезнавчих студій від тематики радянської філософії. Я вже згадував праці, що вийшли тоді, праці, що маніфестували цю «незалежність», повторюватися немає сенсу.

Готуючись до інтерв'ю, я переглянув деякі книжки 80-х років. Наприклад, зараз я тримаю в руках оприлюднену в Москві збірку кінця 80-х, присвячену гегелівській діалектиці²⁰. Це вже щось містичне, оця нескінченна, щира закоханість у діалектику. При цьому авторський склад цієї збірки вельми показовий, бо там надруковані статті Чарлза Тейлора, Манфреда Баума, Клауса Дюзінга, Гайнца Кімерле, П'єра-Жана Лабар'єра та інших західних фахівців. Як бачимо, знакові постаті в царині гегелезнавчих студій тих часів. І майже всі вони змушені були писати про діалектику, звісно, не під кутом зору «Філософських зошитів» Леніна, та все одно – діалектика і крапка! І це при тому, що, наприклад, у Тейлора на той час вже вийшли дві книжки про Гегеля²¹, де досліджувалися різноманітні аспекти його системи. Але ні, треба обов'язково сказати щось про діалектику!

Гегелезнавство не могло постати і в Україні, попри наявність окремих дослідників і книжок. Дослідників було обмаль – Шинкарук, Булатов і Кушаков. Кожен із

²⁰ Див.: [Ойзерман, Мотрошилова 1987].

²¹ Див.: [Taylor 1975; 1979].

них працював досить самостійно, без якогось інтенсивного фахового спілкування. Хоча, можливо, я тут дещо спрощую ситуацію, оскільки тексти Булатова й Шинкарука принаймні обговорювалися колегами на засіданні відділу в Інституті філософії. А такі обговорення, я це пам'ятаю добре, ніколи не були формальними. Вони мали дуже принципний характер, кожен міг сформулювати свої зауваги, побажання. У цьому аспекті самостійність дослідника повинна була пройти фахову перевірку колеги. Мені розповідали старші колеги як відбувалось обговорення книжки Булатова про німецьку класичну філософію. Обговорення тривало багато годин, Шинкарук, як провідний фахівець із цієї тематики, виступав двічі. Крім того, автор відповідав на низку запитань. І зверніть увагу – це ще не захист дисертації, а лише обговорення тексту книжки.

І. Д.: *Отже, ми можемо сказати, нехай і з великою натяжкою, що гегелізнавство в УРСР у ці роки все ж можна розглядати як певну (дуже специфічну) традицію. Тоді наступне питання я хочу сформулювати так: якщо це справді традиція зі своїми напрацюваннями, напрямками, то чи варта вона подальшого розвитку або хоча б якогось урахування, як нашого бекграунду в сучасних гегелізнавчих дослідженнях? Зокрема – молодими дослідниками, що зараз розпочинають займатися Гегелевою філософією. Чи варто згадувати, чи варто на цьому вчитися?*

В. К.: Я би сказав, що українське радянське гегелізнавство має стати для вас предметом дослідження, але вже без марксистської методології. Непогано було би зробити деконструкцію цієї дещо умовної традиції. Для цього ця традиція повинна стати предметом наукового пошуку, а не ідеологічних упереджень. А це можливо, якщо від неї дистанціюватись, що дозволить її розглядати як предмет дослідження, аналізувати з використанням різних філософських і методологічних підходів. При цьому ми повинні брати до уваги напрацювання в галузі сучасного гегелізнавства, які варто використати для такої «деконструкції». Бо як інакше, ми ж повинні від цих здобутків відштовхуватись як від трампліна, без цього нічого вагомого не зробимо. Я вважаю, що це й буде повага до традиції, оскільки ця повага полягає не в тому, що ми розчиняємося в цій традиції, тим паче, що це марксистські доробки. Ми повинні вибудовувати ті «сміслові дистанції», що дозволять застосовувати методологічні та філософські інструменти, спираючись на які ми зможемо експлікувати в цій традиції хоча б якісь «неочевидні» сенси. Саме це є цікавим аспектом. Розглядати цю традицію як «безцінний раритет», цитувати праці її adeptів у позитивному плані, підкріплювати цими цитатами якісь власні філософські візії майже неможливо. Звісно, якщо ви не прибічники цієї філософії. Мабуть, є і такі в нашому сьогоденні.

Д. П.: *Якими джерелами може послуговуватися сучасний дослідник, розглядаючи гегелізнавство 60–70-х років? Де ці джерела можна знайти?*

В. К.: Деякі праці Булатова є в мережі, навіть остання монографія з історії німецької філософії. Його книжки є в університетських бібліотеках, у бібліотеці Інституту філософії. Раніше існувала норма, за якою наукові книжки мали бути розіслані в усі наукові центри, академічні й університетські бібліотеки. В інтернеті є дві книжки Шинкарука, написані спільно з Малініним, і, здається, ще одна колективна книжка зі світоглядної проблематики.

Книжок Кушакова, здається, в інтернеті немає, але в академічних бібліотеках є. У мережі можна знайти його окремі статті, проте їх мало. Пригадую свої останні телефонні розмови з Юрієм В'ячеславовичем у лютому – березні 2015 року. Його дзвінок мене здивував, бо ми не спілкувалися багато років. Кушаков зацікавився моєю книжкою

про Канта, що вийшла на початку 2015 року, мав намір її придбати. Тож я з радістю подарував йому свій опус. А десь за місяць він знову мені зателефонував зі словами підтримки мого дослідження, водночас, висловив кілька цікавих критичних зауваг. Я й зараз пам'ятаю цю розмову – фахову, доброзичливу, спокійну. Смерть Юрія В'ячеславовича – велика втрата для української філософії.

Здається, я вже згадував Вадима Іванова, керівника відділу філософії культури в Інституті, наукового керівника моєї дисертації, чудову людину, талановитого філософа, яскравого представника «спекулятивного марксизму», автора книжки «Людська діяльність – пізнання – мистецтво» (1976 рік). Це цікава філософська праця, в якій артикулюються як марксистські, так і кантівські й гегелівські ідеї. А вчення Іванова про інтерсуб'єктивність досвіду свідчить про знайомство з феноменологією, можливо, опосередковане. Більше того, Іванов спромігся виявити й увібрати «позитивні» моменти Тейяра де Шардена, а це, як відомо, теологічно орієнтований мислитель. Ця книжка «баражує» на просторах Інтернету. Наголошую – усі книжки цих авторів є в бібліотеках університетів, насамперед Київського університету та Інституту філософії. Тож усе є, аби було бажання до цього доробку якось доторкнутись. Звісно, таке звернення мусить бути критичним, із застосування сучасних методологічних інструментів аналізу. Мабуть, поки це не на часі.

І. Д.: *Протягом останнього семестру бакалаврату мені випало звернути увагу на цікавий аспект історії філософії, особливо тих досліджень, предметом яких є не таке й далеке минуле. Цим аспектом є вимір генетичного реконструювання сучасності. Тож я хотів би насамперед поговорити про вплив радянської філософії на сьогодення української філософської спільноти, у тому числі й на гегелезнавців. Як ви оцінюєте вплив радянської філософії на сучасну українську філософію і стан останньої?*

В. К.: Дякую за це змістовне і, напевно, важке запитання. Бачите, справа в тому, що українська філософія за останні десятиліття стала багатоманітною, існує в різних формах. Якщо ми говоримо про академічну філософію, то філософські розробки зачіпають різноманітні напрями й питання сучасного філософування. Ми маємо фахові дослідження з феноменології, герменевтики, аналітичної філософії, філософії свідомості, філософії мови, соціальної та політичної філософії тощо. За ці десятиліття ми отримали цікаві, плідні здобутки в царині досліджень історії європейської та вітчизняної філософії. Щодо вітчизняної філософії, то варто згадати ґрунтовні дослідження академічного філософського спадку Києво-Могилянської академії (XVII–XVIII ст.), Харківського університету (XIX–XX ст.), Київської духовної академії (XIX – поч. XX ст.), Київського університету св. Володимира (XIX–XX ст.). При цьому фахівці застосовують різні методи і прийоми, не намагаючись якимось чином уніфікувати свої дослідження, підігнати їх під якусь одну філософську парадигму. Тому я б не наважився сказати якось однозначно, що вплив радянського стилю, штампів, підходів або в цілому радянської філософії на цю сферу відчувається надто сильно. Ні, навпаки, тут відчувається як тематичне, так і методологічне оновлення. Саме так я розумію ситуацію, може, дещо ідеалізовано.

Натомість якщо йдеться про академічну філософію в сенсі викладання в університетах, то це вже зовсім інша справа. У цьому контексті я сказав би, що вплив радянських підходів, штампів і оцінок досі відчутний, він зберігається. Щоби побачити збереження цього впливу, досить поглянути на підручники з філософії. Наприклад, ми зустрічаємо в них такі речі, як «матеріалістична філософія в цілому прогресивна», «ідеалістична в цілому реакційна». У багатьох підручниках ми все ще спостерігаємо засилля так званої

«діалектики», її законів і принципів. Більше того, ми можемо зустріти визначення свідомості, що тягнеться ще від Леніна, його праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм», де свідомість тлумачиться як «відображення зовнішньої дійсності». І це все виглядає так, ніби не існує ні феноменології, ні аналітичної філософії, ні філософії свідомості. На додачу, у деяких підручниках завуальовано пропонується матеріалістичне розуміння історії, взяте з радянської філософії. І це я не торкаюся підручників із суміжних щодо філософії дисциплін.

Проте, вибачте, але не можу не сказати про один курйоз. Кілька років тому я натрапив на один підручник з політології видавництва одного шанованого університету, де містилися такі жакливі оцінки радянської доби, що в мене волосся дибки стає. Щось на кшталт: Сталін вельми успішний менеджер будівництва соціалізму. Хіба це припустимо? Тим паче, я так розумію, що за цими підручниками навчаються студенти! Але ж підручники – це в певному сенсі маркери стану й рівня викладання філософії. Я, борони Боже, не хочу сказати, що це повсюдно так, але наголошую, що значна частка сучасних підручників з філософії все ще орієнтовані на оці, так би мовити, радянські штампи й оцінки.

Існує й інша крайність у створенні академічних підручників з філософії. Це коли підручник перетворюється на лапідарний виклад історії філософії, в якому майже повністю відсутня теоретична частина. Я не вважаю, що підручники з філософії, а особливо для студентів непрофільних спеціальностей, повинні перетворюватися на такі дайджести з історії філософії. До речі, у деяких підручниках, написаних у такому історико-філософському ключі, ми, знову-таки, зустрічаємось із тими ж радянськими оцінками філософських ідей і персонажів.

Отож я підбив би такий підсумок: академічні дослідження демонструють плюралізм різних течій та напрямів і ми не можемо говорити про суттєвий вплив радянського спадку в цих дослідженнях. А от стосовно викладацької діяльності в університетах, що тією чи іншою мірою ґрунтується на підручниках і навчальних посібниках, то тут справді вплив радянських стереотипів і оцінок у певному аспекті зберігає свою чинність. Окремий момент, що потребує осмислення й відповідної реакції фахової спільноти – той факт, що такі обтяжені радянським спадком навчальні посібники застосовуються при викладанні студентам інших, не філософських і не гуманітарних факультетів, тож не треба дивуватися негативному ставленню студентів до філософії. Прикро, але я змушений це визнати.

І. Д.: *З огляду на сказане вами раніше, чи варто робити праці Булатова, Кушакова, Шинкарука предметом студентських, аспірантських робіт, праць молодих вчених? Якщо варто, то як саме: як суто історичний матеріал для коментування? Чи як деякий життєздатний (хоч і маргінальний нині) напрям вітчизняної традиції, що суперечить підходам і доробкові нечисленних гегелезнавців епохи незалежності?*

В. К.: Ви знаєте мій підхід – я прибічник плюралізму. Тут, як мені здається, треба підходити вибірково. Дійсно, були цікаві дослідження, однак це дослідження в межах марксистської традиції. Я вже казав, що це було навіть не стільки дослідження Гегеля крізь призму марксистської традиції, скільки насамперед гегелезнавчі студії під кутом зору *марксистської* тематики. Лідерів цих марксистських студій у сфері гегелівської філософії ми виокремили на початку нашої розмови. Тут, до речі, варто згадати Павла Копніна і його книжку «Діалектика як логіка», 1961 року, видану Київським університетом (у той час Копнін завідував кафедрою діалектичного матеріалізму в

цьому університеті). Ця книжка може розглядатись як до певної міри гегелезнавче дослідження, адже й тема цілковито закорінена в інтерпретації Гегеля, і цитується Гегель настільки ясно, що поступається хіба Леніну. Але це насамперед марксистська праця, спрямована на розв'язання проблем радянської філософії, зокрема, діалектичного матеріалізму.

Тому, повертаючись до вашого питання, можу сказати так: якщо ви сумлінний дослідник, ви повинні згадати найкращі взірці тих традицій, хай не всіх, однак переважної більшості, де Гегель досліджувався. Звичайно, на мою думку, варто згадати й вітчизняну традицію, вказати, що в рамках вітчизняної марксистської традиції деякі оригінальні дослідники мали такі й такі праці з Гегеля. Можливо, дати перелік цих праць або й коротесеньку анотацію. Це не означає, що ви є прибічником марксистського гегелезнавства: ви можете бути феноменологом, аналітичним філософом, філософом мови, прихильником герменевтики тощо. Так ви покажете, що є справжніми вченими, а не якимись «панасами», що не бажають знати свого родоводу. Покажете, що маєте відчуття певної тяглості. Так, це не ваша особиста тяглість. А це та тяглість, що сформувала певний дискурс, в якому йшлося, зокрема, про Гегеля. Я можу порекомендувати вам, молодим дослідникам, якщо хочете бути сумлінними вченими, звертати увагу й на інші дослідницькі традиції, зіставляти свої візії з іншими традиціями, контекстами, дискурсами. Це й має робити справжній дослідник: не замовчувати інші доречні позиції, не оминати їх, а відкрито їх розглядати навіть коли ці позиції для вас неприйнятні.

Щодо радянських досліджень, книжок, то не всі вони варті розгляду. Часто серед них зустрічаються відверто пропагандистські агітки, на які вже в радянські часи фахівці не звертали жодної уваги. Натомість є й інші праці, що містять цікаві ідеї, певний аналіз і аргументацію, дарма що написані вони з марксистських позицій. До таких досліджень, на мою думку, варто придивитись. Це треба робити вибірково, «точково», але якщо це стосується вашої теми, то ці «старі» праці інколи доцільно згадати. І тим самим продемонструвати, що хоча ці тексти належать до іншої інтелектуальної традиції, та ви їх знаєте, знаєте їхні сильні моменти (звісно, якщо вони є) і слабкості або помилкові судження.

Гегель і гегелезнавство сьогодні

І. Д.: *Раніше ми вели мову про головні дослідницькі тематики в межах радянського «опосередкованого» гегелезнавства. Ви запропонували такий перелік тематик: діалектика, категорії діалектики, діалектика як метод, діалектична логіка і формальна логіка, розсуд і розум у контексті діалектичної проблематики. Чи є, на вашу думку, бодай якась із цих тематик вартю розробки сьогодні, у сучасному контексті, в сучасній Україні? Чи вони настільки закорінені в тодішній контекст і в офіційний дискурс радянської гуманітаристики, що сьогодні не можна в принципі казати про розробку будь-якої з цих тем?*

В. К.: За моїми спостереженнями, у рамках «світового гегелезнавства» (умовність, бо включає купу різних осередків, підходів, традицій) деякі з цих тем чи радше окремі моменти цих тем продовжують досліджувати. Зараз, звісно, це досліджується з інших методологічних засад, не марксистських, хоча й такі дослідження є. Наприклад, студіювання «Науки логіки» під кутом зору різних моделей діалектики, виявлення різниці між гегелівською та античною діалектикою. Або співвідношення Гегелевої й сучасної логіки, оскільки, з одного боку, це абсолютно різні логіки, з іншого ж, існують дослідження, які намагаються виявити, який саме спектр сенсів гегелівської спекулятивної

логіки можна застосувати в сучасних логічних дослідженнях. І такі спроби, як не дивно, є. За останні роки, наприклад, з'явилася низка таких праць, а також чимало ґрунтовних словників, німецькомовних і англійськомовних коментарів до гегелівської «Логіки», до її окремих частин. Потужно досліджуються і «Феноменологія духу», і «Філософія духу», політична філософія, естетика, багато що вивчається. І «Науку логіки» не забувають, вивчають її під різними кутами, і не лише діалектичними. Тож і в цьому плані є що читати, аналізувати.

Якщо брати радянську гегелезнавчу тематику, так би мовити, в чистому вигляді, то я б не радив цим займатися, адже, думаю, ця тематика, як і радянський філософський дискурс, відійшла в минуле. Може, не для всіх, але це – філософське минуле. Але в цих марксистських студіях були моменти, подібні до тих, що зараз досліджуються у світовому гегелезнавстві, і на це варто було б звернути увагу. Наприклад, однією з улюблених тем Шинкарука була тема відмінності кантівської трансцендентальної логіки й гегелівської спекулятивної логіки, і ця тема досить інтенсивно досліджується в сучасному гегелезнавстві. З іншого боку, проблематика діалектики, її принципів і законів, системи категорій вже не мають особливого сенсу.

Тобто, певні конкретні проблемні вузли, що розглядалися радянськими дослідниками, і досі є проблемами для науковців. У цьому контексті звернення до таких проблем є цілком припустимим. Зрештою, марксистки, на свій манер, «намацали» певні проблеми, однак, на жаль, часто їх перебільшували, перетворюючи ці проблеми на глобальні, єдино можливі філософські візії Гегеля. І, звичайно, марксистське переконання в тому, що філософія Гегеля є найвищим досягненням не лише німецької філософії, а й західної філософії в цілому. Можете уявити? Найвищим досягненням! Звісно, до Маркса. Сучасна філософія давно подолала таке дивне, необґрунтоване перебільшення.

К. К.: *Пане Вікторе, на вашу думку, чому сьогодні в українських академічних дослідженнях Гегелю приділяється так мало уваги?*

В. К.: Це дуже цікаве питання, адресоване радше не мені, а спільноті молодих науковців, у тому числі й студентам. Чомусь, наскільки я знаю, і на філософському факультеті Київського національного університету, і в Києво-Могилянській академії, зацікавленість німецькою філософією, зокрема філософією Гегеля, мінімальна. Я можу чесно сказати, що за роки мого викладання німецької класичної філософії лише двоє чи троє студентів зголосилися писати бакалаврські роботи з Гегеля. Не знаю, чому це так. Можливо, дещо лячно братися за Гегеля, особливо в контексті сучасних вимог до академічного дослідження, серед яких і звернення до оригіналів, і вимога опрацювати значний масив літератури також оригінальними мовами. А коло студентів зі знанням німецької обмежене. Сучасний дослідник, хай і молодий, не може дозволити собі ґрунтувати своє дослідження лише на перекладах. Як ми знаємо, не існує прийнятних перекладів Гегеля українською мовою, а отже людині, що не знає німецької, лишається читати переклади іншими мовами, а потім перекладати українською, щоб якось посилатися на праці Гегеля, а це також неприйнятно. Для багатьох студентів «похід» у цю сферу є випробуванням, на яке майже ніхто не наважується. Бо гегелівські тексти складні, мова складна, розуміння Гегеля вимагає тривалої (можливо, кількарічної) роботи з його текстами.

Але зазначена вами проблема далека від того, щоби локалізувати її лише в середовищі молодих науковців. Із дослідниками старшого покоління ми маємо подібну ситуацію. Можливо, це пов'язано з тим, що (принаймні, на мій погляд) в уявленнях декого зі сучасних науковців Гегель до певної міри відійшов у минуле. Тут доречно порівняти

ступінь уваги сучасних дослідників до спадку Канта і Гегеля. Кант, наприклад, не відійшов у сутінок минулого, його актуальність лише зростає, багато в чому завдяки зацікавленості англомовного світу. Кант став сучасним світовим філософом, адже міцно увійшов в актуальні дискусії в царинах герменевтики, епістемології, аналітичної філософії, неопрагматизму, філософії науки, філософії математики тощо. У цьому сенсі Гегель виглядає менш сучасним, ніж Кант, його спадок менше залучений до сьогодення філософії, і саме це, можливо, є однією з причин дещо скромнішого інтересу до нього.

Тим не менш, я не стверджую, що Гегелів спадок не досліджується, у тому числі в англомовному світі. Насправді протягом останніх 10-15 років інтерес до Гегеля зростає, причому досить швидко. Свідченням цього є, наприклад, новий вал перекладів праць Гегеля великою кількістю мов світу, включно з китайською, японською, корейською. Я вже не кажу про англійську, якою за останні чотири роки вийшло три нових переклади «Феноменології духу»! Уявляєте, три нових переклади однієї праці Гегеля за чотири роки! Але, усе ж, на даний момент я не можу сказати, щоб цей інтерес зрівнявся з інтересом до Канта, бо й кантівські праці також інтенсивно перекладаються. Наприкінці 90-х років, майже синхронно, вийшло два нових англомовних переклади «Критики чистого розуму». І це лише мала децима того, що робиться сучасними кантознавцями!

І. Д.: *У контексті заданого вами старшого покоління дослідників, як ви вважаєте, наскільки «прикривання» радянської філософії Гегелем призвело до «псування іміджу мислителя»? Ви говорите про втрату впливу радянської традиції на сучасну українську філософію. Чи не мав би в цій ситуації розвінчатись і образ Гегеля та його спадку, сформований радянською філософією? І, якщо таки мав би, чому цього не спостерігається в публікаціях наших фахівців? Чи можна говорити про якийсь приріст, динаміку таких публікацій?*

В. К.: Мушу з вами погодитись, якщо не повністю, то принаймні частково. Дійсно, радянська філософія спотворила не лише імідж Гегеля, а й розуміння його філософії, так би мовити, «пункти доступу» до Гегеля. На рівні загального стереотипу вона перетворила Гегеля на винахідника якоїсь абсолютно беззмістовної, схоластичної системи, де єдино цінним надбанням є діалектика, застосовувана марксистами для створення свого матеріалістичного вчення. Застосовувана, звісно, зі значними перекрученнями, збідненням як змісту, так і структури гегелевської філософії. Безперечно, таке бачення здобутків Гегеля не викликає інтересу в сучасних українських філософів. І поки що не вдалося рішуче відійти від цього перекрученого, стійкого стереотипу. Розвінчувати застарілий образ варто, але конструктивно, тобто шляхом плідних сучасних досліджень гегелівського спадку, створення тих концептуальних візій, які відсунуть у минуле радянський «образ» Гегеля.

Ви запитуєте про динаміку гегелезнавчих публікацій в наших наукових часописах, та де вона, ця динаміка? Ви її бачите? Я – ні, хоча слідкую за такими публікаціями, бо для мене це важливо суто професійно. А без такої динаміки змінити радянське сприйняття Гегеля вкрай важко. На жаль, ніхто не переймається цією проблемою, ніхто!

І. Д.: *Однак зараз ми бачимо на Заході потужних дослідників (Катрін Малабу, Роберт Брендом, Стівен Терон, Джейфрі Рід і інші), що активно займаються дослідженням Гегелевого спадку. Ідеться про дослідження не лише з історії філософії, але й з актуальних філософських проблем. Чи можемо ми сказати, що для старшого покоління українських філософів враження від «советизованого» Гегеля все ще блокують саму можливість інтересу до спадщини цього великого мислителя?*

В. К.: Так, дійсно, щороку на Заході виходять дослідження, монографії, присвячені гегелівській філософії, де пропонуються подекуди новаторські її тлумачення. Ви згадали Катрін Малабу, цікаву й вельми популярну сучасну авторку, яка справді по-новому підійшла до Гегеля завдяки залученню до розгляду його філософії низки нових понять – пластичності, часу, негативності, трансформації, смерті тощо. Водночас вона інтенсивно застосовує здобутки сучасних нейронаук, психоаналізу, деконструкції. Тож її візію Гегеля унаочнюють її власні філософські пошуки, і це плідно, але й контрверсійно. Щодо Роберта Брендона, то й він пропонує досить неочікуваний погляд на гегелівську думку, закорінений в його власній філософії настільки, що можна сказати, що це його філософія показує себе на тлі студіювання «Феноменології духу». Щодо Стівена Терона, то це дійсно ґрунтовний і вельми продуктивний дослідник, і його інтерпретації гегелівської думки варті уваги, особливо остання книжка, де він досліджує, так би мовити, зв'язок гегелівського мислення з біблійними сюжетами. Джефрі Рід виявив потужний вплив романтичної іронії на гегелівське філософування, попри те, що Гегель був завжди критично налаштований щодо цієї характерної особливості європейських романтиків. Насправді іронія, як певний методичний прийом, на думку Ріда, притаманна переважній більшості текстів автора «Науки логіки». Безумовно таке тлумачення гегелівської думки варте уваги. Усе це свідчить про відродження наукового інтересу до Гегеля, що відбувається на Заході. Натомість у нас діалектизація, логізація й підлаштування гегелівської філософії під потреби радянського марксизму знівельовали інтерес до мислителя та відлякують від нього фахівців.

А ще – нові вимоги до наукового дослідження в царині філософії: окрім знання мов, сучасний дослідник має бути свідомий контексту написання своїх творів, працювати не лише з оригіналами, але іноді й із рукописами та додатковими матеріалами, на кшталт лекцій, надрукованих у 32-томовому зібранні творів Гегеля. Ці фактори, обтяжені відсутністю гегелезнавчої традиції, на яку сучасний український дослідник міг би спертись у своїх пошуках, зумовлюють ситуацію, коли будь-яке гегелезнавче дослідження в нас є надважкою справою. А якщо вже і зважиться хтось на цю справу, то змушений спиратися, переважно, на зарубіжні праці, особливо якщо дослідження пов'язані зі системою Гегеля, а не з методом, до якого була прикута увага радянських фахівців.

Хоч і в цьому тематичному колі, як я вже казав, існували свої обмеження, а саме – «зацикленість» на діалектиці. При цьому, як правило, не зважали на те, що Гегелівський метод не зводиться до цієї діалектики, він значно масштабніший, про що в ті часи майже ніхто не писав. Тобто й у цьому питанні радянські автори були обмеженими у своїх дослідженнях гегелівських філософії та спекулятивного методу.

Щодо того, що підходи старих радянських авторів «пересилоють» сучасні підходи, то це не відповідає дійсності. Я не спостерігаю якогось звернення до радянських підходів, бо й сучасних дослідників «мізер», немає можливості порівнювати їхні дослідження (де вони?) зі старими, радянськими. Моє відчуття таке – «старі» радянські дослідження Гегеля зникли з обрію філософування, тож, на наше сьогодні вони не мають жодного впливу, бо нічого нового поки що не з'явилося. Винятки поодинокі.

І. Д.: *З ваших слів випливає, що, через трансляцію радянських штампів зокрема у підручниках, поставлено під загрозу саму можливість сприйняття Гегелевої філософії. У цьому контексті, як ви ставитеся до тези: «щоб постала українська філософія, радянське в ній має бути мертвим і забутим»? Забутим принаймні як наше реальне «вчора». Тобто розглядатися не як частина нашої чинної традиції, а щонайбільше як далекий від нас предмет дослідження, щось на кшталт ідей орфіків.*

В. К.: (сміється) Ну так, відкинемо старе як мотлох! Молодь і повинна себе налаштувати саме таким чином, без цього нічого нового не зробиш. Розумієте, якщо говорити про філософію загалом, то, безперечно, відкинути треба багато чого. Напевне, не все, але багато чого точно. Якщо йдеться про природничі науки, де й раніше були оригінальні і плідні напрями досліджень, свої дослідницькі школи, осередки, то там ситуація завжди виглядала дещо інакше, не такою ідеологічно залежною, як у гуманітарних і соціальних науках. Філософія – яскравий приклад цієї вбивчої ідеологічної зангажованості. Водночас, як я намагаюся донести в цьому інтерв'ю, зазначена залежність не обов'язково суто ідеологічна. Вона могла виглядати як наявність чітко окресленого «тематичного ядра», за яке радянські філософи не могли вийти. Але в його межах можливі були навіть дискусії, якась «обережна» полеміка тощо. Із Гегелем саме така ситуація: тематичне ядро чітко окреслене класиками марксизму, особливо Леніним, з його тезою про єдність діалектики, логіки й теорії пізнання як центральну тему «Логіки» Гегеля. До речі, у «Філософських зошитах» є навіть сильніший імператив щодо цієї «єдності», там є місце, де «пролетарський вождь» пише, що не треба трьох слів, бо це одне й те ж, тобто, не єдність, а тотожність діалектики, логіки та теорії пізнання є начебто важливим здобутком гегелівської логіки. І там міститься заклик до марксистських теоретиків створити – звісно, матеріалістично переосмисливши Гегеля – Логіку з «великої літери». Якось «Суперлогіку», що синтезує всі базові філософські дисципліни, усе «стягує до купи»! І певна частина радянських філософів увесь час намагалася створити таку логіку, це й був їхній метанаратив.

Зрозуміло, що цього метанаративу треба позбавлятися. Я би сказав, що сучасні дослідження особливо не переймаються радянським спадком, ніхто й не продовжує радянське гегелезнавство, бо зараз ніякого вітчизняного гегелезнавства немає. Тому, на правду, навіть важко дати обґрунтовану відповідь на це питання, адже поки немає критичної маси текстів для констатації «залежності чи незалежності» цих гегелезнавчих досліджень від радянської традиції.

Про Канта можу сказати, що такої залежності я не спостерігаю, бо вже є певна кількість досліджень і саме це дозволяє зробити такий висновок. Щодо дослідження українського (радянського) гегелезнавства за умов смислової дистанції від нього, то це так, саме це й необхідно робити. Я вже відповідав на це питання, тож, немає сенсу повторювати сказане вище.

І. Д.: *До речі, поки ми не пішли далі, хотів запитати вас про підручники. Зрештою, ні для кого не секрет, що нові підручники в нас дуже часто є кальками старих. Дуже рідко пишуться цілковито нові підручники, у нашому контексті це взагалі випадок чи не унікальний. Але якщо вже на щось орієнтуватися, то чому повторювати радянське, обходячи увагою кращі західні взірці, як от підручник Фюрст і Тринкса, який переклав Вахтанг Кебуладзе²², або принаймні старого Dtv-Atlas?*

В. К.: Так, попри те, що досі є випадки по суті калькування радянських підручників, ми маємо й новіші. Зокрема, факт перекладу підручника Фюрст і Тринкса, написаного не для університетів, а для гімназій і ліцеїв, свідчить про те, що сама спільнота починає прагнути фахового і якісного матеріалу на протигагу тим «калькам», що в нас є на цей момент. Я не кажу, що це суцільна практика «калькування» старих підручників, ні, є і вдалі підручники. Проте вони не здатні переломити ситуацію на краще.

²² Див.: [Фюрст, Тринкс 2018].

Але що стосується ширшого контексту, то там ми маємо й досі не розв'язану проблему із фаховим викладом сучасного філософського матеріалу, а не «переживуванням» старих візій під виглядом збереження всього кращого зі спадщини попередніх десятиліть. Питання в тому, як це зробити? Мабуть, лишається чекати, допоки сама спільнота почне фільтрувати такі матеріали. Зрештою, нині в нас оформилася фахова спільнота, здатна «відфільтрувати» відверто неякісні або морально й концептуально застарілі підручники.

Я вважаю, що потрібно створити щось на кшталт спільноти, яка б організовувала дискусію щодо нових підручників, їхнє обговорення, оцінки їхньої якості. Важливо було б залучити до такої дискусії викладачів, науковців, студентів тощо. Може, таке обговорення виглядає не досить ліберально, погоджуюсь. Але слід зважати, що це мусять бути відкрита дискусія, не покликана щось дозволяти чи забороняти. Важливо, щоб викладачі університетів знали підсумки такої дискусії й уже самостійно приймали рішення щодо доцільності використання певних філософських підручників у навчальному процесі. Так, це не є панацея, проте потрібно якось зупинити вал неякісних (а інколи й зовсім дивних) підручників, що масово опиняються на бібліотечних полицях університетів. Можливо, хтось запропонує кращі методи розв'язання цієї проблеми, ліберальніші. Цікаво було би почути такі пропозиції. Я – за ліберальні підходи.

Чи можливе Гегелівське товариство в Україні?

К. К.: У нас виникло кілька наукових товариств при Українському філософському фонді (*Кантівське, Феноменологічне, Спілка дослідників модерної філософії тощо*). Але вони не надто численні, діяльність їхня переважно не надто активна, а деякі взагалі перетворилися на номінальні. Однак Гегелівське товариство узагалі не створювалося. Як ви думаєте, у чому причини такої слабкої самоорганізації наших дослідників?

В. К.: Справді, Гегелівського товариства в нас нема й ніколи не було. І в Радянському Союзі, наскільки пам'ятаю, його не було теж, попри інтерес до Гегеля і значну кількість гегелезнавчих публікацій. Я вже казав, що нині інтерес до Гегеля в Україні майже згас, досліджень поки що мізерна кількість. Натомість, саме критична маса дослідників і, головне, їхніх текстів та ідей, може запустити ту «ланцюгову реакцію», яка, можливо, сформує спільноту. Адже спільнота – це, зрештою, не самоціль, а результат креативної активності дослідників, які бачать і можуть об'єднатися задля успіху своїх інтелектуальних зусиль, поширення сучасних візій предмета свого дослідження, залучення своїх досліджень до потужнішого філософського контексту, зокрема і через наукові заходи.

На моє переконання, лише індивідуальні зусилля, а не інституційний примус (тим паче, хто здатний його чинити, яка інстанція?) спроможні започаткувати сучасне українське гегелезнавство. Будь-яке дослідницьке середовище, спеціалізоване товариство, виникають спочатку як окремі точки, і лише згодом єднаються, витворюючи синергію, продукуючи потугу, яка перевищує силу будь-якого окремого індивідуального зусилля. Особисто я вірю саме в такий алгоритм утворення продуктивних, а не мертвонароджених спільнот. У нас достатньо таких мертвих, суто формальних об'єднань. Тому додавати до цього переліку ще одну структуру не вважаю доцільним, це контрпродуктивно. Ми, поки що, на стадії індивідуальних зусиль окремих дослідників, яких, на жаль, критично мало.

Може, я помиляюсь, але мені здається, що на пальцях однієї руки можна перелічити тих, хто щось писав про Гегеля за роки незалежності. І в цьому переліку добре нам відома «стара гвардія» посідає вагомі позиції. Маю на увазі, знову-таки, Булатова, Шинкарука й Кушакова. А щодо молодих дослідників, то тут «завал»! Я вже казав, що на сьогодні ми маємо одну книжку про Гегеля, про його філософію релігії²³, і невеличку кількість статей. То яким чином синергія індивідуальних зусиль започаткує спільноту? Де ці зусилля? Хто ті фахівці, здатні продуктивно займатися спадком німецького філософа на нових, сучасних засадах? Сумно, але це так і ніяк інакше, бо вже не радянські часи, коли «згори» можна було створювати будь які інституції та структури. Будь які спільноти в ті часи сприймалися з підозрою, якщо вони не були офіційно визнаними. А з Гегелем таке визнання отримати було вельми проблематично, бо ж об'єктивний ідеаліст, хоча й суттєво інкорпорований в марксизм-ленінізм. Зрозуміло, сучасна ситуація зовсім інша, ми не відчуваємо ідеологічного тиску. Тепер створити будь яке товариство досить легко. Але не всі зі згаданих вами поважних спільнот, як би це сказати, засвідчують своє існування дієвим способом, деякі з них існують суто «на папері».

І. Д.: *Отже, існує чіткий набір умов для виникнення спільнот?*

В. К.: Безумовно. Будь-яке дослідницьке середовище в сучасному світі – це насамперед певна кількість дослідників, циркуляція їхніх текстів, наукові заходи: конференції, круглі столи, семінари тощо. Важливим залишається і особисте спілкування між фахівцями, дослідниками. Але саме наявність дослідників, тексти, їхня кількість (і якість, звісно) створюють необхідні передумови для формування спільноти. Це можуть бути тексти в будь-якій формі, чи то електронній, чи паперовій, але академічні, наукові, які можна читати, критикувати, із якими можна погоджуватися чи не погоджуватися, полемізувати.

Мене, наприклад, завжди зачаровувало, як на німецьких теренах «з'явився» Кант. Хоч ці землі входили до складу різних держав, у другій половині XVIII ст. Німеччина демонструвала вражаючу «щільність» ідей, теорій, текстів. У Німеччині друкувалося багато книжок, часописів, газет. У певному сенсі такої інтелектуальної активності (літературній, науковій, філософській тощо) ми можемо позаздрити. Саме такий національний інтелектуальний «казан» зміг виштовхнути на філософську височину Канта, який «варився» в цьому щільному смислово-полі, де працювали різні філософи, історики, літератори, поети тощо. Як свого часу влучно зауважив Дітер Генрих, це вражає інтелектуальне явище, німецька класична філософія, проіснувала тільки п'ятдесят років: від «Критики чистого розуму» до смерті Гегеля. «Щільність» філософських ідей, текстів «провокує», підштовхує фахівців до створення спільноти, а спільнота рухає певні напрями філософії, зокрема й дослідження з Гегеля. На моє переконання, тільки за наявності такої «сислової щільності», наше філософування має бодай якісь шанси бути почутим, і що надзвичайно важливо – почутим спочатку своїми колегами, бо ми й тут маємо проблему. За моїми спостереженнями, ми поки що мало «чуємо» один одного, тобто, мало читаємо, рецензуємо, аналізуємо, критикуємо, цитуємо один одного. Наші голови звернуті до інших, зарубіжних, дослідницьких центрів, фахівців з інших країн. І це нормально, бо сучасна філософія, як і наука в цілому, вельми глобальне явище. Але без зацікавленості студіями своїх колег у нас мало шансів бути почутими за межами нашої країни! А без цього ми не увійдемо в цей глобальний світ сучасної філософії.

²³ Див.: [Кірюхін 2009].

Поступове зростання і примноження дослідників, масиву текстів, колись, можливо, призведе до появи певного середовища, що в деякий момент усвідомить потребу сформувати спільноту, товариство. Саме це є, так би мовити, трансцендентальною передумовою виникнення спільноти. Відповідаючи коротко, я би сказав: поки такої критичної маси текстів і, відповідно, дослідників, що продукують ці тексти, у нас не з'явиться, ніякої гегелівської спільноти ми не матимемо. Спільноту повинні «побачити й почути», а для цього українські гегелівці мають спершу «побачити й почути» один одного. Я бачу й чую вас, Ілля, і ваших колег, та ще більше побачу й почую, коли ви надрукуєте тексти. Може, ці тексти мене обурять і спонукатимуть написати свій текст, з якимись критичними заувагами, чи, навпаки, спонукатимуть підтримати ваші ідеї. От коли маса текстів почне «варитися» в інтелектуальному «казанні», ущільнюючи й ускладнюючи (для дилетантів) простір «доступу» до Гегеля, тоді й постане українське гегелівство як спільнота.

І. Д.: *Більш-мени серйозні дослідження, таким чином, мають розпочатися раніше, ніж виникне Товариство?*

В. К.: Саме так. Дуже важлива передумова створення товариства – наявність у його учасників друкованих академічних праць із гегелівської проблематики. Хоча б кілька таких публікацій мусить мати претендент на участь у роботі товариства. Без цього все перетвориться на аматорський клуб «за інтересами». Для мене особисто це аксіома, яка підтверджується життєвим досвідом. Тому нам поки залишається працювати й чекати.

Як перший крок, варто створити сайт. Причому це буде сайт не якогось міфічного Товариства, бо це блеф, а сайт для тих, хто цікавиться гегелівською філософією. Але тут є своя небезпека – можна «втопитися» в морі дилетантських візій Гегеля. Зазвичай такі візії претендують на істину «в останній інстанції». А таких дилетантських «розробок» Гегеля й за радянських часів не бракувало.

Тим паче, гегелівська спекулятивна манера філософування провокує на такі абсолютистські твердження, попри всю свою діалектику. І це вельми характерно! У радянські часи можна було зустріти таких «супер-діалектиків», які, попри весь свій «супер-діалектизм», цілком щиро сповідували догматичні радянські політичні ідеї. Я не хочу тут нікого називати, справа стара, але я особисто спілкувався з такими «діалектиками». Для них будь-які політичні трансформації «розвинутого соціалізму» радянського штибу були не чим іншим, як ревізійнізмом, відмовою від засад радянської системи, відмовою від марксизму-ленінізму. І це в той час, як улюблена цими теоретиками діалектика вимагала перманентних змін системи, бо в кожній системі накопичуються ті суперечності, що потребують розв'язання. І то шляхом не лише кількісних (це шлях реформ), а і якісних змін (а це шлях трансформацій), тобто – шляхом радикальних змін системи. У марксистів це означало перехід системи на нові основи її існування. А зміна основи суттєво трансформує саму систему, або веде до формування іншої системи. Справа в тому, що радянські діалектики дотримувалися не гегелівської, а марксистської візії розв'язання суперечностей. На тогочасній схоластичній мові це виглядало так: суперечності, особливо антагоністичні, не можуть бути розв'язані на старій основі, як це мало місце у гегелівській «Логіці». Адже справжнє розв'язання суперечностей з необхідністю вело до трансформації цієї основи, появи нової основи, отже – нової дійсності, нової системи. І радянська система не могла бути винятком із цих «законів діалектики».

Та виявляється – «могла», адже соціалістичну дійсність, «здобутки соціалізму» чіпати було не слід, вона ж розвивалася на «власній основі», що не потребувала жодних суттєвих змін. Ось такі були «діалектики» в ті часи. Тож, діалектика жодним чином

не гарантувала прихильність до революційних змін, рішучих трансформацій суспільного буття. Навпаки, діалектика могла чудово виконувати роль «некритичного позитивізму», сервільності. Тож діалектика не панацея від консервативного, а то й реакційного мислення.

К. К.: *Дозвольте тоді, посилаючись на ваші попередні тези про те, що Гегель – це, на відміну від Канта, не зовсім актуальний нині мислитель, запитати, а чи є взагалі необхідність створення Товариства?*

В. К.: Щодо несучасності Гегеля, то це треба розуміти з певними застереженнями. У певному аспекті це так і є, наприклад, його спекулятивна «метафізика всезагального», тобто, онтологізація загальних вимірів суцього (а це впливає з гегелівської філософії «абсолютного ідеалізму»), фанатична вірність Гегеля своєму спекулятивному методу, з його трьохфазовим алгоритмом руху категорій, його ідея системи як завершеного цілого, тотальності – це, мабуть, не дуже сучасні теми.

Проте, як свідчать згадані мною вище сучасні дослідницькі тенденції, і ці теми вивчаються. Вивчається навіть гегелівська теорія силогізму, вочевидь застаріла вже на момент її оприлюднення в «Логіці», про що писав ще Попович у своїй книжці з історії логіки²⁴, я про це згадував. Але навіть ця теорія зараз досліджується із застосуванням сучасних методологічних інструментів.

Водночас Гегелів спадок має й цілком вагомі речі, які варто вивчати. Це і політична філософія, певні сюжети естетики, наприклад, переосмислення на підставі нових текстів лекцій з естетики відомої тези про «кінець мистецтва» в сучасному світі. Нові конспекти лекцій свідчать, що такої радикальної думки Гегель не висловлював. Ця теза інкорпорована в текст лекцій першим їхнім видавцем, Генрихом Гото, у 30-х роках XIX ст. Є й інші проблеми з текстом Гото, адже останній суттєво «додав» до гегелівської естетики власні візії. Зокрема, надто розлого виклав класичне мистецтво, хоча нові конспекти не свідчать про якийсь особливий інтерес Гегеля до «класики», тим більше в сенсі якогось недосяжного ідеалу. Нові матеріали свідчать про інтерес Гегеля до романтичного, тобто сучасного йому мистецтва.

Те ж стосується й лекцій з історії філософії, що також потребують нових інтерпретацій, оскільки нові конспекти цих лекцій виявилися вельми контроверсійними. Величезне значення має «Феноменологія духу», текст дуже важливий для розуміння Гегеля. Навколо цього тексту точаться суперечки, ведуться інтенсивні дослідження. Існують і інші теми гегелівської філософії, що потребують свого уважного вивчення й до яких українські фахівці поки навіть не наблизились. Реєстр «не вивченого» тут справді величезний.

Д. П.: *А «не вивченого» так багато, бо ніхто й не вивчає?*

В. К.: Звісно! Ось чому спільнота може стати інгредієнтом зростання професійності українського гегелезнавства лише за наявності гегелезнавців. А саме з цим у нас проблема. Про це, до речі, свідчить круглий стіл, присвячений ювілею – 250-річчю з дня народження Гегеля. Круглий стіл відбувся досить успішно в Інституті філософії, у листопаді 2020 року. І що ж показав цей «стіл»? Те, що ми маємо обмаль фахівців! Ох, далеко нам ще до Гегелівського товариства, дуже далеко! Нещодавно я запропонував одному часопису випустити тематичне число, присвячене цьому ювілею. Мені відповіли, що вони б зробили це залюбки, але для тематичного числа потрібно не менше трьох фахових статей. І питання «зависло», бо де взяти ці три статті, хто їх напише?

²⁴ Див.: [Попович 1979].

Принагідно зазначу, що цей Гегелів ювілей планували досить гучно відзначити всі «світові» філософські осередки, якщо дозволите так їх назвати. Безумовно треба згадати XXXIII міжнародний Гегелівський конгрес, що планувався на червень 2020 року в Польщі. Головна його тема: «Гегель і свобода». Передбачалась робота 13-ти тематичних панелей, і лише одна пов'язана з улюбленою для багатьох вітчизняних гегелізнавців темою – діалектикою («Dialektik und Freiheit»). У зв'язку з пандемією всі ці наукові заходи перенесли на 2021 рік. Не відомо чи відбудеться конгрес і в 2021 році, це залежить від ситуації з пандемією²⁵. Не знаю, чи хтось із українських дослідників планував свою участь у цьому конгресі. Ось такі справи.

Автаркія vs світова наука

І. Д.: *Пане Вікторе, які найпотужніші лінії негативного впливу радянської, умовно, традиції на сучасну філософську спільноту України ви можете виділити? Багато що ми вже проговорили, зокрема згадували успадковану від часів СРСР автаркічність інтелектуального середовища, проблеми як не зі знанням, то вже точно із використанням іноземних мов у дослідницькій практиці. Також ми побіжно згадували проблему властивого нашій академічній філософії «термінологічного анархізму, виправити яку намагаються як проекти на кшталт Лабораторії наукового перекладу, так і більші масштабні, наприклад, «Європейський словник філософії». І хоч ми багато що вже згадали, хотілось би почути вашу думку про ту «спадщину», що найбільше шкодить нашому філософському сьогоденню – як у плані досліджень, так і в плані викладання.*

В. К.: Усе, що ви перерахували – це, безперечно, впливає на наше сьогодення. Хоча незнання мов, як ми вже з'ясували, не є нині тим чинником, що надто потужно впливає на нашу філософію. Зі званням мов у нас усе більш-менш добре, принаймні порівняно з минулими десятиліттями. Я вже казав, що без знання мов неможливо займатися дослідженнями. Адже ті, хто серйозно займаються науковою роботою, особливо молоді дослідники, мови знають.

Із джерельною базою маємо певні проблеми, але не такі, як у радянські часи. Це незіставні речі. Теперішня ситуація значно краща. Було би бажання використовувати у своїх дослідженнях оригінальні джерела. Добре те, що провідні українські філософські часописи вимагають від авторів послуговуватись оригінальними джерелами, а не перекладами.

Д. П.: *Тобто автаркічність узагалі не є гострою проблемою вітчизняної філософії?*

²⁵ Конгрес відбувся 21-25 червня 2021 року (робочі мови німецька, англійська, французька). Організатори: Міжнародне гегелівське товариство і Варшавський університет (Польща).

Через пандемію Конгрес працював онлайн у двох режимах: синхронному та асинхронному. Перший передбачав пленарні лекції основних доповідачів у прямому ефірі через платформу для відеоконференцій. Решта учасників Конгресу були включені в т.зв. «панельні сесії», що працювали асинхронно (не було змоги в синхронному онлайн режимі обговорити кожен з понад 300 поданих доповідей). Цей формат надавав можливість представити доповідь у вигляді текстового, аудіо чи відео файлу. Зазначені матеріали були доступні для учасників Конгресу 21-25 червня 2021 на веб-сайті. Обговорення доповідей відбувалося на спеціальному онлайн-форумі. 25 червня Конгрес припинив працювати в синхронному режимі. Асинхронне обговорення, коментування, дискусії на сайті підтримувалися до 16 липня 2021. Матеріали Конгресу мають вийти друком в щорічному числі *Hegel-Jahrbuch*.

Наступний XXXIV Гегелівський конгрес відбудеться 5-9 вересня 2022 в Задарі (Хорватія).

В. К.: Щодо автаркичності нашої філософії, то я би сказав, що це не ключова проблема, хоча її вплив у нашому філософському середовищі відчувається. Я би привернув увагу до того, що дедалі частіше українські філософи беруть участь і в європейських проєктах, і стажуються в європейських та американських наукових центрах, університетах.

І. Д.: *Однак, попри яскраві й усім відомі винятки, мені доволі важко заперечити тезу про автаркичність нашої сучасної філософської спільноти. І досі в нас деякі вчені працюють у відриві від сучасних дослідницьких контекстів. Те саме, і навіть у більших масштабах, ми можемо спостерігати у викладанні філософії. Прикладом цього є, на мою думку, застосування, як би ми їх не поважали, праць Асмуса або Лосева як референтних коментаторських матеріалів в царині античної філософії. Хоч ці праці досі можуть бути цікавими, вони об'єктивно застаріли й далекі від сучасних підходів до дослідження й інтерпретації цих текстів. Безумовно, почасти ми успадкували цей стан від радянської традиції, що в принципі була достатньо замкненою в собі, а назовні в контекст світових досліджень виходила, якщо взагалі виходила, дуже зрідка. Як ви вважаєте, якою мірою збереження цього стану закритості, доволі масового небажання навіть ознайомитися із контекстом сучасних світових досліджень, є наслідком реалізації державної політики у сфері освіти й науки в незалежній Україні? Чи вбачаєте ви вплив зазначеної політики на збереження цього успадкованого від СРСР стану справ?*

В. К.: Я вважаю, що тут ми маємо говорити про сплетіння різних причин. Відразу, із перших днів незалежності, ми опинилися в глобальному світі, не маючи достатньої впевненості у власних силах, переконаності в тому, що нам є що сказати світу в науковому, гуманітарному, філософському плані. Відсутність такої впевненості породжує бажання варитися у власному казані, увесь час озиратися на інших, відчувати залежність від них. Така ситуація блокує будь-які сміливі рішення, без яких, як ви знаєте, жодних змін не відбудеться. Тобто ми живемо в ситуації, коли незрідка робимо крок уперед, а потім, наче з переляку, два назад. Бо знову і знову в нас виникає оце відчуття: а чи правильний цей крок? Може, треба порадитися з іншими? Інші, напевне, краще знають, як нам треба вчиняти? Якщо нам усі наші «доброзичливі» радники волають про повернення назад, бо там були успіхи –ми це робимо. Звичайно не всі, але багато хто.

Я вважаю, що це своєрідне психологічне підгрунтя нашої відносно автаркії. Тут я можу частково з вами погодитися. І, звісно, додайте до цієї невпевненості ще й спадок радянської традиції, яка також суттєво тяжіла до замкненості, самодостатності. Склалася така ситуація: ми звикли сидіти окремо, у такій собі ізоляції, вийти з якої лячно, а державної підтримки сміливих ініціатив, як інституційної, так і фінансової – катма й очікувати на неї майже не доводиться. Тож найпростіший вихід тут – варитися у «власному» середовищі. Але я переконаний, що потихеньку ми виходимо з цієї ситуації. Насправді відкритість світові, відкритість світовій філософській спільноті вже увиразнюється. Щодо цього я «оптимістичний песиміст», із наголосом на оптимістичності моєї позиції.

І. Д.: *Продовжимо цей сюжет: а як повернути себе в контекст світових досліджень, на вашу думку? Наскільки я розумію, проблема здебільшого в індивідуальному рівні окремих фахівців? Я хотів би конкретизувати це питання: як увійти в контекст світових досліджень, якщо ти студент, молодий науковець, аспірант чи якщо ти науковий керівник, дослідник, лектор? Дуже цікаво почути ваші міркування щодо цього.*

В. К.: Частково я відповів на це питання. Але є й інша частина відповіді. У мене стосовно цього повернення у світовий контекст є навіть «маленька теорія», яку спробую

стисло викласти. Щоби повернутися, можливо, навіть увійти (усе ж вважатимемо, що ми повертаємось), – у цей так званий світовий контекст науки, потрібно, щоб на нас звернули увагу, щоб нас побачили. Не треба вважати, що нас зовсім не бачать, адже ми за останні роки гучно «прогуркотіли» в світі. Але це був політичний гуркіт, вагомий, важливий, бо він багато що змінив у нашому політичному житті.

У науковому ж плані ми мусимо «прогуркотіти» якимось інакше, тут зовнішнього шуму й навіть важливих політичних змін замало. Потрібно сформувати силове поле з текстів, ідей, гіпотез, концепцій, які утворять щільну смислову мережу, що притягне до себе різноманітну зацікавленість. Скажу більше, потужність такого поля просто не дала б нікому змоги обійти нас увагою, не побачити, не почути. Якщо це виглядає абстрактно, я спробую показати на прикладі: ми бідкаємося, що перебуваємо поза світовим науковим процесом, що нас не запрошують, ми не беремо участь у зарубіжних публікаціях, конгресах тощо. Але це вже зовсім не так: і до публікацій запрошують, і участь у міжнародних конгресах і семінарах наші філософи беруть, мають таку можливість. Це, можливо, не так повсюдно, поки що це скоріш локальні випадки, але це є. І їхня кількість увесь час зростає.

Справа в тім, що нас не бачать як загал, як єдину спільноту, адже ми поки що знаходимося на стадії «розрідженої пилової туманності», щільність якої слабка, а силове поле мізерне. Змінити цю ситуацію можемо лише ми, дослідники, своєю інтенсивною працею. Ми маємо дбати, щоб наші статті, монографії, часописи справді насичувалися новими сенсами, ідеями, фактами, і щоб щільність цього процесу весь час зростала!

Для цього не потрібно, як дехто вважає (і це досить розповсюджена, популярна опінія), щоб наші статті, монографії писались і друкувались суто англійською. Адже тоді ми станемо просто ще одним елементом англомовного філософського поля, щільність якого і без нас величезна. Так, англомовні публікації можуть бути додатковим чинником нашого входження у світовий філософський простір. Але це необхідний чинник, але не достатній. На моє переконання, потрібно культивувати філософування на ґрунті національної мови, ущільнюючи мережу публікацій, конференцій, доповідей, оприлюднюючи все це в різний спосіб, звісно, увиразнюючи всі наші публікації розлогими, добре побудованими та аргументованими англомовними резюме.

Так, це не простий шлях, бо він повинен розгортатися спонтанно, без зовнішнього примусу: це процес самоорганізації тієї мережі філософських осередків, спільнот, текстів, подій, ідей, який з часом зробить нас необхідним компонентом, необхідним учасником світових досліджень. Тоді ми станемо частиною світового поля ідей, сенсів, але без втрати власного дослідницького потенціалу, навіть власної тематики. До речі, ми цікаві, зокрема, специфічними дослідженнями наших власних національних філософських тем, сюжетів, персонажів тощо.

На мою думку, інші моделі повернення нас до світового контексту редукують нас до іншомовного контексту, що цілком можливо, але згубно для нас як спільноти. Інший варіант – традиційна апеляція до державного втручання задля «втягування» нас у світову науку, що я вважаю в принципі неможливим. Держава може й повинна допомогти, зокрема фінансово, організаційно, але не може розв'язати це питання самотужки, замість нас, спільноти.

За обміном студенти мають навчатися в різних університетах. До речі, у нашому університеті це досить розповсюджена практика. Певна частина наших студентів, і бакалаврів, і магістрів, їздить на навчання до європейських університетів, на пів року,

на рік. Це стосується й викладачів: переважна більшість викладачів сьогодні має можливість завдяки різним грантам і програмам стажуватися в європейських, американських університетах, і це вже реальна практика. Стосовно дослідницької роботи, тут також під лежачий камінь вода не тече, але ми маємо вже в цьому плані реальні здобутки, зокрема й на філософському ґрунті. Ми маємо фахівців, які працюють за світовими філософськими стандартами. Ці фахівці мають десятки публікацій в англomовних часописах, їх запрошують на різні конференції, оскільки вони є розробниками оригінальних філософських концепцій.

Отож я вважаю, що саме розвиток цього національного контексту, ущільнення його смислового поля веде до розширення можливостей спілкування з усім світом. Тим більше, «світовий контекст», зрештою, є своєрідною абстракцією: не існує «світових» досліджень, існують національні контексти, регіональні контексти, окремі університети, а те, що ми визначаємо як світові дослідження – це взаємодія різних дослідницьких центрів. Тому ми маємо стати таким центром, і коли це станеться, коли ми матимемо свою мережу сенсів, підходів, концептуальних напрацювань, текстів, нас запросять до участі в цих дослідженнях, до взаємодії зі «світовою наукою». Тоді й ми будемо запрошувати європейських і американських дослідників до участі в розробці нашої дослідницької тематики – і це буде для них також престижно. Отакий я бачу алгоритм розв'язання проблеми входження у світову науку. Може, це триваліший шлях, ніж нам хотілося б, зате надійний.

К. К.: *Прошу зробити невеличке, але важливе уточнення: що ви маєте на увазі, коли кажете про національні особливості та національний контекст у філософії, якого ми маємо дотримуватись?*

В. К.: Я мав на увазі, що ми повинні розвивати різноманітну філософську тематику з використанням національної, української мови. Я вже казав, що ми не повинні повністю переходити на англійську, як це дехто пропонує зробити, щоб отримати можливість друкуватися в різних світових індексованих виданнях. Я не прибічник цієї точки зору, я за те, щоб друкуватися і в англomовних, і в німецькомовних, й у франкомовних, і в іспаномовних виданнях, але при цьому треба розвивати національний контекст.

Національний контекст не в плані особності, не в сенсі закритості, тим паче зневажливого ставлення до проблематики, що досліджується в інших наукових центрах – європейських, американських. Зовсім ні, бо такий шлях веде до локалізації наших зусиль, втрати смислових горизонтів філософського пошуку. Це неприпустимо й у сучасному світі неможливо. Окрім мови, тут можна говорити, зокрема, про певну тематику, дотичну до нашої культури, нашої історії філософії. Це також може зацікавити «світовий контекст», за умов, що ми належним чином, на професійному рівні, із застосуванням сучасних методологічних інструментів представимо вітчизняну тематику. І ці дослідження повинні бути відкритими світовому контексту.

Ми повинні займатися дослідженнями Гегеля, та ці розробки, я вважаю, мають здійснюватися українською. Ми можемо досліджувати Декарта, Канта, Дериду, будь кого, але робити це нашою мовою, поступово збагачуючи її термінологічно, концептуально. Якщо таких досліджень стане чимало й вони будуть якісними, то, будьте певні, нас побачать, як нову зірку на небосхилі, зацікавляться нашим доробком і запросять до участі в будь-яких «світових дослідженнях». Але якщо ми погодимося на статус ще одного елемента англomовного простору... І що з того, буде там «баражувати» кілька десятків фахівців, це майже нічого до цього простору не додасть. Водночас ми отримаємо статус ще однієї його «підщинки». Похмура перспектива.

Українські переклади Гегеля

Д. П.: *А як стоїть справа з перекладами праць Гегеля?*

В. К.: Щодо перекладів, тут маємо неабиякі проблеми. Не хотілося б зачіпати це дразливе питання... Частково я висловив своє ставлення до нього, зокрема, до українського перекладу «Феноменології духу» у своїй статті²⁶. Зрозуміло, що переклади важливі, адже, не маючи їх, ми маємо проблеми з відтворенням термінологічної системи гегелівської філософії. Із цією термінологією далеко не все гаразд, зустрічаються різні перекладацькі казуси, дивні речі. Проте перекладацька активність зростає, може, не так швидко, як нам би хотілося. За останні десять-п'ятнадцять років ситуація з перекладами Гегеля суттєво не змінилась. Щоправда нещодавно з'явився переклад маленької статті Гегеля «Хто мислить абстрактно?»

Перед нами як філософською спільнотою, особливо перед «гегелезнавцями» (вельми умовно, бо де вони?), непочатий край роботи. Ми на підступах до вивчення Гегеля, я би сказав, ми на стадії навіть не першого кроку, його ще не зроблено, ми лише усвідомлюємо (а може й ні, важко сказати напевно) потребу зробити цей крок. Вибачте, у мене саме таке розуміння стану справ.

У цьому зв'язку не можу обійти увагою дивний переклад висловлювання Гегеля, що міститься в одному перекладі, а саме: «die schöne Welt» чомусь переклали як «красний світ». Що це означає? І таких вельми «оригінальних» перекладів зустрічається чимало. І головне – нікому, нічого довести неможливо, усі затято тримаються свого варіанту перекладу, навіть якщо він виглядає штучним, а то й відвертим безглуздом. Часто обережні зауваги сприймаються як особиста образа. Якесь дитяче сприйняття звичайної наукової роботи, де критика мусить бути буденним явищем. Скажу так: поки що в змаганні з гегелівською мовою нашим українським перекладачам доводиться частіше відступати. Хоча наші перекладачі так не вважають, а твердо переконані у своїй інтелектуальній правоті.

Д. П.: *Як ви оцінюєте наявні на цей момент два переклади Гегелевих праць українською, а саме «Феноменології духу» та «Основ філософії права»? Чи варто, на вашу думку, ними послуговуватися людині, що не знає мови, але цікавиться Гегелем?*

В. К.: Я не хотів би детальніше заглиблюватись у цю тему. Я вже згадував свою статтю, де висловився щодо українського перекладу «Феноменології духу», тож волів би відіслати вас до цієї статті. У цілому, ви повинні розуміти, що переклад німецьких філософів (і не лише Гегеля, а й Канта, Фіхте та Шелінга) будь-якою мовою завжди постає як еволюційний, кумулятивний процес. Цей «перекладацький рух» увиразнюється в наближенні до більш-менш адекватного перекладу оригіналу. Ніхто з першої спроби німецьких філософів – від Канта до Гегеля – вдало не перекладав, адже цей процес завжди пов'язаний не лише з правильним розумінням німецькомовних текстів, а й із пошуками еквівалентів у своїх мовах, що є дуже важким завданням. При цьому не менш важливо узгодити віднайдені еквіваленти з оригіналом.

Не варто вважати, що це лише наші проблеми, ні, так було і з англійськими, французькими, іспанськими, польськими перекладами. Це закономірність перекладання вельми непростих філософських текстів. Наближення до оригіналу завжди відбувається поступово, зазвичай цей процес, розтягнутий в часі. Наприклад, переклад німецьких філософських текстів іспанською, традиція таких перекладів – це взагалі надзвичайно ці-

²⁶ Див.: [Козловський 2020].

кава тема, а особливо в контексті гегелізму. Адже за останні роки вийшло два нових академічних коментованих іспаномовних переклади «Феноменології духу», а перші переклади оприлюднені сто років тому. Те саме відбувалось із англійськими перекладами Гегеля, історія яких продовжується вже понад століття.

Не менш цікава історія польських перекладів Гегеля, розтягнута в часі також на кілька десятиліть. Зокрема, останній польський переклад «Феноменології духу» вийшов друком майже 20 років тому, йому передував переклад початку 60-х років, у двох томах, із коментарями. Я згадав усі ці переклади тому, що лише в такій часовій перспективі, за наявності кількох перекладів, можна робити певні висновки щодо якості, валідності, точності, «правильно» підібраних термінологічних еквівалентів тощо. У нашій ситуації така дистанція відсутня, бо ми не маємо цих «кількох перекладів» одного тексту. Натомість маємо один переклад «Феноменології духу», виданий двічі. І здавалося, що тут можна було очікувати хоча б якихось редакційних змін, та ні, нічого змінено не було, і це прикро. Тож ми втратили можливість порівняти хоча б один переклад із редакційними змінами в перевиданні. А такі «редакційні зміни» також є одним із варіантів поліпшення наявних перекладів.

І все ж, ті два українських переклади, про які ви запитали, мають право на існування. Водночас треба визнати, що вони мають суттєві недоліки, як термінологічні, так і філологічні. Водночас є й інші вагомні моменти, на які перекладачі й видавці взагалі не звернули уваги, особливо це стосується «Феноменології духу». Я би сказав, що ці переклади потребують принаймні істотного доопрацювання, а то й нових версій, і це нормально.

Я переконаний, що хтось із вашого покоління займеться новими перекладами того, що вже було перекладено. Адже смислова наповненість німецьких філософських текстів потребує не одного перекладу. Ба більше, будь-який переклад це ще й інтерпретація, бажаєте ви цього чи не ні, розуміє це перекладач, чи не розуміє. Бувають випадки, коли перекладач просто не розуміє написаного й перекладає «буквально», як набір слів, або, що ще гірше, як переказ. І хіба ми можемо ультимативно звинуватити перекладача за цю похибку внаслідок нерозуміння, притаманного будь-якій людині? Навпаки, потрібно не звинувачувати, а редагувати, покращувати переклад. Або, і це найліпший варіант, створювати нові переклади, як це робилось у процесі перекладання німецької філософії європейськими мовами. Тому не дивно, що цими мовами існує чимало різних перекладів одних і тих самих творів Канта й Гегеля.

Наявні українські переклади – це перший крок нашої традиції, що має як успішні моменти, так і похибки та провали. Варто рухатися далі, не зупинятися. Я не належу до тих (а в нас є такі радикальні критики), хто відкидає ці переклади як недолугі, наповнені купою помилок. І, звісно, нам конче потрібно перекладати нові, ще не перекладені праці Гегеля. Але хто це зробить?

Проте відсутність перекладів не може слугувати причиною відсутності досліджень гегелівського спадку, бо насправді такі дослідження мусять здійснюватися на основі оригінальних, німецьких текстів, це абсолютно очевидно. Переклади потрібні не фахівцям, а студентам, освіченій публіці, усім тим, хто не володіє німецькою, але бажає ознайомитися зі зразками філософської класики рідною мовою.

І. Д.: *Пане Вікторе, продовжуючи тему навіть не стільки перекладів, скільки термінів, хотів докладніше поговорити з вами про відомий вже згадуваний нами²⁷ і нещодавно перевиданий²⁸ переклад «Феноменології духу» Петра Таращука. Цей переклад, безперечно, має численні огріхи, зокрема й зумовлені несистематичним ужитком термінів, невиправданими перекладацькими рішеннями, тощо. А втім, цей переклад містить деякі принаймні досить нестандартні відповідники Гегелевих термінів. Спробую пояснити, чому звертаю на це увагу. Коли нам ідеться про переклади філософської літератури українською, часто можна очікувати, що де-не-де, але мені підготований перекладач, що здобув філософську освіту в українському виші, може підглянути перекладацьке рішення в російських перекладах з того таки «Философского наследия». Як ви вважаєте, можливо, саме та обставина, що численні твори філософської класики в 90-х і 2000-х було перекладено людьми без базової філософської освіти, дозволила вийти за межі термінологічного спадку радянської філософії? Зокрема, згаданий український перекладач «Феноменології» не вдався до поширеного в нас «зняття», що є українським аналогом не надто інформативного і для російської мови «снятия» (відповідника *Aufheben*). Він обрав відповідник «скасування / касування». Навіть оглядаючи критичну літературу, можна знайти рясні схвальні відгуки щодо такого перекладу. Тобто, можливо, ці децю навіть і недалі перші спроби перекладачів філософської класики мали, усе ж, свій позитивний ефект?*

В. К.: Я вже казав, що сприймаю ці перші переклади більш-менш позитивно. Позаяк не слід вважати, що ці доробки є завершенням наших перекладацьких зусиль. У своїй статті, про яку згадував, я фокусуєся не так на перекладі, скільки на тому, як узагалі перекладач працює із німецьким текстом, ігноруючи тяглість редагувань і публікацій «Феноменології духу». І це дуже дивно, незбагненно, оскільки така зневага до формальних моментів цієї класичної праці, нівелює будь які зусилля, і про це добре знають фахівці. Наші «фахівці» вважають за можливе повністю ігнорувати згадану тяглість, що унеможливило серйозне сприйняття перекладу «Феноменології духу», хоча там є певні здобутки.

А втім, на мою думку, будь-який варіант перекладу можливий, якщо він обґрунтований. Тобто, якщо перекладач у своїй передмові/післямові формулює засади свого перекладу, саме перекладу, а не тлумачення філософського тексту, що перекладається.

Особливо це стосується «дражливих» понять, щодо яких можливі різні переклади, інтерпретації, як із тим *Aufheben*. Вибачте, але я не вважаю переклад цього німецького поняття як «скасування / касування» вдалим. Тут треба розуміти, що Гегель мав на увазі, застосовуючи *Aufheben*. За цим поняттям можна й потрібно розгледіти систему філософа, повторюю, систему! Це «операційне поняття», що забезпечує рух спекулятивного, системного мислення Гегеля. Що це означає? Вочевидь, це внутрішній рух спекулятивного мислення від якоїсь «елементарної» категорії, що в системі Гегеля посідає «нижчу» концептуальну позицію, до якогось «вищого» знання, точніше, більш «конкретної» категорії. Наприклад, «буття» в межах системи посідає «нижчу» позицію порівняно зі «сутністю», «дійсністю», «субстанцією», а ці категорії є лише моментами розгорнутого вчення про поняття, яке втілює спекулятивну єдність загального, особливого й індивідуального, тобто поняття потребує й передбачає тотальність.

²⁷ Див.: [Гегель 2004].

²⁸ Див.: [Гегель 2019].

Але треба завжди пам'ятати, що спекулятивний рух не скасовує попередні, «нижчі» категорії! Він і не «касує» їх! Що таке касування? Анулювання, відміна, ліквідація?! Ні, спекулятивне мислення, і про це Гегель чітко пише в Передмові до «Феноменології духу», не скасовує, а, як би це сказати, долає, здійснює, вивиснує попередню категорію. Можна сказати і знімає її, а чому ні? Хіба це не українське слово, хіба його немає в авторитетних словниках?

Отже, вивиснення попередньої категорії, її подолання означає в Гегеля, що ця категорія зберігається, але як зберігається? У зміненому вигляді, як ідеальний момент «вищого синтезу», більш «конкретного поняття». Оцей концепт «ідеального моменту» – ключ до розуміння гегелівського спекулятивного мислення. Без цього неможливо зрозуміти принципи побудови системи Гегеля, рух від абстрактного до конкретного, бо цей рух повністю залежить від «подолання» чи «зняття» попередньої категорії, але не від її скасування/касування. Попередня категорія «підіймається», «вивиснується» до вищого синтезу, де «зберігається» як ідеальний момент у складі нової тотальності. І такий рух вивиснення до нового «конкретного поняття» водночас є поверненням до попередньої категорії, оскільки новий синтез (більш конкретне поняття) є поверненням на вищому рівні, до переднього, але таким, що попередня категорія не існує як щось самостійне, а лише як ідеальний момент вищого, «конкретнішого» синтезу.

Буття не зникає, не долається цілковито сутністю, буття зберігається як необхідний момент сутності, принаймні хоча б тому, що сутність, за Гегелем, є входженням у внутрішні виміри буття, в його внутрішні, рефлексивні конотації. У цьому плані сутність є істиною буття – це крилатий вираз Гегеля, його карбована максима. Істина в сенсі виявлення тих вимірів буття, які є не безпосередніми (як у вченні про буття), а опосередкованими, рефлексивними конотаціями. Тобто такими конотаціями, що є конкретнішими, багатшими за своїм категоріальним змістом. Але при цьому буття не зникає, не «касується». Те ж саме з поняттям у його стосунках із категоріальними визначеннями, які Гегель розгорнув у своєму вченні про сутність і буття.

Приблизно такий самий рух відбувається й із принципами єдності логічного та історичного, заперечення заперечення. Саме ці принципи спекулятивного мислення є підмурками системи Гегеля, без них зрозуміти систему неможливо. Немає часу все це розглядати. Тому ваші варіанти перекладу *Aufheben* мене не переконують, вибачте. Ви йдете від якихось «кращих» слів (на вашу думку), а справа не в словах, точніше, справа не лише в словах, а в суті гегелівського спекулятивного філософування, яку потрібно завжди враховувати. Звісно, навіть таке мислення тісно пов'язане з можливостями мови. Такі «операційні поняття» (подолання, ідеальний момент тощо) гегелівської системи треба перекладати, відштовхуючись від розуміння цієї системи, специфіки гегелівського мислення й мови, а не просто від слова, яке, як вам здається, варто перекласти якимось «закандзюбистим», рідко вживаним мовним «еквівалентом». Щодо Гегеля такий підхід не спрацює, тут треба рухатися від розуміння особливостей гегелівського спекулятивно-системного мислення. Саме це уможливить віднайдення більш-менш адекватних мовних еквівалентів. При цьому треба пам'ятати, що Гегель цілком свідомо спирався на потенціал німецької мови, яка, за його визначенням, була вельми спекулятивною, що й уможливило розгортання спекулятивного мислення, творення спекулятивних текстів.

Наголошую – наявні українські переклади Гегеля є важливим кроком у потрібному напрямі. Очевидно, із першої спроби, без постійного тренінгу, світовим рекордсменом зі спринту не станеш, але й без першої спроби нічого не буде! Ці переклади я поціную, як і перекладачів, навіть якщо вони й не мали філософської освіти. Але я не вважаю, що

відсутність у перекладачів філософської освіти є запорукою кращого перекладу. І справа не в тому, що ці перекладачі не знали й не цікавилися іншими перекладами, зокрема, російськими. Такі твердження варто перевірити, бо те, що перекладач не філософ за освітою, не свідчить, що він не звертався до якихось інших перекладів, зокрема, російських. Але хіба це є ознакою фаховості? Навпаки, я переконаний, що перекладач мусить орієнтуватися в історії перекладів того тексту, який він перекладає.

Тож зазначені вами два переклади вочевидь недосконалі. Але для мене це вже «ходіння на власних ногах». Цей досвід необхідний, однак є потреба рухатися далі. Те, що це зробили не-філософи – це закид не перекладачам, а нам, фахівцям із філософії, адже ми цього не зробили. На мою думку, закидів перекладачам текстів Гегеля не повинно бути, бо це закиди в наш бік, у бік редакцій і видавництв, оскільки саме вони не залучили фахівців до редагування цих перекладів. А якщо й залучили, то ці «наукові редактори» виконали свої функції абсолютно формально.

Ба більше, візьміть до уваги контекст цих перекладів. Вони робилися на початку 2000-х років. Важко звинувачувати перекладача в усіх гріхах, не беручи до уваги контексту, що за ці десятиліття постійно змінювався. Зрештою, усі національні традиції мають власну історію перекладів складних філософських текстів. Цим традиціям притаманні своя тяглість, свій розвиток, де кожен наступний переклад спирається на те, що вже зроблено раніше. Хоча, як відомо, не завжди це гарантує кращу якість. Є випадки, коли новий переклад поступається попередньому.

І ще одна прикметна риса наших перекладів, про яку хотілося сказати. Зазвичай наші перекладачі виконують усі функції – окрім перекладу, вони здійснюють ще й наукове редагування. Хоча, за всіма канонами, перекладач і науковий редактор – це мають бути різні люди, а не одна особа. Та на цьому перекладачі не зупиняються – часто вони пишуть ще й якість примітки, пояснення до тексту свого перекладу й великі філософські вступи до перекладеної праці. А потім ми з подивом читаємо якісь дивні речі, що часто зустрічаються в перекладених текстах. Та хіба може бути інакше, коли все робить одна людина? Мабуть, це наш «внесок» у світову культуру академічного видання філософських текстів!

І. Д.: *А як оцінювати той факт, що науковим редактором першого видання небездоганного, як ми з'ясували, перекладу «Феноменології духу» був сам Юрій Кушаков, який, певна річ, знався на Гегелі?*

В. К.: Я не мав змоги запитати про це в Юрія В'ячеславовича, тож, вибачте, у мене немає якоїсь раціональної відповіді на це питання, а займатися якимось припущеннями я не хочу. На жаль, Кушаков уже не зможе ні спростувати, ні підтвердити всі ці мої гадки, припущення.

Державна опіка і «карибська» наука

І. Д.: *Тему, якої стосуватиметься наступне питання, я б назвав так: «образ карибської науки та його етичні наслідки». Що я маю на увазі під карибською наукою? Ні для кого не секрет, що українські наука й освіта від початку існують у стані перманентного недофінансування та мізерного поповнення книжкових фондів навіть національних університетів. Дійшло до того, що ми опинилися в стані, коли не маємо навіть легального доступу до сучасної наукової літератури. Передовсім до іноземних видань, але й, як не дивно, до українських книжок. Якщо з українськими простіше, бо проблемою є швидше наклад, ніж ціна, то з іноземними маємо кричущу ситуацію. Кому поталанить, той зможе собі дозволити офіційно придбати якусь конче потрібну*

книжку ціною понад 100 доларів, щоби підтримати свій фаховий рівень і включеність в актуальний контекст. До речі, томи згадуваного вами 32-томовика Гегеля коштують близька 200 євро кожен! Так у нас і з'являється те, що я називаю «карибською наукою», вимушеною жити піратськими ресурсами, користуватися піратськими джерелами, бо держава й інституції, зокрема самі ж університети, просто не виділяють коштів на оновлення фондів. Тож моє питання звучить так: чи може ця специфіка активного залучення піратських джерел мати, на вашу думку, певні далекосяжні етичні наслідки для нашої спільноти? Інакше кажучи, чи не призведе це до своєрідного знецінення інтелектуальної праці? Якщо ми можемо неофіційно, нелегально користуватися здобутками інших авторів, чи не почнемо ми менше цінувати і власну роботу?

В. К.: Це, напевно, слушне й актуальне питання. Я би сказав так: небезпека справді існує. Піратство як явище справді знецінює будь-яку інтелектуальну працю, і це стосується не лише філософії. Але, як це не прикро, це наша дійсність: фінансування освіти вкрай обмежене, бібліотечні фонди оновлюються, м'яко кажучи, повільно, а ціни на книжки, особливо іноземні, справді кусаються. За рахунок власної інтелектуальної діяльності, скажімо, філософа, майже неможливо забезпечити себе матеріально. Навіть видання власних книжок нічого не змінює, бо вони розповсюджуються мізерними накладками і швидко опиняються в мережі. Тут важко мріяти про придбання потрібної сучасної літератури. І праці Гегеля в нас неможливо придбати за рахунок власної інтелектуальної активності, хіба кілька томів.

Я вважаю, що ця ситуація зумовлена нашою бідністю, яка триває роками, десятиліттями. Від того й бібліотечні фонди оновлюються повільно, бо бібліотеки не мають можливості закуповувати літературу в достатній кількості, особливо іноземну, філософську також. З іншого боку, зібрання текстів Гегеля, Канта конче потрібні. Зрозуміло, їх мусить придбати організація, університет, без цих праць майже неможливо рухатись уперед у дослідженні спадку цих німецьких філософів. І це стосується не лише їх. Потреба в оригінальних текстах величезна, і попри те, що в цій сфері дещо змінюється на краще, але ці зміни повільні, суттєво залежать від фінансування, яке з року-в-рік вельми обмежене.

Але й тут є свої локальні розв'язки. Наприклад, у НаУКМА практикують офіційну закупівлю певної кількості електронних джерел (книжок, статей) у європейських і американських видавництвах. Упродовж певного часу (він визначається й повідомляється заздалегідь) співробітники і студенти можуть скористатись цими джерелами, якщо перебувають на території університету, користуються університетською мережею і знають відповідні паролі. Це дуже цінний досвід, бо дає змогу хоча б частково долати дефіцит сучасної фахової літератури.

Щодо піратства, яке вбиває будь-які інтелектуальні зусилля, то тут, окрім суворого законодавства, переслідування «піратів», закриття їхніх сайтів, є ще один засіб, можливо, не такий швидкодійний, як би нам цього хотілося. Ідеться про зростання добробуту країни, громадян. На мій погляд, тільки воно змінить умови існування інтелектуалів, вчених, дослідників. Це призведе до нових можливостей для інтелектуальної діяльності, зокрема, до авторського права. Я не хочу сказати, що матеріальні фактори повністю зумовлюють, так би мовити, повагу чи, навпаки, зневагу до авторського права. Але в певному аспекті така залежність існує. Коли будемо себе відчувати самостійними суб'єктами, що мають і певні фінансові можливості, ми зможемо цей свій автономний інтелектуальний статус відстояти, у тому числі шляхом звернення до суду. Відпаде потреба «гнитися» піратськими сайтами в пошуках джерел. Бо для

чого це робити, ризикувати, коли не надто складно купити потрібну книжку, хоча б електронну, на офіційному сайті видавництва або, скажімо, на Amazon? Звісно, завжди знайдуться ті, хто прагнучиме порушувати писані й неписані правила. Людина, на жаль, істота недосконала. Але це суттєво зменшить «привабливість», прийнятність піратства. Іншого шляху я не бачу.

Ось ще одна вагома штука: потрібно, щоб усередині інтелектуальної спільноти, зокрема, філософської, існували такі собі джентльменські домовленості щодо неприпустимості використання джерел із піратських ресурсів. Чи можливо тепер досягти таких домовленостей? Сумніваюсь. Така повага й домовленості з'являться тоді, коли країна стане багатшою й матеріальний статус філософів, інтелектуалів зміниться на краще. Сподіватись на рішучу відмову від піратських ресурсів за умов фінансової скрути не доводиться, принаймні ця відмова не може бути загальнопоширеною. Прикро, але такий нині стан речей.

І. Д.: *Здається, маємо всі підстави перейти до загальнішої теми: роль держави в академічному процесі, у тому, що стосується як дослідження, так і викладання. Наскільки ми можемо спостерігати, більшість намагань держави «допомогти» вітчизняній науці призводять лише до погіршення як життя науковців, так і умов їхньої праці. Зокрема, тут ми можемо казати і про так зване перетворення науковців на друкарські верстати, і про необхідність публікувати свої статті та інші матеріали в журналах, що індексуються в міжнародних наукометричних базах. Безперечно, журнали, індексовані в цих базах, частіше за все гарантують вищу якість матеріалів, що публікуються. Але ж не завжди. Насправді, часто доводиться чути від старших колег, що ми маємо зараз ситуацію, коли будь-яка «допомога» держави погіршує ситуацію, натомість те, що держава дійсно мала б робити, а саме стабільно виділяти кошти, вона не робить. А якщо й виділяє, то не надто ефективно їх розподіляє. Інший бік медалі, і це знов таки про кошти, це погане фінансування науковців чи студентська стипендія, менша за 50 доларів на місяць. Чи вважаєте ви, з огляду на це, що роль держави у вищій освіті має зводитися до фінансування? До регулювання ж, здійснюваного в цій сфері, мають залучатися істотно більше науковців.*

В. К.: Це була б ідеальна ситуація, коли б держава в особі чиновників давала гроші й не втручалася в академічне життя. Але реальна ситуація виглядає дещо інакше: там, де держава бодай щось фінансує, вона намагається контролювати не лише формальну сторону питання, а влізати у внутрішній процес, змістові речі. Підтверджене цього безліч: регулювання навантаження викладачів, вимоги до публікацій, стандарти досліджень, ліцензування, акредитації, посилення формальних аспектів навчальних програм – усе це регулюється не університетами, не академічною спільнотою, а чиновниками.

Так, університети мають певну автономію, але на 90 % сфера вищої освіти контролюється державою. Із тієї хибної, якоїсь геть перекрученої підстави, що раз держава виділяє фінансування на освіту, то вона має право встановлювати всі ці критерії, вимоги, перевірки, ліцензування тощо. Але держава не має власних коштів, це наші кошти, громадян, платників податків. Інститути держави лише розподіляють ці кошти. І я впевнений, що громадяни, кошти яких розподіляються, зокрема й на освіту, не бажають щоб саме в такому, вельми обмеженому вигляді, ці кошти, саме з такими додатковими адміністративними «повноваженнями» міністерств і відомств, надходили до університетів.

У нас приховано діє хибна максима – фінансування в обмін на автономію, чи принаймні, в обмін на її суттєве обмеження. Мабуть, існує прихована підозра, яку плекають

чиновники: автономія (не вигадана, а справжня) начебто призведе до занепаду освіти, бо академічна спільнота, як ті малі діти, за першої нагоди, без належного «дорослого» контролю, встановить недостатні критерії, «спрошені» вимоги до освіти. Це є, безперечно, суцільною вигадкою. Тож, залишається одне – чинити опір цим зазіханням, а не сліпо коритися будь-яким забаганкам міністерських чиновників. А для цього ми повинні бути спільнотою, а не розпошеним, дифузним середовищем.

Я прихильник розвитку автономності університетів, створення незалежних і недержавних університетів, хто б там, що не казав щодо неможливості таких університетів у нас, з огляду на освітні традиції тощо. На жаль, прибічників державної освіти в нас переважає більшість і серед викладачів, і, звичайно, серед функціонерів. Зазвичай наводять європейські приклади успішної роботи державних університетів, забуваючи при цьому, що в європейських країнах функція держави, її інститутів не має традицій такої «всеохопності», дрібного регламентування, опіки, тотального бюрократичного контролю. Практика недержавних університетів у нас була в 90-х роках. Але вони не витримали конкуренції з державними й переважно зникли. Загалом, я прибічник американської університетської системи, де університети незалежні від державних інституцій, тобто, університети є автономними науково-освітніми центрами. Поки що така модель у нас не надто успішна.

Перспективи філософії

І. Д.: *Що ж, перейдемо до останньої теми. Що ви хотіли б сказати сучасному студенту, аспіранту, молодому науковцю? Як ви оцінюєте перспективи філософії як професійної діяльності в нашій країні? Можливо, Україна просто не може собі дозволити розвинутої інтелектуальної сфери? І навіть в середньотерміновій перспективі це так само буде нашому суспільству «не по кишені»?*

В. К.: Шановні колеги, я би побажав насамперед віри у власні сили, у те, що філософія є не просто найкращою, а й найважливішою інтелектуальною справою, якою зазвичай займається невеличка кількість людей в усьому світі. Філософія, і це не гасло чи перебільшення власної значущості, це справді найважливіша у світі інтелектуальна практика. Ба більше, у сучасному світі, що перебуває в стані транзитивності, уміння філософувати, а надто застосовувати це вміння до аналізу сучасних реалій, є необхідним для повноцінного життя. Саме філософія здатна допомогти нам розібратись у тих складних, заплутаних процесах, свідками та учасниками яких ми є. Мій життєвий досвід переконав мене, що вміння фахово філософувати, філософськи аналізувати, а отже – мати певну фахову підготовку, освіти, значно ефективніше в практичному житті за навіть якісь більш практично орієнтовані підходи. Бо саме філософський аналіз уможливорює виявлення тих смислів, які насправду й рухають усі ці трансформації, зміну світового порядку, в яких ми є не статистами, а учасниками. Хтось волів би не брати участі в цих змінах, але в цьому й полягає парадокс глобального світу: чим ми ближче до змін, тим більше нам хотілось би бути якомога далі від них. Звісно, не всі бажають такого дистанціювання, є «активна меншість», яка продукує ці зміни або долучається до їхнього розгортання. Але «пасивна більшість» хотіла б не брати участі в цих змінах, та це їй не вдається.

Нагадаю відому тезу Канта: викладання філософії має прищепити студентам навичку самостійного філософування, самостійного мислення. Кант уважав, що філософії неможливо навчити як фізики, хімії чи математики. Натомість можна виховати навичку

самостійного критичного мислення з опертям на вивчення різних варіантів філософування, різних філософських доктрин, традицій. Філософська освіта постає як необхідна засада для формування самостійного, критичного мислення. От у часи мого навчання мислити вільно було важкувато. Але ж перед вами відкриті всі шляхи вільного філософування, фахового мислення на рівні сенсів.

Щодо питання про те, чи може країна дозволити собі підтримувати інтелектуальну сферу, бо це «не по кишені», то я не можу погодитись із таким підходом. Невже якась країна (держава, суспільство, якісь недолугі суспільні верстви чи хто ще?) може бути тим суб'єктом, що вирішує, бути чи не бути якомусь явищу, якійсь сфері буття? Я вважаю, що рішення завжди за людьми, за громадянами країн. Жодна держава, жодна бюрократія не зможе винищити те, що закорінено в самій суті людського буття. Бо для людини невід'ємним, антропологічно зумовленим є бажання займатись інтелектуальними пошуками. Бо це пошуки себе, своєї автентичності, сенсу власного буття. Ніхто не може заборонити інтелектуальну сферу, ніхто не зміг би позбавити нас цих пошуків.

Щодо скорочення державної підтримки філософської освіти, скорочення курсів, то й у Європі ми маємо ту саму ситуацію. І це при тому, що культуру таких країн, як Німеччина або Франція, неможливо помислити без високого рівня академічного філософування. Але я впевнений, що ця ситуація тимчасова: філософія – це ж не забаганка, не примха, від якої можна відмахнутись, це потреба, атрибут людського розуму, як стверджував Кант. А тому вона постане як фенікс із попелу. Якщо ми усвідомлюємо загрозу, ми здатні їй опиратись, протистояти, змушуючи цю загрозу відступити. Якщо інтелектуальна сфера справді існує, не є міражем чи забаганкою купки інтелектуалів, то жодна загроза знищити цю сферу не зможе. Негаразди завжди були, але ми все витримаємо! Отож я міг би завершити так: зичу творчих сил, бажання займатися філософією та культивувати самостійне мислення.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Гайденко, П. П. (1979). *Філософія Фихте и современность*. Москва: Мысль.
- Гегель, Г. В. Ф. (2004). *Феноменологія духу*. (П. Тарашук, Пер.). Київ: Основи.
- Гегель, Г. В. Ф. (2019). *Феноменологія духу*. (П. Тарашук, Пер.) Харків: Фоліо.
- Кашуба, М., Бартусяк, П., Олінкевич, В., & Смолінська, О. (2017). «Філософія – це квітка, яка розцвітає на тлі епохи» (Розмова з Павлом Бартусяком, Володимиром Олінкевичем і Олесею Смолінською). *Sententiae*, 36(2), 154-170. <https://doi.org/10.22240/sent3>
- Кірюхін, Д. І. (2009). *Вступ до філософії релігії Гегеля. Філософія як спекулятивна теологія*. Київ: ПАРАПАН.
- Козловський, В. П. (2020). Чи потрібний нам Гегель? (нотатки читача до українського перекладу «Феноменології духу»). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, (5), 90-102. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.5.90-102>
- Козловський, В., Давіденко, І., Круглик, К., & Попіль, Д. (2020). Гегель і українська філософія 70–80-х років. *Sententiae*, 39(2), 241-250. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.241>
- Козловський, В., Давіденко, І., Круглик, К., & Попіль, Д. (2021). Гегель і українська філософія 70–80-х років. Частина II. *Sententiae*, 40(1), 175-199. <https://doi.org/10.31649/sent40.01.175>
- Копнин, П. В. (1961). *Диалектика как логика*. Киев: Изд-во Киевск. ун-та.

- Кузнецов, В. Н. (1989). *Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века: Учеб. пособие для ун-тов*. Москва: Высшая школа.
- Кушаков Ю. В. (1981). *Историко-философская концепция Л.Фейербаха: Теория, методология, конкретные результаты*. Киев: Вища школа.
- Кушаков, Ю. (2002). Система «критичного ідеалізму» Іммануїла Канта. *Sententiae*, 6-7(2-3), 98-146.
- Кушаков, Ю. (2003-2004). Система «критичного ідеалізму» Іммануїла Канта (Продовження). *Sententiae*, 8-10, 212-256.
- Кушаков, Ю. (2004-2005). Система етичного трансцендентально-спекулятивного ідеалізму І.Г.Фихте. *Sententiae*, 11-12, 168-226.
- Кушаков Ю. В. (2006). *Нариси з історії німецької філософії Нового часу*. Київ: Центр навчальної літератури, 2006.
- Линьков, Е. С. (1973). *Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга*. Ленинград: ЛГУ.
- Маркс, К. (1973). Економічно-філософські рукописи 1844 року. In Маркс, К., & Енгельс, Ф. *3 раних творів* (сс. 483-597). Київ: Видавництво політичної літератури України.
- Мотрошилова, Н. В. (1984). *Путь Гегеля к «Науке логики»*. (Формирование принципов системности и историзма). Москва: Наука.
- Нарский, И. С. (1976). *Западноевропейская философия XIX века*. Москва: Высшая школа.
- Ойзерман, Т. И., & Мотрошилова, Н. В. (Ред.). (1987). *Философия Гегеля: проблемы диалектики*. Москва: Наука.
- Попович, М. В. (1979). *Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте*. Киев: Наукова думка.
- Фюрст, М., & Тринкс, Ю. (2018). *Філософія*. (В. Кебуладзе, Перекл.). Київ: Дух і Літера; Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського.
- Шинкарук, В. И. (1964). *Логика, диалектика и теория познания Гегеля. (Проблема тождества логики, диалектики и теории познания Гегеля)*. Киев: Изд-во Киевск. ун-та.
- Шинкарук, В. И. (1974). *Теория познания, логика и диалектика И.Канта. (И. Кант как родоначальник немецкой классической философии)*. Киев: Наукова думка.
- Шинкарук, В. И., & Малинин, В. А. (1983). *Левое гегельянство: критический анализ*. Киев: Наукова думка,
- Шинкарук, В. И., & Малинин, В. А. (1986). *К. Маркс, Ф. Энгельс и левое гегельянство*. Киев: Наукова думка,
- Hegel, G. W. F. (1968ff). *Gesammelte Werke*. (Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hrsg.). Meiner: Hamburg.
- Kroner, R. (1914). *Kants Weltanschauung*. Tübingen: Mohr.
- Kroner, R. (1921-1924). *Von Kant bis Hegel* (Bd. I-II). Tübingen: Mohr.
- Taylor, Ch. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139171465>
- Taylor, Ch. (1979). *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316286630>

Одержано 19.12.2020

REFERENCES

- Fürst, M., & Trinks, J. (2018). *Philosophy*. (V. Kebuladze, Trans.). [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera; Institute of Religious Sciences of St. Thomas Aquinas.
- Gaidenko, P. P. (1979). *Fichte's philosophy and our time*. [In Russian]. Moscow: Mysl.
- Hegel, G. W. F. (1968ff). *Gesammelte Werke*. (Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hrsg.). Meiner: Hamburg.
- Hegel, G. W. F. (2004). *The Phenomenology of Spirit*. [In Ukrainian]. (P. Tarashchuk, Trans.). Kyiv: Osnovy.
- Hegel, G. W. F. (2019). *The Phenomenology of Spirit*. [In Ukrainian]. (P. Tarashchuk, Trans.) Kharkiv: Folio.

- Kashuba, M., Bartusiak, P., Olinkevych, V., & Smolinska, O. (2017). «Philosophy is a flower blooming against a background of an epoch» (Conversation with Pavlo Bartusiak, Volodymyr Olinkevych and Olesia Smolinska). *Sententiae*, 36(2), 154-170. <https://doi.org/10.22240/sent3>
- Kiryukhin, DI (2009). *Introduction to Hegel's philosophy of religion. Philosophy as speculative theology*. [In Ukrainian]. Kyiv: PARAPAN.
- Kopnin, P. V. (1961). *Dialectics as logic*. [In Russian]. Kyiv: Kyiv University Press.
- Kozlovskiy, V. (2020). Do We Need Hegel? (Reader's Notes to the Ukrainian Translation of "The Phenomenology of Spirit"). [In Ukrainian]. *NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies*, (5), 90-102. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.5.90-102>
- Kozlovskiy, V., Davidenko, I., Kruhlyk, K., & Popil, D. (2020). Hegel and Ukrainian Philosophy of the 70-80th. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 39(2), 241-250. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.241>
- Kozlovskiy, V., Davidenko, I., Kruhlyk, K., & Popil, D. (2021). Hegel and Ukrainian Philosophy of the 70-80th. Part II. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 40(1), 175-199. <https://doi.org/10.31649/sent40.01.175>
- Kroner, R. (1914). *Kants Weltanschauung*. Tübingen: Mohr.
- Kroner, R. (1921-1924). *Von Kant bis Hegel* (Bd. I-II). Tübingen: Mohr.
- Kushakov Yu. V. (1981). *L. Feuerbach's historico-philosophical concept: theory, methodology, concrete results*. [In Russian]. Kyiv: Vishcha Shkola.
- Kushakov, Yu. (2002). Immanuel Kant's system of "critical idealism". [In Ukrainian]. *Sententiae*, 6-7(2-3), 98-146.
- Kushakov, Yu. (2003-2004). Immanuel Kant's system of "critical idealism" (Part II). [In Ukrainian]. *Sententiae*, 8-10, 212-256.
- Kushakov, Yu. (2004-2005). The system of I. G. Fichte's ethical transcendental-speculative idealism. [In Russian]. *Sententiae*, 11-12, 168-226.
- Kushakov Yu. V. (2006). *Essays on the history of modern German philosophy*. [In Ukrainian]. Kyiv: Tzentr navchalnoi literatury.
- Kuznetsov, V. N. (1989). *German classical philosophy of the second half of the 18th - early 19th*. [In Russian]. Moscow: Vyshaya Shkola.
- Linkov, E. S. (1973). *Dialectics of subject and object in Schelling's philosophy*. [In Russian]. Leningrad: LGU.
- Marx, K. (1973). Economic and Philosophical Manuscripts of 1844. In Marx, K., & Engels, F., *From early works* (pp. 483-597). Kyiv: Vydavnytstvo Politytchnoi Literaturny Ukrainy.
- Motroshilova, N. V. (1984). *Hegel's Path to the "Science of Logic". The Formation of the Systematic and Historicist Principles*. [In Russian]. Moscow: Nauka.
- Narsky, I. S. (1976). *Western European philosophy of the 19th*. [In Russian]. Moscow: Vyshaya Shkola.
- Oizerman, T. I., & Motroshilova, N. V. (Eds.). (1987). *Philosophy of Hegel: Problems of Dialectics*. [In Russian]. Moscow: Nauka.
- Popovich, M. V. (1979). *Essay on the development of logical ideas in a cultural and historical context*. [In Russian]. Kyiv: Naukova Dumka.
- Shynkaruk, V. I. (1964). *Hegel's logic, dialectics and theory of knowledge. (The problem of the identity of Hegel's logic, dialectics and theory of knowledge)*. [In Ukrainian]. Kyiv: Kyiv University Press.
- Shynkaruk, V. I. (1974). *I. Kant's theory of knowledge, logic and dialectics. (I. Kant as the founder of German classical philosophy)*. [In Russian]. Kyiv: Naukova Dumka.
- Shynkaruk, V. I., & Malinin, V. A. (1983). *Left Hegelianism: A Critical Analysis*. [In Russian]. Kyiv: Naukova Dumka,
- Shynkaruk, V. I., & Malinin, V. A. (1986). *K. Marx, F. Engels and Left Hegelianism*. [In Russian]. Kyiv: Naukova Dumka,
- Taylor, Ch. (1975). *Hegel*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139171465>
- Taylor, Ch. (1979). *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316286630>

Received 19.12.2020

Viktor Kozlovskiy, Illia Davidenko, Kateryna Kruhlyk, Daria Popil

Hegel and Ukrainian Philosophy of the 70-80th. Part III

Interview of Illia Davidenko, Kateryna Kruhlyk, Daria Popil with Viktor Kozlovskiy.

Віктор Козловський, Ілля Давіденко, Катерина Круглик, Дар'я Попіль

Гегель і українська філософія 70–80-х років. Частина III

Інтерв'ю Іллі Давіденка, Катерини Круглик і Дар'ї Попіль з Віктором Козловським.

Viktor Kozlovskiy, PhD, Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy.

Віктор Козловський, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НАУКМА.

e-mail: logos@voliacable.com

Illia Davidenko, master student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Ілля Давіденко, магістрант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: illia.davidenko@gmail.com

Kateryna Kruhlyk, undergraduate student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Катерина Круглик, студентка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: 2017kruglik@gmail.com

Daria Popil, undergraduate student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Дар'я Попіль, студентка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: dashapopil13@gmail.com

Анатолій Лой, Ілля Давіденко, Ксенія Мирошник, Дар'я Попіль

РОЗУМ ЗА «ЗАЛІЗНОЮ ЗАВІСОЮ»: УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЧАСІВ ПІЗЬНОГО СРСР І СВІТОВА НАУКА

І. Д.: Пане Анатолію, вітаю й дякую, що ви погодилися на це інтерв'ю. Одним із напрямів роботи Студентського товариства усної історії філософії є дослідження української філософії 60–80-х років як цілого. Ми переконані, що лише підкріплені свідченнями очевидців розгляд дослідницьких текстів і архівних документів дозволить створити цілісний образ тієї епохи. Наше сьгоднішнє інтерв'ю присвячене насамперед каналам обігу міжнародної дослідницької інформації й оригінальних джерел в СРСР 60–80 х років. Ви неодноразово у своїх статтях і інших публікаціях торкалися теми філософії в Радянському Союзі, а ваша вельми критична позиція добре відома. Тому наше інтерв'ю почасти буде продовженням розмов, що почалися вже давно, і спрямовуватиметься на тематизацію, уточнення та пояснення нюансів ваших поглядів. А найбільше нас цікавитиме такий аспект, як циркуляція світових наукових ідей, тем і джерел в українській філософській спільноті радянських часів. Але перед тим маємо, за традицією, з'ясувати ваш особистий шлях до філософії. Де ви народилися, в якій сім'ї, де минуло Ваше дитинство?

А. Л.: Я народився 1947 року на Київщині, у селі Козлів (тоді Переяслав-Хмельницького району). Це козацьке село, там жило дуже багато нащадків козаків, зокрема й у моїй сім'ї. Такі села найтяжче потерпали від штучно створеного голоду. Люди до 90-х років не могли говорити про Голод (1932–1933), тому серед моїх ровесників мало хто чув про Голодомор. Майже ніхто про це не розповідав молоді, але ці надзвичайно травматичні спогади немовби витали десь поруч. У моїй сім'ї про Голодомор, що було рідкістю, розповідали, і то дуже часто, особливо бабуся та дід. Ми влаштовували такий «сімейний дискусійний клуб». Дід розповідав про те, що навіть ще раніше, з 1918 року, в селах з'являлися продзагони, забирали хліб. А за спротив розстрілювали на очах у сусідів.

Ці історії я знав із самого дитинства, звідси в мене таке насторожене сприйняття «совкової ідеології». Я знав реальність, ту, що насправді існувала за міражами офіційних газет. Моїм завданням було пам'ятати те, що мені розповідали, і не говорити зайвого. У нас вдома була, а би сказав, демократична атмосфера, і в цьому був певний елемент козацького вільнодумства. Мій дід Трохим був скупуватим на слова. Та коли вже починав розповідати, то поступово розкривав дуже багато, аж поки баба Мелашка вже зупиняла його. Діду хотілося ділитись своїми спогадами. Він служив на початку 1917 року в Петрограді, в лейб-гвардії Миколи II. Там же служив і дід моєї дружини,

© А. Лой, І. Давіденко, К. Мирошник, Д. Попіль, 2021

у мене навіть є фото, де обидва наші діди разом в лейб-гвардійській формі. Мій дід навіть бачив здалеку самого царя. Під час Лютневої революції, будучи молодим солдатом, він ходив на мітинги, аби послухати, що там відбувається, і розповідав мені про це. Він бачив і Троцького, і Керенського, і Львова, усю верхівку революції.

Моя мати була вчителькою початкових класів, а батько керував відділенням колгоспу. Одного дня, року 70-го, завітав до нас директор школи з дружиною. А до мене хтось прийшов із хлопців, зі студентів – я завжди запрошував когось із них до себе. Сидимо за столом, батько наливає. А дід випити не відмовлявся, він був високий і дуже сильний. Зачепили події часів революції, коли ще Ленін був живий. Діда гості запитують, чи бачив він того Леніна. Він і відповідає, що бачив, а директор цей шокований, запрошує його до школи, розказати про Леніна: «То який насправді, – запитує в діда, – Ленін?» А той відповідає, по-простому так: «Що тобі, хлопче сказати? Ленін – то якесь мале, химерне, ще й гаркаве». Директор витримав паузу й каже: «Діду Трохиме, я свою пропозицію все одно не знімаю. Я пришло машину, але хай баба Мелашка, перед тим, як їхати, більше ніж 100 грам вам не наливає, щоб зайвого не сказали».

Я був у діда улюбленцем, бігав за ним усюди хвостиком. Так вийшло, що мій двоюрідний брат, старший за мене (син батькового брата, що загинув танкістом), ріс із дідом та бабою, але не цікавився історіями дідовими. Братові ці історії були не до душі. Натомість я ходив за дідом постійно та уважно його слухав.

Батько мій пройшов усю Другу світову війну, служив у авіації. Вчився в Ленінградському авіаційному училищі. Тоді всі довоєнні хлопці марили авіацією, хотіли бути пілотами. Але батько в училище льотчиків не потрапив, не пройшов комісію: йому сказали, що в нього серце надто слабке. Він потрапив до авіаційного авіамеханіком, – хтось же повинен і ремонтувати ці літаки. Батько сумлінно провчився, але так і не отримав офіцерського звання, бо за кілька днів до закінчення училища почалася війна: їх завантажили до транспортного літака та відправили на Білорусь. Вони туди прилетіли – аеродром розбомблений. З Білорусі до Москви, від Москви до Сталінграда, Курськ, – він усе пройшов, бачив зсередини всю цю систему....

Одна посада авіамеханіка була закріплена за командиром полку. Бригада ремонтувала всіх, а в командира був свій особистий. От батька мого й обрав собі командир. Батько був як німець, у тому сенсі, що він усе дуже прискіпливо, чітко робив... Розповідав, що коли Жуков прилітав, починалися репресії. Про це пишуть мало, але це насправду були саме репресії. Так вийшло, що в батькового командира були великі втрати. Тож із чергової наради в Жукова він не повернувся. Жуков наказав: «Расстрелять», бідолаху й розстріляли. А батько залишився авіамеханіком і при новому командирові полку. Були колосальні повітряні бої, тож пілоти вчилися, покращували техніку, їх готували. Але війна – річ непередбачувана. Нового командира теж викликають до Жукова. Полетів увечері, бо завжди наради тоді були під вечір. Батько в душі вже й не сподівався, гадав, що втратить і його, як і першого командира. Та, усе ж, чекав: так було прийнято, треба дочекатися свого командира. Коли вже почало світати, – це була десь година п'ята, – батько, за його словами, почув за звуком мотору, що це його командир летить. Сідає літак, батько – до нього, витягує пілота з кабіни, а його командир сам не свій. У них були гарні стосунки, вони товаришували, тож командир сказав батькові: «Какая Жуков сволочь!» А згодом розповів, як зайшов, а там – сидить той ведмідь, одразу кричить на тебе матом, не слухає, не дає висловитися. Командир уже був за крок від розстрілу. Але хтось там знайшовся, заступився за нього, мовляв, той ще надто молодий, нехай ще політає. Жуков йому: «Ну, хорошо, пацан, иди, считай, что тебе повезло». Доки батько не розповів

мені цю історію, я постійно дивувався, чому він так часто говорив «Какая Жуков сволочь», у той час, коли Жукова всі прославляли!

У них в полку було сім чи вісім героїв Радянського Союзу. І весь час всі вони були за крок до розстрілу, їх усіх могли розстріляти в будь-який час. Батько на власні очі бачив цю систему та її зворотну, справжню сторону. Так він став затягнутим антисталіністом і інакше, як деспотом, Сталіна не називав. Я особливо цінував його відвертість. У нас із ним були чудові стосунки, я таких, здається, ні з ким більше не мав. Навіть як був уже студентом, аспірантом – ні з ким поговорити так відверто не міг. Він не любив і цю комуністичну партійну систему, бо вважав, що ніколи люди жити нормально не будуть за такої системи. Люди живуть найкраще там, де панує демократія, – це для нього була аксіома. Наприкінці війни вони вже бачили, як живуть в інших країнах, а тут – деспотія... Дехто наївно вважав, що, коли б Ленін довше прожив, Сталіна не було би при владі, й от тоді було би краще... А тато казав, що й Ленін, і Сталін – це одного поля ягоди.

Шкільні роки

Д. П.: Яку школу або школи ви відвідували? Які дисципліни в шкільні часи Вас цікавили найбільше, а які найменше? Чи стала ваша шкільна освіта надійною базою для навчання в університеті?

А. Л.: Захоплення дисципліною виникає в залежності від того, хто викладає. Наприклад, у нас був прекрасний учитель історії, хоч і трохи фанатичний стосовно німців, а математику викладав мовник. Добрий чоловік, але не дуже потужний математик. Потім я в цій галузі й відстав. Коли перейшов з нашої «восьмирічки» в загальноосвітню школу в селі Студеники, відчував, що ми з моїми односельцями там – учні другого сорту, тож мотивації вчитися зовсім не було. Я мав добрі оцінки, але в навчання не вкладався, як то кажуть, повністю.

Потім, уже в університеті (1966), я знову зіштовхнувся з математикою. Викладав її Федір Сидорович Гудименко, якого ми називали «Дід». Тоді, власне, я відчув: якщо ти тупий в математиці, філософа з тебе не буде. Тож узявся завзято наздоганяти те, що попропускав. І кінець-кінцем склав Діду іспит на відмінно. Перед іспитом нервувався та пообіцяв своєму другові: якщо складу на відмінно, поведу його до ресторану. І таки повів! Ми обоє були вперше в ресторані. Це був, здається, «Жовтневий». Потім я математику вчив і складав без проблем. Було таке, що, коли ми ходили до кабінету прослуховування німецьких текстів в університеті, у Жовтому корпусі, то всі слухали німецькі тексти, а я розв'язував домашнє завдання з математики, і там само два-три «кадри» в мене його переписують (сміється). Отак викладач мене заразив інтересом до його предмету! Я просто був залюблений в це і надзвичайно його шанував. Коли почалися гоніння в 70-ті, Гудименку приписали український націоналізм (а він таки був українолюб). Тож, урешті, попри неабиякий авторитет у математиці, з університету його вигнали.

Хімік теж був чудовий в університеті, Павлов, дуже суворий. Він та його предмет також мене захопили. Пам'ятаю, перед іспитом якась дівчина підходить до Павлова і питає: «А на каком языке вы принимаете экзамен?» А він відповідає: «А вам какой подойдет? Русский, украинский, французский, английский, немецкий и даже если хотите отвечать на латыни – я вас тоже пойму». Він був дуже інтелігентний, і мова в нього була вишукана. Виявилось, що Павлов був професором ще в довоєнні роки, а потім – в університеті під час окупації, бо треба ж було на щось жити. Коли червоні повернулися, то, слава Богу, не розстріляли та в тюрму не посадили. Проте зняли всі звання, академічні ступені. Йому дозволили захистити кандидатську десь аж 57-го року, уже при Хрущові, і сказали: «Кандидата наук тобі буде досить». І це, зауважте,

було ставлення таке до справді вишуканої людини, яка знала багато мов і мала блискучу освіту. Це другий не-філософ, перед яким я знімаю капелюха. Із таким викладачем ти слухаєш не тільки курс хімії, а береш щось більше, тобі передається якась особиста шляхетність цієї людини, вона тебе збагачує.

К. М.: *Наважуся стверджувати, що провідним співрозмовником для вас є німецька філософія. І при цитуванні німецьких філософів ви посилалися на оригінали ще в працях радянського періоду. Як ви вивчили німецьку мову?*

А. Л.: Німецьку я вивчив у школі (потім, звісно, я її вдосконалював у часи студентства й аспіранства, не тільки відвідуючи заняття, а й навчаючись самостійно – через самостійне читання філософських текстів). У СРСР раніше скрізь у школах вивчали німецьку мову, проте пізніше в містах почали викладати переважно англійську, коли змінився потенційний супротивник. А в селах так і залишилася німецька. Якимось у посла Німеччини був приватний прийом, куди запросили здебільшого підприємців, але також мене та ректора Києво-Могилянської академії. Захід був дуже солідним, було важко поспілкуватися з усіма, з ким я хотів. Проте під час «неофіційної частини», тобто спілкування на «курилці», коли ми опинилися в більш дружній обстановці, була можливість краще познайомитися зі всіма запрошеними. І ось, до мене підійшов чоловік, здається, він був секретарем посольства, і спитав: «Ви, мабуть, закінчили сільську школу?» Він знав, що німецьку вивчали саме в сільських школах, тому швидко здогадався. До речі, мій шкільний вчитель німецької був дуже цікавим: схожий на німця й із неймовірним почуттям гумору. Його син служив у розвідці КДБ і був, я так здогадуюсь, одним із резидентів у Німеччині. Але та служба виявилася настільки важкою, що він приїхав з інфарктом і рано помер.

Філософський факультет

К. М.: *Ви є випускником філософського факультету університету Шевченка. Чи стали ви студентом одразу після закінчення школи? Можливо, вам довелося служити в армії або працювати?*

А. Л.: Після закінчення школи, у 1965-му, я вступав на історичний, але неуспішно, і слава Богу. Уже пізніше, коли я «крутився» в університетському середовищі, відчув, що історичну науку в СРСР угробила історія КПРС: доктринальна, неконцептуальна, в якій не було місця дослідженню чогось нового. Усі мали триматись «офіційної лінії». Тож після школи довелося рік попрацювати трактористом. І цей рік однозначно пішов мені на користь: я змужнів, бо то була важка чоловіча робота. Я виріс, роздався в плечах, і коли наступного року вступив до університету, багато хто вважав, що я після армії прийшов, хоча я й не служив. Кумедно, що навіть на військовій кафедрі так думали!

К. М. *Отож ви вступили на філософський. Який був імідж філософії, як її тоді сприймали? Вона, напевно, асоціювалася передовсім із марксизмом. А ви, як свідчить попередня розповідь, зростали в середовищі, негативному щодо цієї системи.*

А. Л.: Стосовно філософії, то, безперечно, із марксизмом вона асоціювалася. Однак, на відміну від історичного, на філософському були Ігор Бичко, Володимир Шинкарук: вони відродили філософський факультет. Коли я подав документи, мав коротку співбесіду з Шинкаруком, що тоді був деканом. Я зайшов, і він мене запитав: «Ти чого на філософський вступаєш? Ти хоч щось читав?» Я йому щось верзу про те, що я читав, а він мені розсміявся в обличчя (сміється). Але запам'ятав. І коли я отримував після першого іспиту «п'ятірку», привітав мене.

Коли я вступив на філософський, німецьку класичну філософію там викладав саме Шинкарук, і це був курс, який вразив мене, мабуть, найбільше. Молодий, гарний, талановитий, Шинкарук, як то кажуть, аж «іскрився», і тому всіх захопив німецькою класикою, Гегелем (я відвідував його лекції «поза планом», бо був іще першокурсником). Тоді узагалі панувала ейфорія щодо німецької класики, студенти не зважали на марксизм, дивилися на нього зверхньо. То щоби трохи підняти престиж Маркса серед студентів, Шинкарук сам почав читати в рамках курсу історії філософії марксизм, зокрема й праці молодого Маркса. Після університету (1971) так вийшло, що він узяв мене до себе у відділ діалектичного матеріалізму в Інституті філософії, за що я йому надзвичайно вдячний.

Коли ж я був на третьому курсі та вивчав німецьку класику за програмою, нам цей предмет викладав Михайло Булатов. Він був улюбленим учнем Шинкарука: молодий талановитий викладач, улюбленець усього філософського факультету. Пам'ятаю, що він почав викладати в 1968 році, я бігав на його семінари, гуртки, адже тоді була дуже інтенсивна гурткова робота. Студентських гуртків було чимало, але всі хотіли потрапити до Булатова та до його друга, Анатолія Канарського, який був естетиком-гегельянцем і теж блискучим викладачем.

К. М. Які провідні риси Булатова як викладача ви б відзначили?

А. Л.: Передовсім Булатов займався Гегелем, причому займався так, як мало хто ще: він детально «розжовував» кожне поняття, розрізняв, дуже глибоко над ними рефлексував, вибудовував зв'язки між ними. Зрештою, філософія як така має справу насамперед із зануренням у природу понять. Наведу приклад: у молодого Гегеля (доби дружби з Шелінгом), саме зараз ці тексти перечитую, зустрічаємо ідею побудови (на противагу Канту та, особливо, Фіхте) філософії без суб'єктивізму, без особистісних амбіцій. І якщо, на думку Фоєрбаха, Шелінг іде згодом до філософії тотожності, філософії *indifferenz*, то Гегель якраз буде свою філософію як філософію *differenz*, філософію відмінності. Уже для молодого Гегеля важливим є те, що ми дивимосся на будь-яке явище очима поняття, експлікуємо будь-яке явище як поняття. Так виявлялась його теза щодо тотожності мислення та дійсності. Усяка ж тотожність вимагає наступного кроку – диференціації. Це і є *differenz*.

І це є розрізнення на стику з реальністю, де сама реальність показує межу, адже сходяться тут не поняття з поняттям, а поняття з реальністю. Саме це важливо для Гегеля: занурюючись у поняття, мусимо побачити, що в ньому йдеться про саму реальність. Коли читаєте ті фрагменти «Феноменології духу», де йдеться про перевернутий світ, тобто надмірне захоплення розсудку встановленням законів, Гегель каже, що треба вміти самому собі ставити межу, бо інакше ми приречені впасти в регрес законів. Поставити ж цю межу можна лише вгледівши в понятті саму реальність. Невідповідність у самій реальності, своєю чергою, примушує її до зміни, бо тепер, суперечачи собі в понятті, вона суперечить сама собі. Шкода, що більшість радянських дослідників Гегеля торочили про «єдність і боротьбу протилежностей» замість намагатися справді тонко розуміти цього мислителя, як намагався робити Булатов.

Мені пощастило, коли я прийшов у відділ діамату до Володимира Іларіоновича, останній запросив туди також і Булатова. Поза Інститутом, насамперед в університеті, було багато заздрісних і недоброзичливих до Шинкарука осіб, які також зверхньо ставилися до Булатова й Канарського. Зокрема, через це, коли Шинкарук став директором Інституту філософії, він одразу забрав туди Булатова. Канарському Володимир Іларіонович також пропонував перейти, проте той довго вгався. І так, урешті, і не встиг наважитись, раптово померши від інфаркту.

І. Д. Чи доводилося вам брати участь у міжнародних студентських обмінах?

А. Л.: Так. Мені пощастило 1969 року відвідати Ляйпциг, тодішня НДР, у складі студентської делегації. Перед тим східнонімецькі студенти приїздили до нас. Але це був єдиний мій виїзд за кордон, аж до часів незалежності. Той унікальний студентський досвід не вдалося повторити ні коли я був кандидатом наук, ні під час роботи над докторською.

Інститут філософії

І. Д.: Розкажіть нам про Інститут філософії, яким ви його пам'ятаєте. Хто визначав напрями досліджень, яка панувала атмосфера, чим захоплювались та про що дискутували вчені?

А. Л.: Маю зазначити, що штатним співробітником Інституту я був порівняно недовго, з 1971 по 1977 р., потім перейшов викладати на кафедрі філософії АН УРСР; а 1981-го – у Вищу партійну школу при ЦК КПУ. 1991-го я став професором на філософському факультеті, а з 1995 по 2012 рр. очолював там кафедру теоретичної і практичної філософії. Але активні зв'язки з Інститутом філософії я підтримував принаймні до 1991 року, брав участь у розробці їхніх планових дослідницьких тем.

Якщо йдеться про Інститут філософії 60–80-х, то, звісно, нам слід говорити про двох його очільників, які сформували це середовище й атмосферу в ньому: про Павла Копніна й Володимира Шинкарука.

Копніна запросили до Києва в 1958 році на прохання тодішнього завідувача лекторської групи при ЦК КПУ. Тоді Копнін був завідувачем кафедри філософії Академії наук СРСР, а раніше (1947–1955) працював на кафедрі філософії Томського університету. Його талант помітили під час засідань редколегії «Вопросов философии». До Києва запросили, щоб розвивати саме київську філософію. Копнін не був призначений одразу директором Інституту філософії, а став завідувачем кафедри філософії Київського політехнічного інституту, де, власне, уперше прочитав курс «Вступ до марксистсько-ленінської гносеології». Тоді Копнін спричинив фурор, аби потрапити до аудиторії, необхідно було прийти раніше (як мені розповідали), щоб зайняти місце. Здається, з радянських філософів лише Мераб Мамардашвілі користувався такою ж популярністю. Уже за рік Копнін став завідувати в університеті Шевченка кафедрою, яка сьогодні має назву кафедри теоретичної та практичної філософії¹, читав там лекції, спецкурси, зокрема й у Інституті підвищення кваліфікації, у тому ж Жовтому корпусі, де розташовувався й філософський факультет, згодом (1962) очолив Інститут філософії.

Копнін чудово знав німецьку класику, був, як і його вчителі з МДУ та МІФЛІ (ті, звісно, що уникли репресій), кантіанцем. Це, до речі, вирізняло їх із Шинкаруком, який був передовсім гегельянцем, хоча також добре знав і Канта. До слова, для Булатова також часто поставало питання про те, хто є більш актуальним, Кант чи Гегель, і найчастіше він обирав Канта. Зрештою, незалежно від того, Кант чи Гегель були в різний час привабливішими для різних дослідників, в Інституті панував культ німецької класики. Дискусії, які підживлювали захоплення німецькою класикою (а воно перетворилося на загальне), відбувалися буквально на моїх очах. У 60-х провідною вважалася тема «єдності діалектики, логіки та теорії пізнання», щодо якої дуже активно дискутували. Але на початку 70-х вона вже відходила. Як на мене, це порожня проблема, але сама дискусія була потрібна, адже вона легітимізувала «нормальну філософію».

¹ Тоді – кафедра діалектичного та історичного матеріалізму, створена внаслідок злиття двох раніше окремих кафедр.

Останню було легше вписати в межі цієї трійстої діалектики, ніж у прокрустове ложе примітивної «ленінської теорії відображення».

Копнін досліджував явище марксистської гносеології. Узагалі, саме він відродив актуальність старого терміна «гносеологія», ігноруючи, насправді, сучасний йому радянський марксизм, зосереджений на «теорії відображення». Його гносеологія була певним симбіозом раннього марксизму, Гегеля, Канта, точніше навіть кантіанства, а також критичного раціоналізму Попера.

Копніна багато критикували. Наприклад, його критикували за звертання до Попера, адже той був дуже суворим антимарксистом. Проте Копнін легко відповідав на такі закиди. Коли його критикували за нібито спотворення марксизму, він відповідав майстерно, демонструючи прекрасне знання Маркса, значно глибше за знання, доступне його критикам. Він не лише мав здатність дуже тонко відчувати реальність, а й узагалі був чудовим лектором, полемістом. Критикою на лекціях і круглих столах, на жаль, це не обмежувалось. У ті часи поширеним було таке ганебне явище, як «анонімки», на які досить часто реагували відповідні інстанції. Так, на Копніна «анонімки» приходили не рідко, однак йому, зокрема завдяки добрим стосункам із високими посадовими особами в ЦК КПУ, вдавалося уникати можливих наслідків.

Д. П.: Копнін був постаттю «внутрішньосоюзною», так би мовити, чи мав і міжнародний авторитет?

А. Л.: Він часто їздив на різні міжнародні семінари, збори, і не лише сам, а й брав із собою колег, якщо тільки випадала така нагода. А після повернення розповідав про події у своїй особливій манері, артистично. Було враження, ніби потрапляєш на виставу. Копніна знали й поважали, у тому числі за кордоном. Наприклад, на одному з Гегелівських міжнародних симпозіумів (це десь 1969–1970 роки) на одній секції виступали Гадамер і Копнін, що свідчить про величину останнього. Він входив і до складу правління міжнародних філософських об'єднань, представляючи там СРСР. Значно пізніше, вже за незалежності, коли я очолював Кантівське товариство, у нас були семінари, які я називав Kant Seminare unter den Kiewer Kastanien². На ці семінари до нас приїздив Вольфганг Рьод, і коли я згадував про Копніна, він постійно просив розповісти про нього більше.

К. М.: Отже, і за характером, і за знаннями, і за авторитетом, Копнін був безумовним лідером?

А. Л.: Загалом, можна сказати, що Копнін створив наш Інститут філософії, його вілну атмосферу, в якій відбувалися дискусії, робилися дослідження, розвивалася думка. Але найголовніше – він пропагував «нормальну філософію». Звісно, праці, які він написав, були важливими й навіть популярними (один з примірників праці «Вступ до марксистсько-ленінської гносеології» навіть викрали з бібліотеки). Проте важливо наголосити на створеній ним атмосфері, яка породила якнайкращі з можливих у ті часи умов для розвитку філософії.

Крім атмосфери, Копнін ще й підібрав чудові кадри. Тож Шинкарук уже прийшов на підготовлений ґрунт і продовжив курс, заданий Копніним. Загалом я вважаю, що Шинкарук досить добре розумів Копніна, проте між ними існувало, якщо так можна сказати, *fein Unterschiede*³. Тому Шинкарук не просто продовжив лінію свого попередника, а й уніс щось своє. Наведений шойно вислів, до речі, належить шанованому

² Кантівські семінари під київськими каштанами (нім.).

³ Тонке розрізнення (нім.).

мною П'єру Бурд'є, філософу й соціологу, який зміг вдало синтезувати феноменологію й неоструктуралізм і використати це в соціології. Я зберігаю німецьке видання його лекцій, читаних в Америці, де й зустрічається цей зворот.

Д. П.: *Складається стійке враження, що в Києві Копніну велося значно легше, ніж у Москві. Його очевидно «підвищили», зробивши директором московського Інституту філософії, але там він не мав такої владної підтримки, як у Києві? Чи не сумував він за Києвом?*

А. Л.: Коли Копнін навесні 1968-го став директором Інституту філософії АН СРСР у Москві, він часто навідувався до Києва, адже це місто дуже любив і часто казав, що саме Київ зробив його тим, ким він є. Так, зокрема, коли приїздив, він читав лекції в Інституті підвищення кваліфікації, які я часто відвідував. До цього інституту здебільшого приїздили зі всього Союзу доценти, яких, підкреслюючи їхню неграмотність, називали «железные доценты». Копнін завжди дивився на них з певним азартом, очікуючи на чергові закиди.

Ставши директором московського Інституту філософії, він намагався й там створити таку ж атмосферу живої дискусії, однак у Москві умови для нього виявилися значно суворішими. Копнін перебував під постійним тиском, унаслідок якого тяжко захворів і невдовзі, на жаль, помер. Пам'ятаю, що саме в той день, коли отримував свій університетський диплом, я почув цю сумну звістку. Після цього в московському Інституті філософії впродовж двох років не могли знайти нового директора, хоча там було значно більше кадрів.

К. М.: *Відзначена вами особлива атмосфера, створена Копніним, мабуть, залежала ще й від часу, що був децю ліберальнішим, ніж у 70-ті роки?*

А. Л.: На початку 70-х років минулого століття, одразу після смерті Копніна, почали ретельніше перевірятись тексти, які писалися в московському Інституті філософії, аби не допустити «вільнодумства». Пізніше ця доля спіткала й Київ. Звісно, це було несподіванкою для всіх наукових співробітників Інституту і для самого Шинкарука, який з літа 1968 року очолив Інститут.

Саме в 1972 році, після зміни керівництва ЦК КПУ, коли до влади прийшов Щербинський, посилювався тиск з боку партії. Василь Лісовий, філософ і дисидент, який на той час займався філософією мови, не витримав таких обмежень і разом зі своїм другом Євгеном Пронюком пішов на відкритий конфлікт із політикою партії. Невдовзі його та Пронюка заарештували, а крім цього почали шукати їхніх «поплічників» в Інституті. Щотижня до нас приходили представники міськкому та райкому партії, погрожували «зачистками». Погрожували також і особисто Шинкаруку тим, що звільнять його з посади та відправлять працювати до іншого міста.

К. М.: *Чим, на вашу думку, відрізнялась атмосфера в університеті Шевченка від атмосфери, яка панувала на той час в Інституті?*

А. Л.: Боюся сказати грубо, проте на той час, порівняно з Інститутом, в університеті я відчував себе ніби серед пігмеїв: там не було пошуку, панував, за деякими винятками, суцільний конформізм. Саме тому, за можливості, Шинкарук запрошував багатьох талановитих викладачів до Інституту, а ті, хто лишався, були перевантажені зайвою роботою й не могли нормально працювати. Наприклад, той самий Канарський читав лише лекції з естетики, а семінарів у нього не було зовсім. Звісно, в університеті залишались талановиті дослідники, наприклад, Анатолій Савченко, який чудово знав німецьку й читав Канта в оригіналі, що було рідкістю на той час; Анатолій Трубенко, який захистив якісну дисертацію, проте не реалізував повністю свої здібності. Однак загалом університет тоді значно відставав від Інституту.

Звісно, в Інституті філософії теж потрібно було писати на «ідеологічно вивірені» теми. Очевидно, що таким чином реалізувати себе важко. Але слід розуміти, що обмеження ідеологічного характеру були цілком реальними, їх надто відверте порушення означало серйозні неприємності, а то й репресії. Тому здебільшого люди побоювалися займатись чимось аж надто ризиковим, бо за це довелось би відповідати. Усі дослідницькі праці захищалися публічно, до того ж і всі рецензенти виступали публічно. Але в певному сенсі мені подобалася відкритість, що панувала в Інституті: наприклад, на засідання Вченої ради могли потрапити навіть просто зацікавлені в тій чи іншій темі. Та навіть із інших міст приїздили дослідники, які, швидко владнавши свої справи в рамках відрядження, поспішали бути присутніми на засіданні Вченої ради. Звісно, така свобода була найбільш поширена за часів Копніна, проте згодом лише притлумилась, а не зникла зовсім.

Вплив класики

І. Д.: *Пане Анатолію, які саме праці, ідеї та мислителі справили найбільший вплив на ваше становлення як фахівця?*

А. Л.: Якщо казати про сучасніших авторів, то це, зрештою, всі, кого я читав, адже все, з чим ти працюєш, так чи інакше впливає на тебе. Зокрема, це Гадамер і Габермас, про яких ми говорили; це, безперечно, Гайдегер; це Арндт і Гусерль, і цей перелік, урешті, можна продовжити всіма, про кого я писав. Як не дивно, але в контексті цьогорічних подій, зокрема 250-річчя від дня народження Гегеля, хотілося б радше поговорити про класику.

Якщо казати про класику, то це, безперечно, німці: Кант, Гегель, Маркс. Маркса, до речі, будучи студентом, я перечитав дуже багато, читав по томах, один за одним, і про це не шкодую. От пам'ятаю, наприклад, працю «Критика Гегелевої філософії права», досить обсяжна, зо півтори сотні сторінок. У нас знають здебільшого лише «До критики Гегелевої філософії права», але це інша, значно коротша праця. «Критика Гегелевої філософії права» й досі є обов'язковим елементом викладання філософії права в німецьких університетах: вона містить просто блискучі повороти думки.

Гегелеві «Основи філософії права» так само вплинули. Це взагалі вершина практичної філософії великого філософа, створена під впливом Аристотеля. Узагалі, Гегель, на моє переконання, був натхненним аристотеліком. На цей практичний аспект Гегелевої філософії в нас майже не звертали уваги через оту панівну тріаду «діалектика, логіка, теорія пізнання». Так от, практична філософія, якщо сказати коротко, це разом узяті етика, політика, економіка. Хіба що в Новий час ця схема трохи змінюється, бо економіка зі сфери приватної стає сферою публічною. Ту саму тріаду бачимо також у Арндт і, до певної міри, у Гайдегера, особливо якщо звернути увагу на їхнє листування. І от, у листуванні, Арндт, наприклад, питає Гайдегера, чому етос він пов'яже з відносинами. Гайдегер пояснює цю зв'язку через семантику. Власне, тема етосу – це те, чим я займаюся протягом останніх десяти років, тому цей момент мене захопив, і я вирішив «копати» глибше. Зрештою, я зрозумів, що все впирається в тему *Sittlichkeit*, отже й у Гегеля. Першим же, хто прочитав Гегеля через його практичну філософію, став Йоахім Риттер із його класичною працею «Метафізика і політика» (*Metaphysik und Politik: Studien zu Aristoteles und Hegel*), яку німці 2010 року на моє прохання подарували факультету. Унаслідок цього повороту, що відбувся в середині 60х років, Гегеля стали читати через його практичну філософію, що пройшла до нього через Вольфа як своєрідного медіума, хоч Гегель його ніде не згадує. Сам Гегель бився

над тим, як зробити практичну філософію не просто компендіумом окремих дисциплін, – етики, політики та економіки, – а об'єднати ці дисципліни довкола однієї магістральної лінії. Цією лінією, власне, і став етос, який в Гегелівій термінології отримав назву *Sittlichkeit*. Зараз я працюю над статтею, в якій хочу дати свою інтерпретацію цього сюжету Гегелевої філософії. Колись я навіть думав зробити монографію про етос після того, як в 2013-му прочитав курс лекцій в Могілянці. Але потім, вже коли прочитав цей курс, вирішив зайнятись ревізією теми рефлексії в «Науці логіки». Думки про ту монографію ще є, тож, як говориться, ніколи не кажи ніколи. Ще раз мушу сказати: шкода, що Гегеля в нас надто глибоко ніхто не читав.

Ще в Гегеля є цікава тема природної моральності або природного етосу. Зокрема, у «Феноменології духу» зазначено, що існують два типи моральності: жіноча, більш внутрішня, і чоловіча, більш інституціоналізована. Жіноча спрямовується до сім'ї, а чоловіча – до інститутів, насамперед ринку та держави. Цю бінарність моральності можна бачити вже в Софокла: якщо Антігона є природно-моральнісним началом, що прагне незалежно від обставин поховати брата, бо це – священний припис, то, на думку Креонта, що виражає начало чоловіче, брат Антігони негідний того. Він підняв свій меч проти батьківщини й тому не має права на поховання. І от що цікаво: ми звикли, що в Гегеля щось при зіставленні неодмінно виявляється вищим і знімає нижче, однак тут – ні, і саме це надзвичайно цікаво. Обидва типи моральності залишаються, просто чоловічий частіше видно, натомість, жіночий приховується, виходячи на яв лише іноді. На цю концептуальну особливість Гегеля свого часу звернув увагу Лукач, побачивши цю трагічність моралі: чоловіче не долає жіночу мораль силою, йому не вдається цього зробити. Та й, зрештою, якщо подивитися на нашу сьогоденішню ситуацію, ми побачимо, що ці два типи моралі й нині співіснують. Ба більше, їм, як моменти, відповідають різні феномени людського життя: наприклад, до природної моральності належать праця та мовлення (*die Rede*). У нас, наприклад, моральність жіноча зараз нагадує про свою вагу.

Бінарність моральності виявляється ще в одній модальності, модальності спільноти та суспільства. Я ж, як «германофіл», читаю німецькі газети зранку, а іноді й увечері. І я бачу, що, наприклад, коли німці протестують проти міграції, боючись, що німецьке суспільство стане суспільством мігрантів, протест відбувається з позиції *Gemeinschaft*, спільноти, виразника природної жіночої моральності. І ця боротьба, це зіткнення двох моральностей є, зрештою, *das Shicksal*, долею, незалежно від того, якими партіями репрезентуватиметься той чи інший тип моральності. Це є те, що Гегель назвав трагедією моральності, тим, що вище нас. І саме це Гегелівське *Sittlichkeit*, особливо в цьому розрізі, – це просто феноменально. Крізь цю оптику ми можемо повновому розглянути посталу наприкінці XIX століття опозицію спільноти й суспільства, де спільнота репрезентується *das Volk*, народом, який можна втратити на цій же землі. Це, мені здається, варто розуміти крізь призму своєрідної доповнюваності, і Гегель, складається враження, розумів це саме так: не все в нього йшло через *Aufhebung*, «зняття», як його перекладали російською. Саме оці моменти я зараз хочу виписати, насамперед для самого себе. Якщо вийде моя монографія з великою кількістю моїх статей, об'єднаних довкола в тому числі теми емпатії, а Бойченко та Кебуладзе дуже активно мене підтримують в її підготовці, там можна буде детальніше ознайомитись із цими міркуваннями. І от перші дві статті монографії якраз починаються з теми симпатії та емпатії. Вони [теми], до речі, обговорюються сучасними фахівцями з еволюційної біології в контексті того, що далеко не завжди ми можемо спостерігати стерео-

типну міжвидову боротьбу, натомість часто стаємо свідками навіть міжвидової емпатії. Урешті, ці теми можуть прислужитись і в контексті віднайдення нових визначень людського, бо в цьому зараз є потреба: раніше, наприклад, писали, що людина – це істота розумна, а нещодавно мене вразила одна німецькомовна публікація, назва якої містила формулювання «розумні істоти й людина також».

І. Д.: *Як ви думаєте, чи може Гегелів сюжет бінарної моральності служити (в контексті відповідної гегелезнавчої дискусії) аргументом на підтвердження інтерпретації *Aufhebung* як неповного?*

А. Л.: *Aufhebung* в нас часто перекладають як «зняття», «знямати», але справа не стоїть так, боцїмто предмет цього-таки *Aufhebung* було знято та забуто. Він, натомість, входить у наступну форму. Відповідно, жіноче не знімається, а зберігається в чоловічій моральності. Гегель правильно поставив питання. Пам'ятаю, у нього є невелика робота «*System der Sittlichkeit*», названа так Розенкранцем: там Гегель, зокрема, пише що працю, момент природної моральності, ми робимо нашим природним началом. Тут Гегель вводить додаткове поняття на прояснення ролі *Sittlichkeit*: він пише, що це є наша друга природа як те не-природне для нас як біологічного виду, що стає цілком природним для нас як для людей. Це є перший етап, природна моральність, що вже згодом переходить і поширюється на сферу сімейного життя та продовжує в нас існувати вже на етапі організації суспільства, не зникаючи, а притлумлюючись і, до певної міри, підкоряючись, зберігаючи при цьому, як я казав, можливість виявитись у повну силу.

Міжнародні контакти

К. М.: *Ви казали, що Копнін та інші співробітники Інституту брали участь у закордонних наукових заходах. Наскільки загалом у ті часи були поширені міжнародні наукові контакти? Чи приїздили іноземці до Києва? Наскільки толерувались неформальні контакти на кшталт листування?*

А. Л.: Якщо говорити про міжнародні контакти та приїзд іноземців до Києва, то примітно, що за часів активної роботи Копніна, наші зарубіжні колеги почали дедалі частіше відвідувати Київ. У Москві все було під суворим наглядом, а от у Києві допускались дискусії, та ще й які! Назву одну з таких, що відбулася 1965 року (мені розповідали про неї Ігор Бичко і Олександр Яценко). Участь у ній взяли радянські та югославські філософи, з журналу «*Praxis*», зокрема Гайо Пётрович і Предраг Враницький. Ці філософи мали зарубіжну освіту, читали тексти в оригіналі й не зважали на вказівки своєї партії. І хоча режим Йосипа Броза (або Тіто) був доволі суворим, усе ж вони були більш незалежними, ніж ми в СРСР. Тому Копнін постійно шукав можливості запросити зарубіжних колег хоч на декілька днів, ніби демонструючи, що йому недостатньо «напіввідчиненої квартирки в Європу», йому потрібне ціле «вікно». Звісно, у цьому сенсі Копнін був для мене кумиром, його відкритість, публічність викликала повагу.

Д. П.: *Шинкарук у цьому плані не відрізнявся від Копніна?*

А. Л.: Володимир Іларіонович, порівняно з Копніним, не виявився настільки ж комунікабельним. Я би сказав, що він був інтровертом і, безперечно, дуже талановитим філософом. Шинкарук говорив, що наша філософія – це частина світової філософії, і це слід мати на увазі. Він говорив, що не треба зациклюватися лише на вітчизняному контексті, і, звісно, вітав наш вихід за його межі. Доказом цього може служити те, що Шинкарук ще за свого деканства в КДУ взяв собі в аспіранти Євгена Причепія, мого товариша. Причепій висловив бажання писати дисертацію про Гусерля, і це була перша в Україні та лише третя в усьому Союзі праця на цю тему. Першу написала Неллі Мотрошилова, другу Зураб Какабадзе (на мою думку, це була насправді прекрасна

робота, краща, ніж у Мотрошилової). Коли Євген опублікував свою роботу, вона мала доволі загальний характер, можливо, навіть з елементом оглядовості, та позаяк він добре володів англійською й німецькою, то «пропахав» усі можливі джерела, як той добросовісний піхотинець, пропустив цю роботу крізь себе, попутно пробиваючись крізь перешкоди. Шинкарук, узявши його своїм аспірантом, не обмежував Євгена ні в чому, навіть концептуально. Я знав випадки, коли Шинкарук концептуально обмежував своїх підопічних. Я це спостерігав особисто, бо працював із ним в одному відділі та бачив дискусії між ним і його аспірантами. Як на мене, і це був не лише мій погляд, аспіранти часто наводили доречні аргументи щодо свого бачення та концепції, проте Шинкарук відмовлявся приймати альтернативний підхід: «роби лише так як, я тобі сказав, і ніяк інакше». Один із його аспірантів, Іван Мусієнко, не витримав цього тиску й пішов з Інституту. Проте, як істинний християнин, не намагався помститись і не тримав образи. А пізніше, будучи на впливовій посаді в ЦК КПУ, навіть інколи допомагав Шинкаруку, коли той звертався до нього.

Але до Причепія Шинкарук ставився зовсім інакше, лише «ніс над ним парасольку», оберігаючи від зайвих труднощів, і не заважав. До речі, Копнін також знав Причепія та поважав його за те, що той вибрав таку важку, малодосліджену тему, *будучи в Києві*. Євген розповідав мені, що одного разу він ішов вулицями Києва й раптом почув, як хтось з іншого кінця вулиці кличе його на ім'я та просить зупинитись. Це якраз і був Копнін, який помітив мого друга та хотів привітати із захистом такої складної дисертації.

Отже, з іноземцями ми, тодішні українські філософи, контактували не часто, однак і не надто рідко. І ми їздили до них на заходи, і вони приїздили до нас. Ясна справа, що мені йдеться переважно про країни соціалістичного блоку, проте траплялись і контакти поза цим блоком. Щодо неформального, приватного спілкування, то певний зв'язок, комунікація інколи встановлювались, проте це були справді ексклюзивні випадки, а назагал це зовсім не віталось. Інша справа – контакти в межах самого Союзу, це-от дійсно віталось.

І. Д.: Якщо ми вестимемо мову про контакти київських філософів як із колегами з інших союзних республік, так і з інших країн, що пропонував Київ, у чому полягала його тематична своєрідність?

А. Л.: Дійсно, після Копніна Київ став одним із центрів радянської філософії, який мав свої змістові особливості. Коли директором Інституту був Копнін, центральною темою була гносеологія, про яку ми вже говорили.

Коли прийшов Шинкарук, він дав поштовх розвитку декількох нових тем. Першою стала тема науково-технічної революції, проте не в соціологічному, а радше в антропологічному контексті. Цікаво, що через ідеологічні обставини саме слово «антропологія» не можна було вживати інакше, ніж у контексті «критики буржуазної філософії», але по суті, це була тема на межі онтології та антропології.

Пізніше центральною стала тема діяльності, яка, зокрема, формулювалась ще як «человек и мир человека». Але тут кияни не були оригінальними, бо досліджувати цю тему першими почали москвичі, зокрема психолог Сергій Рубінштейн (ще в Одесі, 1922), який, до речі, перед першою світовою війною навчався спершу у Фрайбурзі, потім у Марбурзі, був учнем Когена й Наторпа (для неокантіанців тема діяльності була очевидно важливою, адже саме діяльність породжує конструкти, якими насичена культура). Після Рубінштейна темою діяльності в Москві займався Генріх Батищев, який описував і обґрунтовував, зокрема в праці «Діяльнісна сутність людини як філософський принцип» (1969), діяльнісний підхід у філософії. Цікаво, що ця праця з'яви-

лась одразу за працею Сартра «Критика діалектичного розуму», де розвивались подібні сюжети, проте на той час у СРСР ніхто не читав Сартра. Після цієї блискучої книги Батищева тема діяльності прийшла й до Києва, розлетілась усім Радянським Союзом. Уся молодь захопилася цією темою. Зрештою, тема діяльності, хоч і не була започаткована в Києві, проте стала однією з провідних для київської школи.

Наступною темою, якою почав займатись Володимир Іларіонович, був світогляд, і це, знаєте, звучало надзвичайно по-гегелівськи. Для Гегеля, історія духа – це історія гештальтів діяльності, де гештальти є цілісними та задають певне поле розуміння. Мені не все було зрозуміло в Гегеля про гештальти, деякі речі навіть вганяли мене в ступор і викликали багато питань, проте знайти і прочитати тексти на цю тему тоді було неможливо. Саме за цю Гегелеву ідею Володимир Іларіонович схопився та почав її досліджувати, проте, знову ж таки, не вживав слова «гештальт», боцїмто не знав його. При цьому Шинкарук, цілком у річищі радянської філософії, зачарованої у 80-ті темою культури, розглядав світогляд насамперед у зв'язці з культурою. Натомість Лекторський, який був дуже педантичний, уважний до використання джерел, коли ознайомився з роботою Шинкарука щодо світогляду, здивувався відсутності жодної згадки про Дільтага. Причиною подиву стало те, що Дільтага написав коротку, але вельми вагому у світовій філософії працю саме з теми світогляду – «Типи світогляду та їх формування в метафізичних системах»⁴.

Загалом, світогляд – це цікава тема, проте я не вважаю її настільки вже фундаментальною. Пізніше я познайомився з есеєм Гайдегера «Про подію» (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*), де він критикує поняття світогляду. Останнє, на його думку, суперечить суті філософії: світогляд збирає, узагальнює, а потім лише репродукує таке узагальнення, тобто культивує «закритість» філософії, заперечуючи образ «відкритого» філософування. Подібної позиції дотримувався, до речі, й Гусерль.

Саме ці теми й були у фокусі київської філософії: гносеологія, науково-технічні революції в антропологічному контексті, діяльність та світогляд. І працювали над цими темами, варто сказати, потужно. Отож у філософії, що набувала регіональних рис, Київ став повноцінним центром. В Україні була, в основному, ця-от Київська школа – філософська антропологія, яка видавалася за «деятельностный подход».

І. Д.: Які, у такому випадку, були своєрідності філософії в інших країнах соціалістичного блоку? Як вони виражались в академічній культурі їх представників, в тематиках досліджень?

А. Л.: Відверто кажучи, порівняно з рештою соцблоку, у 60-70 роках у СРСР було не так все й погано. Наприкінці 80-х я був у Москві опонентом на дисертації одного німця зі Східної Німеччини. У нього була тема соціального часу, а з неї я тоді вже вважався спеціалістом. Хороший хлопець, але дисертація була примітивна, тож я його «макнув» декілька разів. І, знаєте, він плакав після захисту, говорив мені: «Те, що можна у вас, у нас не можна. У нас ваша робота сприймається як ревізіонізм». Вони жили, як за примітивної сталінської «філософії прямої наводки».

Філософія на просторах соціалізму залежала від певних культурних регіонів. Поляки, наприклад, швидко позбулися цієї примітивної сталінської філософії, перейшовши до такого собі м'якого марксизму, вибудованого на західних джерелах. Причому

⁴Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen. Переклад заголовку цієї праці російською, на мій погляд, демонструє неуважність до нюансів філософських термінів. Так, у випадку цієї праці, поняття *Ausbildung*, що позначає насамперед формування, було перекладено як «обнаружение», викрививши, відповідно, уже в самій назві, зміст Дільтаєвих побудов. – І. Д.

поляки й не приховували своєї симпатії до філософської антропології, відповідно, залучали й гуманітаристику. Це був сильний бік польської філософії, з виходами в психологію, педагогіку.

В Угорщині в марксисті зберігся пієтет перед Георгом Лукачем, неомарксистською філософією. Лукач короткий час був міністром культури в соціалістичному уряді Будапешту (1918), потім перебрався до СРСР і став багато писати, до речі оригінально й цікаво. Варто згадати, що його три статті про суспільну свідомість у «Вестнике соцакадемии» за першої публікації мали внизу примітку, що редакція не несе відповідальності за їхній зміст. Лукач був оригінальний і тонкий гегельянець. У нього є праця, що називається «Молодий Гегель», написана в 1938 році в Москві. Цей твір лише 1987 року видали в російському перекладі, але ми в Києві в 70-ті читали його німецькою (оригінал був у бібліотеці Інституту філософії).

У Румунії були цікаві публікації, але вони там переважно зосереджувалися на діалектиці. У Болгарії був академік Тодоров, і це був культ теорії відображення. Власне, Болгарія, як і НДР, була одним із найбільш задогматизованих регіонів.

І. Д.: *А як щодо таких своєрідностей в межах самого СРСР? Яка регіональна специфіка існувала тут?*

А. Л.: У республіках Балтії було явне неприховане захоплення аксіологією, антропологією, феноменологією. Ви знаєте, мені пощастило: я в чорнобильській рік закінчив свою монографію, майже не мав відпустки, був дуже стомлений. Оскільки працював тоді у Вищій партійній школі при ЦК КПУ в Києві, звернувся до ректора з проханням дозволити мені відлучитися на тиждень-півтора, бо мене, так-от вийшло, запросили до Латвії. Був один випускник аспірантури, латиш, мій, якщо так можна сказати, симпатик, який мене й запросив туди та пообіцяв влаштувати декілька лекцій. Першу – за мою тему, свідомістю. Пам'ятаю, що аудиторія була задоволена, я читав майже три години без перерви. Мене дуже вразили їхні знання феноменології, онтології, вибудовані на джерелах, вони загалом мали прекрасну джерельну базу. Я був вражений: у них усе це було, вони це читали й знали, але не «світилися» зайвий раз у публікаціях. Так само було й у грузинів – це теж люди, які прекрасно володіли джерелами й мовами, але публікації робили для себе, обережно, щоб не дратувати «великого ведмедя».

Д. П.: *Вони писали на провокативні теми?*

А. Л.: Ні, в грузинів були витончені теми. Ці праці можна було в Німеччині публікувати. Вони, власне, інколи знаходили шляхи й публікувалися там. Узагалі, і грузини, і прибалти тримали курс на Захід і мали деякі контакти з ним. У мене була мережа якихось знайомств у радянських республіках. Із розпадом Союзу поступово розпалися, на жаль, і ці зв'язки. Дехто з росіян сприймав і сприймає незалежність України як такий собі експеримент тимчасового характеру, як гру. Мені це дуже не подобалося тоді й не подобається тепер. Я відчув, що нас розводить не філософія, а політика. Зрештою, ці зв'язки занепали. Тоді я остаточно зрозумів, що все, Союзу нема, *ми тут*.

А тоді, як я вже казав, у мене встановилися контакти з рижанами. У Ризі жив Розенвельт, феноменолог. Його називали молодим Марксом, через дуже схожу зовнішність. Із лєнінградцями я теж дружив, бо там був Борис Марков, який пізніше, з 1993 року, завідував кафедрою філософської антропології. У мене навіть підручник Маркова з цього предмету був. Ленінградці, узагалі, трималися. Я би виділив передовсім ще молодого професора Дробницького. Був Ядович, теж молодий, талановитий і неординарний. Вони працювали з опорою на західні джерела.

Власне, тому так обурювала позиція Києва, відірваного від сучасних іноземних джерел, теоретизуючого на піску з опорою тільки на класичну філософію, і це при

тому, що я теж прихильник класики. Тоді в Києві навіть сформувалися осередки, представники яких були орієнтовані на західні джерела. Але ці осередки були нечисленні й не надто впливали на звичне кївське «філософування».

К. М.: *А як стояла справа з цим у Москві?*

А. Л.: У московському Інституті філософії був прекрасний колектив, досить великий, і тому важко вхопити певні стабільно-іхні теми. З москвичами ми мали досить тісні стосунки. Спочатку вони були опонуючою організацією на захисті моєї кандидатської. Зараз так не прийнято, а тоді це було головним, бо якщо організація-опонент (вона ще називалася провідною) вас зарубала, то все – пишеш іншу дисертацію. Спочатку вони прорецензували мою дисертацію. Я сам запропонував, хотів бути першим на рецензію. Мені було цікаво, і, знаєте, я дуже хвилювався, бо там були такі аси союзного масштабу: Евальд Ільєнков, згаданий вже Батищев, Володимир Швирьов. Урешті, Швирьов мені особисто рецензію привіз і сказав: «Ви знаєте, у нас такої дисертації ще не було. У нас завжди дуже критичні, а цю дисертацію всі тільки хвалили». Москва мені зробила рекламу, з легкої руки Лекторського та інших.

Однак сам відділ Лекторського був під сильним випромінюванням прожектора КДБ, вони навіть йому самому не давали дуже довго захиститися і тримали в кандидатах. Нарешті, коли написав докторську, Лекторський прислав її до Києва, у наш відділ, відділ Шинкарука, на рецензію. До речі, коли його публікація «Субъект, объект, познание» тільки з'явилася, німці її видали в себе. Коли ми отримали докторську, мене викликав Олександр Яценко, мій, до речі, науковий керівник (у нас формально керівником відділу був Шинкарук, а реально керував Яценко) і каже: «Треба написати рецензію, вона має бути дуже ґрунтовна. Ми порадилися і вирішили, що ти відповідатимеш за рецензію, ти її напишеш». І я написав цю рецензію, Лекторський був дуже задоволений, а в Москві почали вираховувати, хто це міг написати. Спочатку думали, що це Іванов чи Кримський, або вони разом. А в той час якраз там, у Лекторського, стажувався Бистрицький, і він, за стилем, здогадався, що то був я. Його попросили передати мені пропозицію написати статтю для «Вопросов философии». Я залюбки її прийняв і опублікувався, це був десь 1977–1978 рік. Я ще в Москві брав участь у 4-му томі «Теорії пізнання», там є моя публікація, вона вийшла десь у 1994-му. За часів Союзу атмосфера в Москві була досить опозиційна, навіть із симпатією до дисидентства.

Я також мав контакти з Піамою Гайденко. Вона була дисиденткою, її із сестрою виключали з партії. У Москві вигнанці з Інституту філософії відправлялися до такого собі «внутрішньомосковського заслання» в Інститут історії природознавства й техніки: там були обидві сестри Гайденко, там були Огурцов, Мамардашвілі, якого теж вигнали. Вони влаштували в цьому інституті надзвичайні семінари з такою полемікою, що молодняк з аспірантури й молодших наукових співробітників Інституту філософії бігали до них. А цей інститут вигнанців був буквально біля ЦК КПСС. Коли я приїздив до Москви, то завжди любив сходити до Інституту філософії, а потім – до Інституту вигнанців.

Д. П.: *Отже, хоч у 60-х атмосфера в Києві була вільніша, згодом він децю відстав, «відірвався від сучасних іноземних джерел», порівняно з іншими союзними філософськими осередками. А як загалом можна охарактеризувати рівень сталості міжнародних зв'язків?*

А. Л.: Стабільні зв'язки із зарубіжними країнами москвичі мали, починаючи від середини 80-х, а кияни та й інші отримали лише з розпадом СРСР. Із колегами з-поза соєблоку ніхто, окрім Москви, особливо й не міг взаємодіяти. Безперечно, десь такі контакти, звісно, у неофіційний спосіб, існували, проте це були аж надто ексклюзивні випадки.

Доступ до сучасної зарубіжної літератури

Д. П.: *Протягом розмови вже багато разів ви говорили про звернення до тогочасних актуальних перекладних і навіть оригінальних джерел. Розкажіть, будь ласка, коли у вас в Інституті почали з'являтися ці джерела?*

А. Л.: Оригінальні джерела в Інституті філософії почали з'являтися з приходом Копніна, саме в тамтешній бібліотеці я, тоді студент 4-5 курсів, познайомився з ними. Копнін створив інформаційний відділ, який відслідковував найсвіжіші публікації зарубіжної філософії, журнальні й монографічні. Він очолив Інститут 1962 року й невдовзі створив цей відділ.

Я дуже любив відвідувати цей відділ. Коли прийшов до аспірантури, мав за плечима диплом, присвячений Ясперсу й Раселу, щоправда, написав я його «лівою ногою». Прикметно, що Ясперса я читав в оригіналі: якраз до бібліотеки Інституту надішли його монографії, зокрема «Три основоположники філософування – Платон, Августин, Кант».

К. М.: *Що сталося після Копніна з цим відділом?*

А. Л.: Він залишився, але якість інтенсивності роботи впала, бо Шинкарук мов не знав: він читав Гегеля в російському перекладі, як і Канта, хоча нам завжди говорив учити мови. На жаль, незнання мов було властивим старшому поколінню. Але писати щось треба було, то вони й писали, спираючись на російські переклади. Мені ці риси київської школи не подобалися. У цьому відношенні москвичі молодші: там цілі відділи сиділи на масивах зарубіжної філософії, вони читали, відтворювали прочитане у своїх публікаціях (хоча могли інколи посилатися на джерела, а інколи, на жаль, ні). Мені, у принципі, подобалося те, що вони робили, і я прагнув того ж у нас. А знав я про те, що в них відбувається, бо був у тісному контакті зі сектором теорії пізнання (ІФ АН СРСР), який очолював Копнін, а після нього – Лекторський.

К. М.: *До якої західної літератури та в який спосіб ви як дослідник могли звертатись?*

А. Л.: Треба було шукати щілини, як один чоловік казав: «Мусимо знайти щілину в цегляній кладці». Механізм для отримання офіційно-доступного був такий: щойно Копнін створив інформаційний відділ, ми почали щоквартально отримувати черговий випуск бюлетеня «Нові надходження іноземної літератури в бібліотеки Радянського Союзу». Після цього я, або той самий Причепій, як і будь-який інший зацікавлений фахівець, обирали якусь потрібну їм монографію з тих, що надходили до нас, дивилися, в якій вона бібліотеці. Потім зверталися до міжбібліотечного абонементу. Ми могли замовити цю книжку, і нам її надсилали на один місяць. Ксероку не було, тож сідали й конспектували. Я і кандидатську (1976), і докторську (1989) дисертації побудував саме на такій джерельній базі.

К. М.: *Що в цілому було з західної науки доступним, а що – недоступним? Чи була якась абсолютно недоступна література?*

А. Л.: Були джерела, які вам просто не надсилалися. Наприклад, «Проблема легітимізації пізнього капіталізму» (Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus) Габермаса. Якщо б ви її замовили, то вам би відповіли, що вона в *спецфонді*. Тоді вже треба було брати з місця роботи, за підписом керівника закладу, де ти працюєш, довідку, що ти «благонадійний» і тобі це можна довірити. А потім їхати до Москви і працювати з книгою там, де вона зберігалася. Причому, це могли бути книжки без якихось антирадянських випадів, і мене це дивувало.

К. М.: *Чи могли бути та чи мали місце для вас якісь наслідки через саме звернення до подібних книжок?*

А. Л.: Ну, бачите, я ж використовував ці «спецфондівські» книжки, до того ж досить активно. Не обов'язково сама книга мала би бути антирадянською, вона могла не мати взагалі жодного стосунку до тогочасної політики, але її автор міг, наприклад, хильнувши якийсь із колегам в барі шклянку доброго вина, кинути декілька несхвальних чи критичних речень про Радянський Союз. І все, цього було достатньо. Так, наприклад, згадану книжку Габермаса навіть заборонено було виносити, можна було читати лише в самому спецфонді. А спецфонд у Києві, наприклад, знаходився в невеличкому приміщенні на четвертому поверсі старого корпусу Центральної наукової бібліотеки (розташований праворуч від вашого Червоного корпусу). Уже навіть бібліотекарі казали, що, мовляв, розуміють, що незручно, і самі б раді допомогти, але не можуть дозволити винести книгу. Тому їдеш у спецфонд, займаєш чергу та отаким чином працюєш. Пам'ятаю, через таку систему я на одне видання Гадамера чекав понад рік, бо книга, як то кажуть, «ходила по руках», охочих до неї звернутися не бракувало.

Д. П.: *Мабуть, у філософському середовищі циркулювала якась інформація про найбільш значущі західні джерела, так чи так доступні в СРСР?*

А. Л.: Наприклад, зі згаданою книгою Габермаса, як і з Гадамером, я познайомився за рекомендацією академіка Теодора Ойзермана. Свого часу в Києві відбулася спільна нарада академіків НДР і СРСР. Була чудова погода і після наради Ойзерман запропонував погуляти. Мені це було дуже цікаво, бо я, як і інші, дуже його поважав: це була вельми неординарна людина. У той післявоєнний час, коли Ойзерман починав роботу, диктат сталінізму у філософії був надзвичайно сильним, практично неможливо було від нього відступити. Існувала абсолютна вимога дотримання чистоти доктрини, що її зараз можна зустріти хіба в умовному Ірані, та й то щодо священних текстів. Але Ойзерман ще тоді, будучи досить простою людиною, фронтовиком, молодшим лейтенантом, дозволяв собі відходити від цих рамок. Він був насамперед істориком філософії, знав німецьку й англійську, часто казав, що якщо ви історик філософії, мусите обов'язково знати принаймні дві сучасні мови, а бажано ще й одну з давніх, латину, наприклад. Він тоді дуже активно пропонував мені Гадамера, із захопленням говорив про Габермаса, будучи тоді завідувачем величезного відділу історії філософії в Інституті філософії АН СРСР. І учнів він виховав відповідних. Ми тоді торкалися частково й тієї ситуації в науці, в якій тоді жили. Він казав так: «Якщо вимагається, то поки робитимемо так, а далі подивимось». Однак та система все одно не любила справжніх науковців, навіть якщо вони й дотримувалися її вимог: вона немовби «відчувала» їхню чужість.

Також я був знайомий з товаришем Ойзермана, Ігорем Нарським. Видатна людина, а теж «кльовали». Він так само брав участь у тодішніх філософських дискусіях, щоправда, не долюблював Мамардашвілі, а той був моїм, так би мовити, тодішнім кумиром.

Значно пізніше (протягом місяця в 1994-му) я стажувався в Німеччині, у Мюнхенському університеті, на запрошення мого друга Дітера Генриха. До речі, Генрих був учнем і другом Гадамера й суперником Габермаса. У нього саме спливав термін головування кафедру, тож він дуже підганяв мій приїзд, бо невдовзі настала б весна, його повноваження завершилися б, і він уже не зміг би мене влаштувати. Трапилося так, що я був присутнім при зачитуванні доповідей претендентів на місце Генриха. Так-так, у них, у цьому сенсі, дуже цікава система: спочатку є відкритий конкурс, потім обираються три найкращі кандидатури, а згодом вони готують доповіді (близько академічної години). І вже на підставі цих доповідей обирається новий очільник кафедри. І от, після першої з цих доповідей, яку виголошував колишній учень Генриха з Вільного університету Берліна, ми вийшли на перерві, у розмові якимось спливла ця книга

Габермаса, і я кажу: «А, так-так, цікава книжка, пам'ятаю, у зелененькій обкладинці». А вони засміялися і зізналися, що самі її навіть не читали. Натомість для нас вона була дуже привабливою.

К. М.: *До речі, коли і як ви познайомились із Генрихом?*

А. Л.: З настанням незалежності Київський університет почав активно комунікувати із колегами зі всього світу. Першими, хто напрацював багато міжнародних контактів, були психологи, правники й соціологи. Соціологи мають завдячувати Володимиру Воловичу, який довгий час очолював їхній факультет.

Отож, до психологів завітали колеги з Мюнхенського університету. Зустрівши їх, я запитав, чи можуть вони допомогти й нам, філософам, встановити такі контакти? Мені порекомендували Генриха. Я написав невеличкого листа й також передав свою книгу «Свідомість як предмет теорії пізнання». Генрих читав російською, не надто добре, але читав. Він навчався в школі під час правління нацистів, і в той час був змушений вчити не лише англійську, а й російську, мови їхніх ворогів. За деякий час Генрих отримав цього листа та запропонував організувати для мене стажування. Так-от і познайомились, а згодом потоваришували.

До речі, на час стажування мене запросили жити під Мюнхеном, на віллі у заступника директора найбільшого іпотечного банку Баварії Bayerische Landesbank. Я жив там дуже комфортно, мені виділили дві кімнати, в одній з яких я міг дивитися телебачення та різні фільми. Мене взагалі тоді вразило німецьке телебачення: дуже багато документальних фільмів, причому зроблених дуже серйозно, навіть по-науковому, ґрунтовна аналітика в новинах, багато по-справжньому художніх фільмів. Так само я милувався з їхніх газет, де чи не кожна стаття є розгорнутою розвідкою щодо певної події або теми одразу в декількох аспектах: соціальному, історичному, причому подекуди на межі з філософією. Я й досі регулярно читаю німецькі газети й кожна стаття з них – це особливий різновид інтелектуального задоволення. Як на мене, таке наповнення інформаційного простору – це ознака надзвичайно високої культури суспільства, а разом і спосіб підтримання цього рівня. У Мюнхені відвідав Bayerische Staatsoper, оперу, потрапив на «Реквієм». Це було неймовірно: повний оркестр, хор, чотири солісти, – цю подію я запам'ятав на все життя.

Господар будинку, з яким я потоваришував, мав дуже складну роботу, що висаджувала його, вганяла в тривогу, у постійні стреси. Проте він говорив, що після наших з ним постійних вечірніх чаювань почував себе значно краще, ніби побував у психолога.

І. Д.: *Чи доводилося вам за радянського періоду особисто звертатися до повністю заборонених джерел, тобто до тих, що не зберігалися навіть у спецфондах?*

А. Л.: Досі маю працю Алена Безансона, французького політолога, російський переклад якої був опублікований одним емігрантським видавництвом: «Русское прошлое и советское настоящее», лондонське видавництво Overseas publ. interchange, 1984 (одна з частин цієї книги була присвячена голоду в Україні). У 2007 році українською переклали іншу книгу цього автора, «Лихо століття». Тож «Російське минуле...», здається, десь у 1986 році, мені дав Віктор Козловський, що працює зараз у Могилянці. Якщо б нас «взяли» з цією книжкою, ми цілком могли б отримати десь по року відсидки. Тому ми дуже обережно почали шукати, як її зберегти. А тоді якраз почали з'являтися перші ксерокси. Були вони на той час здебільшого тільки в партійних установах. Ну, у ЦК комсомолу я її й передрукував, у першого секретаря Матвієнка. Причому для останнього ми теж зробили один примірник. Потім мене навіть міліціонери обшукували, щоб, не дай Боже, нічого не виніс з кабінету секретаря, але пронесло, нічого не

знайшли. А вийшов я на Матвієнка через його наукового керівника з аспірантури у Вищій партійній школі. Ну, ми й науковому керівнику копію зробили.

У цій праці, до речі, я зустрів той-таки Гегелів сюжет про перевернутий світ, причому без єдиного посилання на Гегеля. Це мене дуже здивувало, тому я взяв оцей власний самотужки переплетений примірник із собою на засідання ради щодо присудження молодшому Єрмоленку звання доктора політичних студій в Парижі (я був рецензентом його дисертації), на якій мав бути й Безансон. Жив я тоді біля центрального входу в Люксембурзький сад, якраз там, де любить гуляти Дасен, неподалік від Сорбони. Так от, взяв я цю книжку із собою, бо вона дуже сильно в 1986-му мене захопила. І от Безансон прийшов на раду, я до нього підійшов, ми познайомились (він російською й пише, і спілкується пристойно). Поспілкувались, на жаль, не довго, бо він, поважного вже віку людина, поїхав хвилин за 15 після початку ради. Але підкупив він мене зверненням до цього сюжету. До речі, на мою думку, ніхто про цей перевернутий світ не писав краще за Гадамера, зокрема в праці «П'ять студій про Гегеля», створеній у форматі збірки есеїв, яку я свого часу законспектував.

К. М.: *Пане Анатолію, відомо, що в СРСР західну філософію вивчали здебільшого в річці «критики буржуазної філософії». Чи можна було її досліджувати поза цим контекстом упередженого зіставлення з радянським марксизмом? Чи могли дослідника допустити до спецфонду, якщо його робота не була пов'язана з «критикою»?*

А. Л.: Поки Союз зберігався, мали досліджувати в межах критики. Що ж до спецфонду, то допуск залежав не від теми дослідження, а *винятково* від політичної благонадійності. Не можна було, щоб вас на чомусь упіймали та, таким чином, ви запламували би свою благонадійну репутацію. У моєму житті, на щастя, подібного не траплялося, а з кедебешниками, хіба що перейменованими, я зустрівся аж у 1995 році й за інших обставин. За Союзу ж мені просто пощастило, що все це мене минуло.

Ці хлопці, що ніколи, як відомо, не бувають «колишніми», прийшли до мене вже в іпостасі нашої вітчизняної спецслужби, коли моє прізвиське з'явилося серед претендентів на деканство. Я зовсім тоді не мав бажання виставляти свою кандидатуру, однак умовили друзі: так я, мовляв, найкраще покажу, що, по-перше, на філософському факультеті є кадри, а, по-друге, що я не боягуз. Між мною та переможцем тих виборів, до речі, тоді був невеликий розрив. Був і ще один аргумент: коли попередній декан, Тарасенко, помер, я подивився на кандидатури, що висувались, і був вельми вражений. Аж до того, що пішов у Могилянську академію до Вілена Горського й кажу: «Вілене Сергійовичу, мені, мабуть, доведеться до вас переводитися на роботу, бо там такі люди висувуються, що вони мене просто виживуть». Горський погодився, але сказав, що зможе мене взяти за декілька місяців. Це вже була весна, тож я мав надію, що мені дадуть допрацювати хоч до кінця семестру. Горський загалом приязно до мене ставився: ще в Інституті запрошував у свій відділ працювати, уже згодом, після цієї ситуації, пропонував зайняти його кафедру в Могилянці, бо він вже збирався йти з роботи. Але я не зміг, пояснив йому, що не можу цього зробити: понабирав людей, стільки молоді, вони мені повірили, ким же я тоді буду, якщо піду.

Так от, приходять до мене майор, тоді вже наш «вітчизняний», і починає розмову з питання (до речі російською, що було трохи дико вже навіть для 95-го року): «Вам, мабуть, цікаво, що про вас думають?» Ну а я що, хіба що ідіоту було б нецікаво, хоч водночас розумію, що це їхня точка зору, узгоджена з місцевою «пігмейською» публікою. І каже він мені: «Вас вважають західником і германофілом». І це з такою ніби претензією. Ясно, що гебешна компанія до таких, як я, ставилася погано, завжди пі-

дозривала в чомусь. Мені здається, тут існує певна ментальна несумісність. Я зрозумів так, що це деякі університетські кола його послали сказати: «Не сподівайся ні на що, ти нам не підходиш, ти не наш». Тож я йому відповів: «Дякую за комплімент, думаю, ви не кожному таке кажете. У термінології 37-го року те, що ви мені сказали, означало б, що я німецький шпигун». Розпрощались на його фразі, що я таки заслужив на цей комплімент. Отож із цим «не наш», і усвідомлюючи відсутність подальших «кар'єрних» перспектив на факультеті, я і жив, очолював свою кафедру до 2012 року. Що міг і вважав корисним для справи, те й робив.

Період незалежності й досвід реформування вітчизняної філософії

І. Д.: *Станом на кінець вісімдесятих ви викладали в декількох столичних вишах, були визнаним фахівцем не лише в Україні, а й в усьому Союзі. Чи не надходило вам пропозицій щодо керівних посад у якомусь із цих вишів чи в інших академічних установах?*

А. Л.: Так, справді, таке було, якраз коли я захищав 1989-го докторську. До захисту мене рекомендував професор Зінченко, дуже відомий московський психолог, друг Мамардашвілі. Він приїхав до Києва на мій захист як опонент, замінивши Мераба, в якого тоді, коли він був у Франції, неочікувано виникли проблеми із серцем. А на той час помирає директор Інституту психології, українського. Інститут роздирають внутрішні чвари через те, хто його очолюватиме. І тут Зінченко розповідає мені, що співробітники цього інституту просили його посприяти виборам нового очільника і припиненню цієї внутрішньої боротьби. Вони боялися, що через неспроможність колективу висунути кандидатуру з власного середовища, Інститут може піти під ліквідацію. Зінченко запропонував мене: «Візьміть Лоя. У нас, у Москві, часто психологічні інституції очолюють філософи». Та й сам Зінченко був передовсім філософом, і лише згодом потрапив до психологів.

І ось, у день захисту, ми із Зінченком розмовляли, я спитав його, як справи з Інститутом, чи знайшов він кандидатуру, а він повідомив, що рекомендував мене. І навіть уже на моєму захисті були кілька осіб з Інституту психології, прийшли подивитись, кого ж це їм рекомендували. Я не міг відмовитись, але був проти того, щоб ставати академіком. Я взагалі був проти цього совкового інституту академіків: Європа живе без академіків, там це може бути хіба що почесне звання за якісь особливі заслуги, але не цілий тобі інститут. Отож я погодився, але за умови, що стану головою на один термін і оберу собі наступника зі самого Інституту, з яким особисто працюватиму, а сам потім повернусь у філософію. Зінченко якраз запропонував, за своєю домовленістю з американцями щодо навчання радянських студентів в їхній аспірантурі, 8 місць для талановитих аспірантів-психологів. Мовляв, вони там вивчаться, і ті, хто повернеться (це, як ви розумієте, мали би бути ніяк не всі), стануть новою хвилею київських психологів. Але той Інститут я так і не очолив, бо на виборах програв з розривом у 4 голоси. Поки ж тривали вибори, я стільки лайки від цих наших психологів наслухався, що вийшов із чітким розумінням: невідомо ще, хто тут виграв, а хто програв.

Отож, стрибок у цю річку номенклатурну мені загрожував, але, слава Богу, воно мене оминуло. Завідування кафедрою – це вже інше, це ближче до науки. Як Дмитро Ліхачов свого часу писав: «Якщо ви очолюєте кафедру, що складається не більш як з дюжини людей, то ви і є, і відчуваєте себе науковцем, якщо перевалило за чортову дюжину, ви стаєте адміністратором, що вже має цілковито інше життя».

Д. П.: *Перед тим, як ми перейдемо до теми очільництва кафедри теоретичної та практичної філософії, скажіть, коли ви почали читати спецкурс на філософському факультеті? Це був 1988 рік? Хто вас запросив його читати?*

А. Л.: Так, 1988, це був курс по темі докторської, яку я коротко називав «філософією свідомості». Запросив мене його читати Микола Тарасенко, якого в 1987 році з Інституту філософії кинули в університет деканом. Вважали, що він зможе впровадити якісь зміни, якимось трансформує цей факультет. Однак згодом я відчув, що він радше сам пристосувався до місцевої публіки, бо не хотів входити у конфлікт. Згодом він запросив мене й каже (а тоді чомусь вважалось, що Лой різкий): «Тут різкістю не візьмеш, тут треба готувати плацдарм, нові кадри потрібні, у тому числі й керівні».

Так згодом я став очолювати кафедру, в 94-му з'їздив до Генриха. У 95-му, у безрезні місяці, помирає Микола Федосійович, і після цього мене дуже швидко обрали на завідувача. Моє обрання було ініціативою професора Ганни Горак. І от перше засідання кафедри (уже за мого завідування), і я кажу: «Ви знаєте, ми працюємо ще в совковому режимі, а треба міняти саму парадигму. Подивіться, у нас і дисципліни всі ті самі совєцькі. Треба знайти дисциплінарну матрицю, прийняту десь в Європі, зокрема центральній, адже наша традиція завше перебувала, так би мовити, під враженням німецької та, почасти, австрійської філософії. Тому не буде в нас більше переназваного діамату, а буде філософська пропедевтика, буде онтологія, метафізика». І от я це сказав, сиджу, а на мене дивляться колеги великими очима. І я в тих очах читаю: «Господи, навіщо ми тебе обирали». Але потім люди настільки вжилися в усе це, що здивували навіть мене. Взорувались ми на сучасні німецькі видання та курси: так у нас з'явилися метафізика й онтологія, теорія пізнання та епістемологія, соціальна філософія, філософія історії. Епістемологію, такий собі англо-саксонський її варіант, читав Джулай, який зараз в Могиланській академії викладає. Шкода, але його вижили з факультету. Зрештою, зробили ми схему дисциплін таку, як у німецьких університетах. Я дуже турбувався через те, що довгий час не було в нас філософії права, бо не було кому її читати. Згодом я вмовив Баумейстера, і він став першим, хто викладав тут філософію права. І от уже коли ми ввели філософію права, я вже став почувати себе в більш-менш сучасному філософському середовищі.

К. М.: *Як ви оцінюєте свої та кафедральні здобутки в період вашого завідування?*

А. Л.: Це був, без перебільшення, поворот, і найдужче я радий тому, що люди пішли за мною без будь-яких скандалів. Порядність, яку тоді продемонстрували колеги – обов'язкова річ у науці. Мій вчитель, Олександр Яценко, якимось сказав: «Для людей нашого кола важливі дві речі: фаховість і порядність». Потім подумав і додав: «Навіть навпаки: порядність і фаховість». Ніколи не забуду цієї фрази, і взагалі його. Цікавий був чоловік: у ньому була відкритість і, водночас, упевненість.

Так само я дуже хотів, і це в мене почасти вийшло, перенести сюди, на кафедру, ту надзвичайну атмосферу, що панувала в нашому відділі, найкращому в Інституті. Я би сказав, що завдяки нашій роботі змінилась провідна тональність факультету, він став жвавішим.

Звісно, були й проблеми на цьому шляху. Так, коли я взяв кафедру, до нас приєдналися історики філософії, а вони, те покоління, мали дуже дивну модель поведінки. Безліч всього треба зробити: програми, документація, курси, а вони нічого не роблять, це все ніби не до них. Довелося піти до декана, Анатолія Конверського, і сказати: «Було б добре, якби ти цю кафедру історії філософії забрав, і най вони існують окремо». Так воно і сталось. До речі, Тарасенко, ще до того, як ці кафедри об'єднати, хотів, щоб я взяв саме кафедру історії філософії. Я мусив відмовитись, бо для цього

потрібен дуже тонкий історик філософії, такий, що любить саме історію, бо мене віднесло б чи то в онтологію, чи то в антропологію. Історик філософії – це взагалі особливий тип особистості. От у мене є учень, зараз очолює Кантівське товариство України, Віталій Терлецький. От він саме чистий історик філософії, уважний до нюансів, обставин. Але це не для мене. Потім ця кафедра, коли відділили їх, понабирала нових працівників, продовжила існувати вже окремо, але тим я вже не надто цікавився.

Д. П.: *Ви розповідали, що за часів вашого студентства існували студентські гуртки, один з яких, наприклад, очолював Булатов. Чи існували подібні об'єднання вже за доби вашої роботи в університеті та завідування кафедрою?*

А. Л.: Коли я тільки прийшов до університету, я намагався створити щось подібне, заснував семінар з філософської антропології. Для мене повноцінна філософська антропологія можлива там, де збираються психологи, філософи, соціологи, багато представників різних гуманітарних напрямів. І я заснував такий майданчик, люди до нас приходили, була дискусія. Але, на жаль, хтось звернувся до Тарасенка, мовляв, Лой там щось сумнівне робить. І Тарасенко попросив мене припинити роботу цього семінару. Так, наскільки мені відомо, традиція перервалася.

Перспективи філософії в Україні і світі

І. Д.: *Як би ви оцінили сучасний стан справ в українській філософії?*

А. Л.: Згадалась мені одна історія, майже анекдотична. Одного разу дніпровська, ще тоді дніпропетровська, футбольна команда запросила дуже відомого тренера, Хуанде Рамоса. Він почав навчати футболістів за своєю методикою, повідкривав їм свої конспекти. Вони ніби щось і вивчили звідти, але як виходили на поле – усе відразу вилітало з голови й починали грати абияк. На наступному тренуванні він сказав їм: «Не можете грати – будемо багаті». От і наша академічна філософія все ще, на жаль, бігає, а не вдається до рефлексії і, відповідно, подальшої гри.

Філософія залежить від затребуваності в ній соціальної атмосфери, натомість нинішнє українське суспільство в такому стані, що... За часів моєї молодості наші (філософські) монографії розходилися серед нефілософів: якщо не викупиш достатньої кількості примірників, щоб пороздавати знайомим – усе, потім їх уже було не купити. Це було приємно, бо була своя аудиторія. Працюючий інтелект нації, він був зосереджений в науково-дослідницьких інститутах, і їх було дуже багато. Інтелект нації працював. Це був десь кінець 80-х.

К. М.: *Що ж із ним зараз сталося, де ж цей інтелект?*

А. Л.: Я не знаю. Нема затребуваності, і не тільки філософії. Відповідно, занепадає і фах, і загальний рівень комунікації, й інституції. Це, мабуть, не тільки в нас. От, у 70-ті роки й 60-ті у Франції попит на філософську літературу і психологію був більший, ніж на художню. Фуко, коли читав лекції в Олімпії – це там, де мають честь декотрі зірки естрадні виступати – слухачі сиділи навіть на сходинах. Чому ми зараз спостерігаємо такий занепад інтересу до всього цього – це питання як для вашого покоління, так і для нашого. Я часто думаю над цим. Перекоаний, що існують певні історичні ритми, якими живе суспільство, тож будемо сподіватися на наше Відродження. Надія ця підкріплюється, зокрема й тим, що зараз відбувається значне пожвавлення публічної філософії, і я вважаю, що це, безперечно, потрібно. У тій формі, яка відповідатиме запити. Тож навіть спрощення філософського дискурсу заради публічності цілком виправдане.

К. М.: *Що б ви сказали тим, чий сумнів у майбутньому української філософії перевищує надію на це майбутнє?*

А. Л.: Філософія виживе, бо вона – одвічна й неунікненна потреба, така ж, як мистецтво. Це «об’єктивні форми духу», суспільство потребує такого. Це *Besinnung*, осмислення. У Гайдеггера є праця – «Наука й осмислення», де він проголошує своє відоме твердження, що наука не може мислити, а філософія, натомість, має мислення за своє призначення. А куди ж ми без мислення? Тому філософія й виживе.

Одержано / Received 11.02.2020

Anatoly Loy, Illia Davidenko, Kseniia Myroshnyk, Daria Popil

The Mind behind the Iron Curtain: Ukrainian Philosophy of the Late USSR and World Science

Interview of Illia Davidenko, Kseniia Myroshnyk, Daria Popil with Anatoly Loy.

Анатолій Лой, Ілля Давіденко, Ксенія Мирошник, Дар’я Попіль

Розум за «залізною завісою»: українська філософія часів пізнього СРСР та світова наука

Інтерв’ю Іллі Давіденка, Ксенії Мирошник, Дарії Попіль з Анатолієм Лоем.

Anatoly Loy, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor-emeritus, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Анатолій Лой, д. філос. н., професор-емерит Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: anloy@ukr.net

Illia Davidenko, master student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Ілля Давіденко, магістрант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: illia.davidenko@gmail.com

Kseniia Myroshnyk, undergraduate student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Ксенія Мирошник, студентка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: seniormooncake@gmail.com

Daria Popil, undergraduate student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).

Дар’я Попіль, студентка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

e-mail: dashapopil13@gmail.com

Марія Кравчик

ПЕРШЕ ЗАСІДАННЯ НОВОГО СЕМІНАРУ З ІСТОРІЇ МОДЕРНОЇ ФІЛОСОФІЇ

З 10 по 12 серпня 2021 р. в Одесі відбулася перша сесія семінару *Philosophia perennis*, організованого журналом *Sententiae* і двома науковими товариствами при Українському філософському фонді: Спільною дослідників модерної філософії (Паскалівським товариством) і Кантівським товариством України. Загальна тема цієї сесії – «Еволюція поняття свідомості в модерній філософії». Ініціатором проекту став відомий дослідник німецької філософії XVII–XVIII ст. професор Сергій Секундант. Майданчик для проведення семінару й організаційні питання забезпечив Національний університет «Одеська юридична академія». Планується, що семінар буде регулярним, збиратиметься кілька разів на рік, включаючи онлайн засідання й підсумкову триденну літню сесію в Одесі.

10 серпня робота семінару розпочалася з короткої екскурсії Відділом рідкісних видань Наукової бібліотеки Національного університету «Одеська юридична академія». Після цього учасники семінару дали короткі інтерв'ю телеканалові «Репортер» щодо цілей і особливостей заходу, а також висловили подяку НУ ОЮА за гостинність. Перше засідання в Зеленій залі зазначеного університету відкрив Денис Яковлев (декан факультету психології, політології та соціології), що звернувся з Віталієм словом до учасників. Модератором семінару було обрано Сергія Секунданта. Також було вироблено регламент, прийнятний для ґрунтовного фахового спілкування. Після цього було виголошено й обговорено дві перші доповіді.

Олег Хома запропонував для обговорення тему «Чи є Декартова *conscientia* “внутрішнім чуттям”? Внутрішній досвід і “*intima cogitationis meae*”». На думку доповідача, уведені Декартом у філософський лексикон поняття «свідомості» (*conscientia*) істотно відрізнялося від подальших тлумачень цього поняття. Уже Мальбраншеве тлумачення останнього просто як позбавленого певності «внутрішнього чуття» не є властиво картезіанським. Для Декарта свідомість – не пізнавальна інстанція, це лише аспект мислення, неможливий поза структурою останнього. Навівши перші дві дефініції з «Підстав, викладених у геометричній спосіб...», доповідач сконцентрував увагу на зв'язку свідомості з «формами думок», тобто з ідеями. Декартове «я мислю» не має внутрішньої рефлексивності, воно не перетворює себе на предмет, що виражається мовою феноменів. Отже, Декартова філософія, згідно з цим тлумаченням, не є «прототрансцендентальною». Формулою, що виражає суть свідомого мислення, є не «*cogito me cogitare*», а «*videre video*»

© М. Кравчик, 2021

(М. Анрі, Ж.-Л. Марйон, інші). Звідси доповідач зробив три висновки: про «пірроністську модель», що лежить в основі Декартової концепції «Я», про те, що субстанцією в Декарта є не мислення як таке, а тільки «річ, що мислить», і про істотність божественного творіння для останньої. Отже, для набуття трансценденталістської перспективи Декартова концепція досвіду Я мала бути істотно переосмислена. Натомість присутнє в IV Медитації поняття «внутрішнього моєї думки» (*intima cogitationis meae*), налаштовуваного Богом, є справжнім ключем до розуміння вольової дії, що є істотним компонентом Декартових концепцій «свободи» і «природного світла». Саме «внутрішнє моєї думки» дозволяє зрозуміти як статус свідомості, так і відсутність поняття «самосвідомості» в Декартовому вченні.

Андрій Дахній у доповіді «Від *Bewusstsein* (свідомості) до *Dasein* (ось-буття): “герменевтизація” феноменологічного проекту та її наслідки» проаналізував співвідношення феноменологічних проектів Едмунда Гусерля і Мартина Гайдегера. Останній суттєво видозмінив проект вчителя, вдавшись до його герменевтизації через використання, зокрема, альтернативного щодо *Bewusstsein* поняття ось-буття (*Dasein*), причому справі трансформації значною мірою слугували античні й почасті християнські джерела. На конкретному прикладі було показано, як через творче прочитання історії філософії оновлювалася філософія сучасна. Зокрема, вказувалося на плідність Аристотелевого поняття *phronesis* (а також поняття Дунса Скота *haecceitas* і деяких інших ресурсів) для «праксеологічного» повороту Гайдегерового мислення, подолання останнім Гусерлевого теоретичного редукаціонізму. У підсумку, Гусерлева інтенційність свідомості перетворилася в ученні Гайдегера на турботу з боку ось-буття. Також були простежені вельми плідні наслідки герменевтизації для філософії ХХ та початку ХХІ ст. (на прикладах екзистенціалізму Ж.-П. Сартра, філософської герменевтики Г.-І. Гадамера, деконструктивізму Ж. Деріда та феноменології дару Ж.-Л. Марйона). На матеріалі історії феноменології (Гусерль – Гайдегер) було також розглянуто класичний для західної філософії сюжет «вчитель-учень», моменти як спадкоємності, так і розриву, причому як на ідейно-світоглядному, так і на особистісному рівнях.

11 серпня в доповіді «Ляйбніц, Вольф і Тетенс: трансформація поняття “*Bewusstsein*” у німецькій філософії Нового часу» Сергій Секундант приділив особливу увагу причинам, які зумовили запровадження Християном Вольфом поняття *Bewußtsein*. Доповідач проаналізував ті особливості філософії Ляйбніца, які заклали основу зазначеного Вольфового поняття. Зокрема, ішлося про Ляйбніцеве доповнення Декартової очевидності існування того, хто мислить, не меншою очевидністю існування мислимого. Особливу увагу було приділено зв’язкові між Вольфовим *Bewußtsein* і розрізненням змісту мислення. Було простежено подальшу трансформацію цього Вольфового поняття у філософії Тетенса, зокрема наголошено на її протофеноменологічних рисах.

Віталій Терлецький висвітлив тему «Модель самосвідомості в Канта». Він констатував, що поняття «самосвідомість» відіграє суттєву роль передусім у Кантовій теоретичній філософії, а саме у двох контекстах: у дедукції категорій і в критиці хибних висновків раціональної психології. У першому випадку йдеться про функцію самосвідомості при обґрунтуванні тези, що категорії мають необхідний стосунок до досвіду. У другому випадку мається на увазі теза про пізнання душі як якісно простої, нумерично тотожної, просторово відносної субстанції.

Для першого контексту Кант обстоює функціональне розуміння самосвідомості як «трансцендентальної єдності» (KrVB 132), що її забезпечують категорії. При цьому вагомим виявляється положення, що синтез предметної свідомості та синтез самосвідомості виконуються одним і тим самим актом.

Для другого контексту думки характерною є позиція, що самосвідомість не дає привілейованого когнітивного доступу до самості, оскільки Кант стверджує рівнозначність предметів внутрішнього і зовнішнього досвіду. Самосвідомість у критичній філософії постає певною когнітивно значущою структурою, яка уможлиблює предметне пізнання, але сама ніколи не стає предметом такого пізнання.

Хоча Кантова версія самосвідомості й репрезентує егологічну модель, що перебуває в рамках картезіанської традиції, однак Кантова метафора про «Я мислю» як «носія/засобу/сполучника» (Vehikel) усіх наших уявлень дає змогу розглядати цю версію як антисубстанціалістську відповідь на фундаментальне питання про підвалини людського пізнання взагалі.

12 серпня Іван Іващенко виголосив доповідь «Поняття свідомості у Вступі (Einleitung) до “Феноменології духу” Гегеля». Було розглянуто структуру аргументу в абзацах № 10–15 «Вступу» до ФД. Ішлося про увиразнення необхідного зв'язку предметної свідомості та свідомості себе самої, а також конституювальної сили останньої. Було констатовано, що для предметної свідомості, яку Гегель позначає за допомоги займенникового скорочення іменника свідомість (das Bewußtsein) у давальному відмінку (ihm, тобто для неї, їй), конституювальна сила свідомості себе самої дається нетематично, імпліцитно. Експліцитно ж ця конституювальна сила дається для свідомості себе самої, що Гегель увиразнює за допомоги прийменника (für es). Гегелів епістемологічний проект, згідно з І. Іващенко, полягає в подоланні трансцендентності першого предмета (для природної свідомості – абсолютного) і переході до другого предмета (як частини знання). Доповідач виголосив тезу, згідно з якою трансценденталістським Гегелів проект робить те, що для самої свідомості, яка набуває досвід самої себе, цей перехід є імпліцитним, але для нас (für uns), тобто з позиції трансцендентального філософа, який увиразнює умови можливості знання та істини, – експліцитним. Іншими словами, трансцендентальна свідомість (“для нас”) – це емпірична або природна свідомість (“для свідомості”), умови можливості якої експліковано.

На цьому було вичерпано програму доповідей, кожна з яких супроводжувалася дискусією, адже їхні доволі різнопланові сюжети мали чимало точок перетину й увиразнили низку етапів розвитку поняття «свідомість» у Західній філософії XVII–XX століть.

Після останньої доповіді відбувся Круглий стіл «Історія модерної філософії в Україні: дослідницький і освітній контексти». До участі в цьому заході долучилися викладачі філософських дисциплін, що представляють різні одеські виші, а також студенти. Виступи учасників Круглого столу були присвячені обговоренню кількох тез, запропонованих Олегом Хомою і люб'язно наданих для цієї публікації.

«1. Історія філософії (у тому числі й модерної) як дисципліна переживає в Україні ту саму тривалу кризу, що стосується як української філософської спільноти, так і академічної галузі в цілому.

2. Головним кризовим явищем в царині історії філософії є криза експертного знання, зумовлена неспроможністю панівних в Україні бюрократичних моделей управління наукою й освітою відрізнити якісний фаховий рівень від імітації.

Отже, ці моделі тривалий час сприяють розростанню імітації, знецінюючи тим самим базові критерії професіоналізму. Зокрема, в історико-філософській галузі постали такі ганебні явища, як «дослідження», що не спираються на оригінальні тексти (через мовну некомпетентність їхніх авторів), і «винайдення велосипедів», зумовлене неознайомленістю не лише із закордонними, але й із українськими сучасними дослідженнями.

3. Зазначена загальна криза підважує перспективи традиційної вищої освіти в Україні, що вже нині призводить до відтоку студентів з вітчизняних університетів. Ідеться не лише про закордонних конкурентів, а про появу (поки що нечисленних, але перспективних) внутрішніх освітніх проєктів, що готові скористатися слабкостями наявних університетів. За умов, що склалися, закордонну освіту, а надто – появу нових вітчизняних освітніх альтернатив слід безумовно вітати, оскільки йдеться про речі, здебільшого корисні для інтелектуальної культури в Україні.

4. Специфічною проблемою вітчизняної філософської спільноти є фактичне припинення (з 2015) притоку молодих фахівців у галузь, тобто поступове її «вимирання». У перспективі найближчого десятиліття кадрова проблема може стати чинником, що істотно послабить в Україні позиції філософії як галузі знання (якщо в деяких університетах філософські програми *вже зникли* внаслідок погано продуманих освітніх реформ 2015 року, то представленість філософії в майбутніх перспективних проєктах перебуває під питанням через відсутність кваліфікованого молодого покоління фахівців, відповідного сучасним вимогам).

5. Натомість протягом останніх 6-7 років істотно зростає позауніверситетський суспільний запит на якісну філософію. Уперше за час незалежності ми є свідками фінансово підкріпленого запиту громадянського суспільства на якісне філософування (освітні проєкти, переклади, експертне знання тощо). Малі поки що масштаби цього запиту компенсуються непоганою динамікою зростання.

6. Цей суспільний запит міг би стати рятівним колом для філософії в Україні, однак теперішня університетська система поки не здатна дати на нього гідну відповідь. Адже він пов'язаний із потребою в якісних фахівцях, належну кількість яких неможливо підготувати в умовах імітації.

7. За умов, що склалися, ключову роль в дотриманні фахових стандартів можуть відіграти самодіяльні наукові спільноти (наукові товариства). Головні переваги останніх – неформальний характер і самоорганізація – дозволяють легко уникнути проблем, нерозв'язних для університетської системи. Обравши адекватні принципи функціонування, такі спільноти мають усі можливості обстояти свій вибір у комунікативній практиці, залучаючи до неї лише тих, хто готовий і здатний працювати на відповідному рівні.

8. Такі товариства неминуче мають утворити ті структури, які усталять їхню діяльність: передовсім ідеться про комунікативні майданчики і рецензовані видання. За будь-якого стану університетів ці структури дадуть змогу підтримувати стандарти філософування, тобто комунікативне середовище, здатне відповісти на суспільні запити.

9. Ці товариства обов'язково мають подбати також і про створення нових структур фахової підготовки, щоб компенсувати недоліки теперішніх філософських факультетів, чия здатність реагувати на нові виклики (ба навіть здатність їх бачити й аналізувати) є вельми проблематичною. Зрозуміло, що така співпраця потребує принципово нових форм взаємодії з громадянським суспільством, що лише мають

бути вироблені. Але без вироблення зазначених форм вельми проблематичними є перспективи і вітчизняної філософії як складника інтелектуальної культури, і цієї культури в нашій країні.

10. Фактично ідеться про пошук механізмів збереження філософії як фахової справи в Україні протягом найближчих 10-20 років. Це збереження вельми ускладнене як через освітню політику, що стимулює нерозумний егоїзм університетських спільнот (несумісний з комплексним характером вищої освіти), так і через неготовність української філософської спільноти вийти за межі «інституційної УРСР», тобто знайти ті формати фахового існування, що не залежать від успадкованої кризи освітніх структур.

11. Ті виклики, що постають перед фаховою спільнотою в Україні, пов'язані не лише із загрозами, але й із новими можливостями. Але скористатися цими можливостями ми зможемо лише радикально змінивши спосіб існування й фаховий етос. Наукові товариства повинні стати середовищем, де немає місця етосові безпорадного придатка (пост)радянського університету, готового грати за написаними згори (хай якими безглуздими) сценаріями. Настав час згадати, що філософія завжди була справою компетентних автономних спільнот (від середовища Сократових слухачів – до середовища ЄСФ), натхненних особливим громадянським етосом. Наше виживання як спільноти багато в чому залежить від того, наскільки ми усвідомлюємо себе громадянами *La République des Lettres*. І наскільки готові діяти як її громадяни.»

В обговоренні висловлювалися міркування як стосовно вад вітчизняної освіти (нездатність запровадити засади справжньої конкурентності, неспроможність залучити навіть тих якісних фахівців, що вже нині живуть в Україні), так і стосовно перспективи нових наукових товариств, що мають виникнути. Було відзначено дивний парадокс: філософи, претендуючи на осмислення суті суспільних процесів, виявляються дивовижно неохочими (чи нездатними?) до осмислення становища й перспектив філософії та філософської спільноти в сучасному українському суспільстві. Зазначений парадокс свідчить про глибокий вплив інституційної безпорадності філософської спільноти на її аналітичні можливості, що межує зі втратою інстинкту самозбереження. Було відзначено, що фактична безсуб'єктність філософської спільноти робить її об'єктом суто інструментальних владних впливів, неспроможним навіть усвідомити власні засадові інтереси. Було виражене обережне припущення, що філософський конгрес «Філософія в Україні, філософія для України», можливо, призведе до якоїсь позитивної динаміки в цій ситуації.

Учасники семінару, скориставшись присутністю голів як Паскалівського, так і Кантівського товариств при Українському філософському фонді, вирішили 2022 року інтенсифікувати роботу семінару «*Philosophia perennis*», продумати нові формати його функціонування, зокрема, залучення студентів і аспірантів. Також ішлося про планування програми майбутніх семінарів і організаційні питання, пов'язані з цим.

Одержано /Received 13.08.2021

Maria Kravchuk

First session of a new seminar on the history of modern philosophy

Report on the first session of the seminar “Philosophia perennis” (“Evolution of the concept of consciousness in modern philosophy”), organized by the journal *Sententiae* in collaboration with the Union of Researchers of Modern Philosophy (Pascal Society) and the Kant Society of Ukraine (August 10 -12, 2021, Odesa).

Марія Кравчик

Перша сесія семінару з історії модерної філософії

Звіт про першу сесію семінару «Philosophia perennis» («Еволюція поняття свідомості в модерній філософії»), організованого журналом *Sententiae* у співпраці зі Спільною дослідників модерної філософії (Паскалівським товариством) і Кантівським товариством України (10-12 серпня 2021 р., Одеса).

Maria Kravchuk, PhD in Philosophy, Associate Professor of the International Humanities University (Odesa, Ukraine).

Марія Кравчик, к. філос. н., доцент Міжнародного гуманітарного університету (Одеса).

e-mail: m_kravchik@ukr.net

Інформація для авторів

- Редколегія приймає до розгляду тексти *будь-якої історико-філософської тематики*: статті (в т.ч. полемічні), переклади, архівні джерела, рецензії, огляди книг і наукової періодики, інформацію про події у царині історії філософії;
 - **фактом подання матеріалу в *Sententiae* автор висловлює згоду з чинними в нашому журналі редакційною політикою, етичними принципами рецензування й редагування статей, політикою відкритого доступу, Положеннями про авторські права та про конфіденційність** <http://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/about>
 - рішення щодо можливості прийняття до друку здійснюється за результатами «подвійного сліпого» рецензування;
 - матеріали подаються електронною поштою sententiae2000@gmail.com або через сайт журналу <http://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/information/authors>;
 - **технічні вимоги до тексту**:
орієнтовний обсяг 20–22 тис. знаків; *мови* українська, англійська, французька, німецька, російська; *формат* Word, RTF; *шрифт* Times New Roman, *кегель* 14, *інтервал між рядками* 1,5;
 - **оформлення посилань**:
 - наприкінці статті наводиться нумерований алфавітний список цитованої літератури згідно з форматом **APA** (зразки оформлення літератури за цим форматом див., наприклад, тут: <http://liu.cwp.libguides.com/citapa> ; можна також скористатися сервісом створення списків літератури з текстового редактора Microsoft Word);
 - посилання в тексті подаються у квадратних дужках і містять:
прізвище автора (редактора, укладача тощо; при наявності кількох авторів, наводиться лише прізвище першого і символ ...) з відповідної позиції у списку літератури / пробіл / **рік видання** / двокрапка / пробіл / **номер сторінки** (або діапазон номерів через тире)
 - зразок оформлення посилання**: [Аристотель 2010: 286], [Aristotle 2008: 17-18];
 - якщо на один рік припадає кілька видань одного автора, цитованих у статті, то у списку літератури такі джерела розташовуються за алфавітом, а після року видання (в т.ч. й у посиланні) слід ставити відповідну літеру латинського алфавіту, починаючи з а (наприклад, 1990a, 1990b, 1990c тощо);
 - зразок оформлення посилання**: [Аристотель 2010a: 286], [Aristotle 2010c: 17-18];
 - у посиланнях на твори, наведені у списку літератури без зазначення автора (збірники, енциклопедії тощо), слід замість прізвища автора наводити перші слова заголовку цитованого видання; якщо фраза виявляється зовеликою чи неприйнятною з інших причин, можна при першому цитуванні запровадити аббревіатуру, описавши її у примітці, й надалі послуговуватися саме аббревіатурою;
 - зразок оформлення посилання**: [Філософський енциклопедичний 2002: 234-235] або [ФЕС 2002: 234-235];
 - якщо видання не має автора, але на офіційній сторінці вказано укладача, відповідального редактора тощо, їх можна наводити замість автора, вдаючись до відповідних позначок за стандартом APA: (Укл.), (Ред.) тощо;
 - за наявності канонічних видань класичних творів із загальноприйнятою пагінацією, краще посилатися на неї, а не на сторінку того чи іншого видання;
 - примітки подаються внизу сторінки або після основного тексту перед списком літератури;
- **при цитуванні слід уникати подвійного перекладу**;
- бажано посилатися на оригінали цитованих іншомовних першоджерел або принаймні зіставляти використовувані переклади з цими оригіналами;
- **статті не розглядатимуться Редколегією, якщо до них не буде додано**:
- 1) короткий опис їхньої наукової новизни; 2) анотацію (українською, англійською та російською мовами, 100-250 слів); 3) переклад назви статті англ. та рос. мовами; 4) перелік ключових слів (укр., рос., англ. мовами; ключові слова відокремлюються крапкою з комою);
- **автори статей також мають подати про себе такі дані**:
- українською, російською та англійською мовами: прізвище, ім'я та по батькові; науковий ступінь, учене звання (за наявності); місце основної роботи, посада;
 - номер телефону, e-mail та (мовою статті) адреса і сфера наукових інтересів.

Instructions to authors

- The Editorial Board considers the texts on *all aspects of the history of philosophy*: articles (including polemical), translations, archival sources, reviews, information on events in the field;
- **By submitting his/her paper to “Sententiae”, the author agrees with our magazine’s Editorial Policy, Ethics and Order of Peer-reviewing, Principles of Open Access, Regulations of Copyright and Privacy, Publication Malpractice Statement** <http://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/about>;
- The peer-reviewing procedure at “Sententiae” is “double-blind”;
- Authors may submit their papers via e-mail sententiae2000@gmail.com or via our website <http://sententiae.vntu.edu.ua/index.php/sententiae/information/authors>;
- **Requirements to the texts submitted for publication:**
 - 20.000-22.000 characters; DOCX, DOC or RTF format; Times New Roman, 14; line spacing: 1.5;
 - Papers should match **APA** citation style (6th edition);
 - **Sample of reference in the text:** [Aristotle 2008: 17-18];
- Quotations should avoid **double translation** (translation from translation) whenever possible;
- When referring to non-English texts, it is desirable to use their canonical editions in the original language, or at least to compare their English translations with the text of these canonical editions;
- An abstract of about 100-250 words will be required for publication;
- Authors should indicate their research degree and academic title (if any), the main place of employment, position, and specify the field(s) of their research interests.

Наукове видання

SENTENTIAE

XL

(№ 1 / 2021)

Редактор *Володимир Стерденко*
Коректори *Всеволод Кузнецов, Ельвіра Чухрай*
Верстка *Ольга Цимбал*
Дизайн обкладинки *Андрія Шубіна*

Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації:
КВ 20664-10464ПР від 18.04.2014 р.

Підписано до друку 11.11.2021 р. Папір офсетний.
Формат 29,7×42 ½. Гарнітура Times New Roman.
Умовн. друк. арк. 22,18. Наклад 50 пр.
Обл.-вид. арк. 23,12. Зам. № 2021-122.

Видавець і виготовлювач —
Вінницький національний технічний університет,
Комп'ютерний інформаційно-видавничий центр,
Головний корпус ВНТУ, к. 114, Хмельницьке шосе, 95,
м. Вінниця, 21021.

Тел. (+380 432) 65-18-06

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
серія ДК № 3516 від 01.07.2009 р.