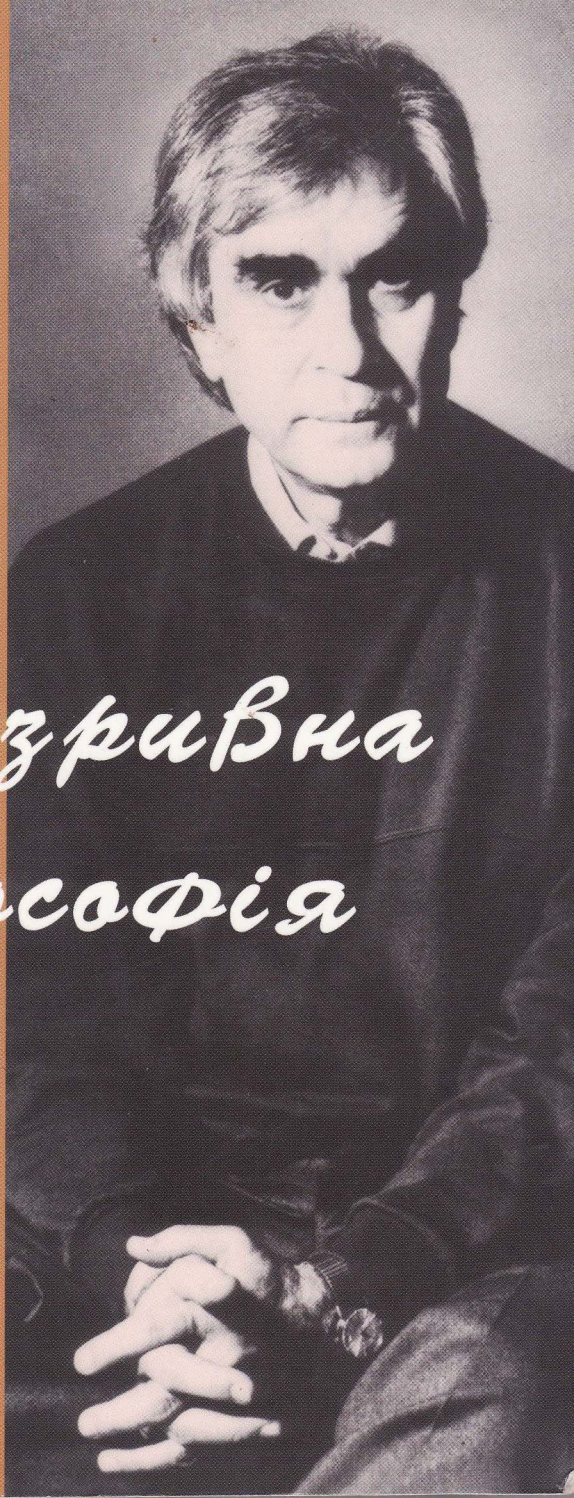


Христос
Гнарас

Нерозривна
Філософія

О ОСНОВИ



Христос
Янарас

Нерозривна Філософія

Тетяні

Видавництво
«ОСНОВИ»

створила
1992 року

Соломія
Павличко

Χρήστου
Γιανναρά

ΑΔΙΑΡΡΗΚΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΣΧΕΔΙΑΣΜΑ
ΕΙΣΑΓΩΓΗΣ
ΣΤΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ



Христос
Янарас

Нерозривна Філософія

НАРИСИ ВСТУПУ
ДО ФІЛОСОФІЇ

З новогрецької переклали
Анатолій Чердаклі
та Ніна Клименко

Київ
ОСНОВИ
2000

ББК 87.3(0)
Я 60

Сучасний грецький філософ і теолог, автор широковідомих на Заході праць «Ерос та особистість», «Свобода моралі», «Метафізика тіла», «Криза пророцтва» та ін., у своїй книжці «Нерозривна філософія» концептуально розглядає основні етапи розвитку європейської філософської думки від прадавніх міфів до новітніх учень. Крізь призму опозиції «спільний логос — особистий логос» Янарас показує нерозривність європейської філософії, ті глухі кути та трагічні наслідки, до яких призводило порушення гармонії цих двох логосів. Виняткова цінність книжки полягає в тому, що автор навчає читача філософському мисленню та філософській творчості.

Розрахована на студентів, аспірантів, викладачів вищої школи та всіх, кого цікавить філософія.

**Sponsored by the OSI-Zug Foundation with
the contribution of the Center for Publishing Development
of the Open Society Institute — Budapest
and the International Renaissance Foundation — Kyiv**

**Це видання підтримане Фондом «OSI-Zug»
спільно з Центром видавничого розвитку
Інституту відкритого суспільства (Будапешт)
і Міжнародним фондом «Відродження» (Київ)**

**Книжку видано за сприяння
Посольства Греції в Україні**

ISBN 966-500-171-X

© Анатолій Чердаклі (§§1—27),
Ніна Клименко (§§28—34).
Український переклад, 2000.

ПЕРЕДМОВА ДО ПЕРШОГО ВИДАННЯ

Ця книжка не претендує на те, щоб бути загальним вступом до філософських систем, що склалися протягом історії людства. Вона не має історичного характеру й не висчерпує всіх філософських поглядів та теорій, що стосуються тем, які розглядаються на її сторінках. Інакше кажучи, метод цієї книжки не історичний, а порівняльно-аналітичний. Це метод абстрактно-синтетичний; тобто він багато чого абстрагує з величезного матеріалу Історії Філософії (а це означає — жертвує різноманіттю підходів), аби досягти синтезу філософської проблематики, здатного ввести читача у фундаментальні питання філософії, у найважливіші методи репрезентації філософських питань.

Отже, йдеться про нариси або спробу вступу до способу філософування, а не до історії філософських досліджень. Екскурси в Історію Філософії робляться лише тоді, коли це потрібно для пояснення способу філософування, який тут пропонується. Адже книга пропонує так чи інакше конкретний спосіб філософування — вона не претендує на нейтральність, тобто «об'єктивність» щодо історичних філософських шкіл, напрямів і систем. Порівняльно-аналітична Історія Філософії, напевно, може претендувати на таку нейтральність. Але вступ або посібник до способу філософування, вже хоча б через те, що він послуговується абстрактним філософським матеріалом і прагне синтезувати філософську проблематику, так чи інакше передбачає позицію. Тому це книжка, що має власну позицію, яку читач поступово з'ясує собі, знайомлячись із подальшими сторінками.

Однак те, що книжка має власну позицію, зовсім не означає, що вона є вступом до цієї самої філософської позиції. Я прагнув того, щоб книжка мала лише вступний характер до філософії, тобто щоб вона вела читача поміж філософськими напрямками й поглядами, викладеними на її сторінках, до самої можливості філософувати заодно з позицією книжки, паралельно або всупереч їй. Якщо читач, завершуючи ознайомлення з її сторінками, матиме змогу викладати філософські проблеми, які в ній розглядаються, іншими шляхами, іншими методами, давати інші пропозиції їх розв'язання, то це буде справжнім досягненням книжки. Її призначення як вступу до філософії буде реалізоване.

Женева, травень 1979.

ХР. ЯНАРАС

ПЕРЕДМОВА ДО ДРУГОГО ВИДАННЯ

Два томи першого видання тепер, у другому виданні, об'єднані в один. Зроблено певні стилістичні поліпшення, а також деякі доповнення посилань, що вказують на джерела й основи проблематики, яку містить даний текст.

До речі, між першим і теперішнім, другим виданням вийшли ще дві мої книжки: «Здоровий глузд і суспільна практика» та «Спроба критичної онтології». Я згадую про них, оскільки певен, що вони суттєво доповнюють мій відчайдушний намір досягнути явище філософії та його історичні зміни.

Ця зухвала спроба вступу до філософії, як і будь-яка інша, коли вона послуговується в своїх доказах абстрактно-систематичним матеріалом історії філософії, неминуче має бути схематичною. Саме тому я хочу ще раз наголосити, що ця книжка не має на меті відновлювати історичну справедливість, оцінюючи течії, напрями та школи. Абстрактна історична критика на її сторінках покликана бути лише засобом чи критерієм з'ясування тих фундаментальних філософських проблем, що є визначальними для самого культурного розвитку так званого західноєвропейського світу, а на сьогодні й загального поступу єдиної вселюдської культури.

Атени, січень 1988.

ХР. ЯНАРАС

З М І С Т

ПЕРЕДМОВА ДО ПЕРШОГО ВИДАННЯ	5
ПЕРЕДМОВА ДО ДРУГОГО ВИДАННЯ	6

Частина перша

ПРАДАВНЯ ЛЮБОВ ДО МУДРОСТІ

Розділ перший

ЧУТТЄВЕ Й УМОСЯЖНЕ

§ 1. «Первісне» розмежування	10
§ 2. Втручання умосяжного в чуттєве: природа і логос	11
§ 3. Динамічне посередництво людини: мислення й буття	13

Розділ другий

ВІДНОСНЕ Й АБСОЛЮТНЕ

§ 4. Прадавнє зведення	15
§ 5. Засвоєння абсолютного через особистий досвід: свобода й відмінність	17
§ 6. Колективно-суспільне засвоєння абсолютного: історія і культура . .	19

Розділ третій

МІФ І СИМВОЛ

§ 7. «Містична» функція міфу	23
§ 8. Символічне вираження невимовного	25
§ 9. Шукане: пояснення реального факту	27

Розділ четвертий

ОБРАЗ І МОВА

§ 10. Повідомлення логосу емпіричної безпосередності: сформований логос образу	30
§ 11. Демокрітова образна мова: «промовисті статуї»	32
§ 12. Платонівська теорія образів: ідеї-сутності суцих	34
Література I	36

Частина друга

ЛОГІЧНЕ ПІЗНАННЯ

Розділ перший

ВІД МІФА ДО ПОНЯТТЯ

§ 13. Факт «спільного логосу»	38
§ 14. Визначення і семантика сутності	40
§ 15. Абстрагування і абстрактне поняття	44

Розділ другий **СЕМАНТИКА ІСТИНИ**

§ 16. Істина як участь	49
§ 17. Логос — «суддя» істини	53
§ 18. Апофатично-потенційне визначення істини	61

Розділ третій

ВІД ПІЗНАННЯ ІСТИНИ ДО КОРИСНОСТІ ПІЗНАННЯ

§ 19. Августинівські корені: de utilitate credendi	73
§ 20. Схоластичне adaequatio	80
§ 21. Картезіанське cogito	89
§ 22. Культура Просвітництва	96

Розділ четвертий

ВІД УТИЛІТАРНОГО ЗНАННЯ ДО ТОТАЛІТАРИЗМУ АБСОЛЮТНИХ СИСТЕМ

§ 23. Кантіанське «досягнення»: абсолютизація суб'єкта для визначення об'єктивного	105
§ 24. «Замкнена» гегелівська система	114
§ 25. Марксистський переворот	121
Література II	133

Частина третя

ОНТОЛОГІЧНЕ ПИТАННЯ

Розділ перший

ОНТИЧНЕ ТА ОНТОЛОГІЧНЕ ВИЗНАЧЕННЯ БУТТЯ

§ 26. Онтичне розуміння: детермінізм і аксіологія	136
§ 27. Онтологічне розуміння: феноменологія та перетворення на ніщо	151
§ 28. Перетин: ототожнення буття з особистим інобуттям [відмінністю]	159

Розділ другий

СВОБОДА І НЕОБХІДНІСТЬ

§ 29. Проблема «загального» (universalia): дані існування	173
§ 30. Самовизначення існування: «присуд» свободи	190
§ 31. Відносність і екстаз: динаміка «способу існування»	206

Розділ третій

КОСМІЧНИЙ ВИМІР ІСНУЮЧОГО

§ 32. Простір і рух	221
§ 33. Час і призначення	237
§ 34. Краса	256
Література III	273
ПРИМІТКИ	274
АЛФАВІТНИЙ ПОКАЖЧИК	308

Частина перша

ПРАДВНЯ ЛЮБОВ ДО МУДРОСТІ

Розділ перший

ЧУТТЄВЕ Й УМОСЯЖНЕ

§ 1. «Первісне» розмежування

Людині «від природи властиво пізнавати», тому витoki філософії лежать у самій людській природі — в тому, що спершу є людина взагалі, а вже потім вона є як окремий індивід. Але як можна вийти до цього природного й невизначеного в часі першопочатку філософії, шукаючи первісні корені її фундаментальних питань?

Сліди присутності людини, яких достатньо в глибинах Передісторії, є слідами колективного життя або співжиття в гурті. За своєю природою людина є «тварина суспільна». Але найпершою ознакою, що відрізняє суспільне життя людей від стадного співіснування тварин, є поселення: організація простору, зв'язок з природним середовищем — саме завдяки цьому зв'язку виникає людське поселення.

Для того, щоб людське поселення існувало, у просторі має визначитися священний знак, вісь або центр поселення. Співжиття є результатом спільного відношення до цього священного знака, який об'єднує життя. Центр поселення є універсальною віссю життя, це «пуп землі» й центр світу — хай він і переноситься з місця на місце разом з рухом кочової громади, — оскільки там, де реалізується життя, там інтегруються і його загальні виміри¹.

Виразом і підтвердженням життя є *форма*, в якій усяке існуюче стає явним, *виявляється*. А здійсненням життя в його загальних рисах відповідно є *формування* загалу того, що існує реально, порядок і гармонія стосунків, які об'єднують реальні речі у впорядковану світобудову [κόσμο-κόσμις]. Життя — це форма, порядок і гармонія; протилежністю життя є безформність і хаос, смертний розпад. Визначення священного центру в людському поселенні є вихідним пунктом для відокремлення життєвого порядку від безладу й потворності. На базі священного центру визначаються у просторі чотири постійні точки: Схід, Захід, Північ, Південь². Так простір хрестоподібно формується навколо початкової осі, сплановується, усуваючи загрозу безформності й хаосу.

З визначенням єдиного центру й чотирьох точок світу, які хрестоподібно об'єднують окреслений простір поселення, маємо перше усвідомлення чисел і їхньої «священної» функції. Числа творять і роблять явними форму й досконалість, які становлять життя. На усвідомлення одиниці й четвірки схоже давнє усвідомлення священності числа три³. «Священна арифметика» всіх великих духовних традицій розвивається на продуктивних комбінаціях чисел три й чотири: сім, дванадцять, тридцять три, сорок, сімдесят⁴.

Зв'язок форми й краси з розкриттям-підтвердженням життя і зв'язок чисел з поєднанням форми й досконалості, що творить життя, є чи не найпершим приводом і вихідним пунктом для розрізнення умосяжного [того, що досягається розумом] і чуттєвого [того, що сприймається чуттями]*. Чуттєве — тлінне, мінливе, недовговічне. Умосяжна природа чисел, порядок, який вони творять, схеми, що формують простір, є дійсності незмінні, нетлінні, необмежені в часі⁵. Досвід зусиль в організації — у створенні порядку й досконалості — людського поселення веде до цього розрізнення умосяжного і чуттєвого, до більш-менш протиставного їх розмежування.

За цим розмежуванням починає туманно вимальовуватися проблема буття, визначення «справжнього буття» на противагу до обмеженого, змінного й недовговічного суцього, ототожнення істинного існування з незалежністю від простору, часу, розпаду й смерті.

§ 2. Втручання умосяжного в чуттєве:

природа і логос

Грецьке слово κόσμος-κόσμιος [світ-окраса] зберігає стародавнє розуміння основ життя, за яким воно є порядок і гармонія прекрасного⁶. Світ існує не тому, що він являє собою певний об'єкт *що*, а тому, що він становить певне *як*, *спосіб* гармонії і досконалості. Міфологічні космологічні оповіді подають створення світу як формотворення, як відокремлення безформності й хаосу.

Спосіб або *як* досконалості світу є наслідком втручання умосяжних дійсностей у чуттєві. Світ існує, оскільки існують свя-

* Тут і далі в квадратних дужках — примітки перекладача. (Ред.)

щений порядок чисел, закони гармонії й межі кожного окремого об'єкта та зв'язків між ними — виміри й межі, які не можна переступити, не порушивши світового порядку. Умосяжні дійсності становлять *логос* світу, спосіб, у який суще стає явним, являється.

Логос — це форма, але й можливість форми, а також можливість зв'язку між формами, функціональна відносність. Логос формує відчуття, надає їм «виду» й «відмінності» («видової ознаки»), себто встановлює між ними зв'язки відносних відмінностей і подібностей. Це логосне о-формлення й співвіднесення чуттєво сприйманих речей є життя — розум становить животворне начало світу.

Розумне животворне начало світу ми називаємо грецькою мовою словом *логос*, яке має чоловічий рід, оскільки народження чуттєвого від умосяжного знаходить широке відображення в здатності жіночого начала плодити від чоловічого: природа чуттєвого має «жіночу» готовність втілювати факт життя, потрібне лише сім'я логосу, щоб здійснити це втілення⁷. Без відмінності розуму — видової ознаки, яку надає розум, — матерія не існує, вона є лише абстрактна ідея. Розум надає їй субстанції, робить її фактом життя.

У традиціях Середнього Сходу те саме розумне животворне начало світу позначали словом *Nakhmá*, яке здебільшого означає *мудрість*⁸. Але значення слова логос як мудрості [софія] збереглося і в грецькій мові. Воно вживається на означення людей, які присвятили своє життя вивченню і пізнанню умосяжних дійсностей. Це друзі мудрості, *філософи*⁹. У єгипетській традиції таку людину називали «другом нареченого». Мудрість або логос — це «наречений» матерії, супровідник нареченої до родючості й животворності чуттєво сприйманих речей¹⁰.

Незалежно від того, як ми назвемо розумне животворне начало світу, пошуки, підхід до нього та пізнання його завжди є розшифруванням таємниці життя й початком філософії. Стародавня «любов до мудрості» ніяк не пов'язана з жодною утилітарною доцільністю (хоча це не означає, що вона не пов'язана з практичним боком життя), ніяк не пов'язана вона і з марнославністю знання, що вивільнилося з пут життя. Це завзята логосу-способу, завдяки якому умосяжне проникає в чуттєве,

реалізуючи життя як порядок і красу. Єдине марнославне спрямування цього завзяття — забезпечити, щоб життя підкорялося логосу досконалості й порядку, служити життю, реалізувати існування «у відповідності з логосом».

§ 3. Динамічне посередництво людини: мислення й буття

Людина — це єдине чуттєве суще, яке має можливість наближатися до умосяжного, до розумної гармонії та життєвого порядку. А це означає, що лише людина має *розум*, що вона сама за своєю природою є «тварина розумна». Розум людини — це не просто здатність міркувати, пізнавати й виражати форму-формування-спосіб світової гармонії й порядку. Він є ще й можливістю творити *світ*, надавати форми безформному, перетворювати беззмислове на змістовне.

За своєю чуттєвою природою та здатністю мислити людина є посередником між умосяжним і чуттєвим. Людська істота — це «посередницьке» створіння, чуттєве й раціональне водночас; це є логос «у тілі», факт зустрічі логосу життя з чуттєвою природою.

І оскільки логос становить *буття*, незмінний, нетлінний і вічний характер існування¹¹, людина стає причетною до буття, до можливості дієвої реалізації *буття* завдяки своїй «логічній» здатності, яку ми називаємо ще інтелектом, *думкою* людини. Функціонування інтелекту дає людині змогу існувати на рівні нетлінних умосяжних дійсностей, реалізувати своїм існуванням *буття* як логос, відповідний такому логосу, котрий творить життя у вимірах світової гармонії й порядку. Чудовий вислів Парменіда «буття і мислення є те саме»¹², що був підвалиною філософської думки аж до епохи неоплатонізму, не означає початку «раціоналізму» й інтелектуалізму в людській історії, як це часто тлумачать. Цей вислів несе в собі архаїчне уявлення про реалізацію буття через здатність людини мислити, а отже, розшифровувати чуттєве і втручатися в нього розумом.

Людина *свідома*: вона має розум, наділена здатністю мислити, здатністю переходити в такий спосіб існування, який не

пов'язаний з обмеженням у просторі й часі, з руйнуванням і смертю. І початки філософії криються в здатності людини мислити. Але, щоб віднайти початки філософії, треба звільнитися від значно пізніших уявлень про мислення — уявлень, які зводять здатність людини мислити до здатності підміняти дійсність речей «значущими» ідеальними знаками, творити за допомогою мови умовний кодекс взаєморозуміння і пов'язувати між собою ці ідеальні знаки кодексу, роблячи «вірогідні» умовиводи. Філософія у своїх початках є «ерос [сильне бажання] мудрості» та «любов до мудрості», набутий практично через досвід особистих переживань зв'язок людини з умосяжним (з логосом або мудрістю, які надають життя чуттєвому), — зв'язок, набагато універсальніший, ніж проста гімнастика думки¹³.

Розумова діяльність, передусім, робить можливим осмислення дійсно суцього, наближення дійсно суцього до його умосяжної дійсності.

Слід підкреслити, що умосяжне для первісної філософії не становить суб'єктивного вимислу людського розуму, а лише проекцію назовні (у світ) суто людської здатності позначати існування речей. Перш ніж стати «семантикою» умосяжних дійсностей, філософія стала еросом до розуму й мудрості, що *створять* дійсність суцього. Філософія передбачає наближення до суцього, яке виходить за межі звичайної інформації про чуттєвий — тлінний і скороминущий — характер дійсно суцього і підносить людину до нетлінного й вічного виду суцього, до гармонійного зв'язку суцього у просторі й часі, до законів, які забезпечують порядок, красу і тривання життя.

Це означає, що для філософії в її природних початках умосяжне не є винаходом людського розуму, не є способом наближення розуму до чуттєвого, а є способом, що творить життя й світову гармонію. Розум взаємодіє з цим способом життя й світової гармонії настільки злагоджено, що стає залюбленим у логос і мудрість умосяжного.

Тому філософія є не лише жадобою знання, але й еросом — потягом до життя, виразом глибинного жадання людини жити, її відрازی до скороминущості, до тлінності й дезорганізації існування через смерть.

ВІДНОСНЕ Й АБСОЛЮТНЕ

§ 4. Прадавнє зведення

Розрізнення чуттєвого й умосяжного завжди ґрунтується на порівнянні двох можливостей або способів існування: кожний чуттєвий об'єкт має обмежене місце, він не тривалий у часі, тлінний або смертний. Одначе логос його форми, ті якості, що творять образ (εἶδος) об'єкта (вигляд, розміри, об'єм, колір, вага, щільність тощо), ана-логічні, тобто адекватні співвідношення його зовнішності, виміри-межі й кількісні визначення його місця в гармонії простору й часовій послідовності, закони, що керують його еволюційним поступальним рухом або «ϕύγεσθαι» — поставанням його скороминущого існування, — все це є умосяжні дані, не пов'язані з тлінністю й нетривалістю матеріалу об'єкта¹.

Логічні-умосяжні якості *визначають* (обмежують, а також надають образу, форми), тобто *формують* матерію чуттєвого, і таким чином *засвідчують-виявляють* його існування: без вигляду, розмірів, об'єму, кольору, ваги, щільності, пропорційних співвідношень і т. ін. ніщо речовинне не є чимось. Логічні-умосяжні якості надають кожній речі певної відмінності (видової ознаки, що відрізняє її від усіх інших речей) і водночас роблять її *тим, чим вона є* (а не чимось іншим): вони утворюють тотожність речі самій собі, становлять її існування. Корені цього переконання губляться в глибинах Передісторії: в усіх прадавніх космогонічних традиціях безформна матерія то-тожна небуттю.

Отже, існування чуттєво сприйманого суцього передбачає певний збіг логічних якостей; існування чуттєво сприйманого суцього залежить від збігу логічних якостей. Кожне чуттєве суще є лише *у зв'язку* (в залежності) з виглядом, кольором, розміром, об'ємом, вагою, щільністю, аналогічними, тобто пропорційними співвідношеннями і т. ін., воно існує *відносно* логічних якостей — *відносно всього того, що має до чогось відношення*.

На противагу чуттєвому суцшому логічні якості самі по собі (кожна зокрема) не є відносними: вони не залежать від будь-яких дійсностей, котрим зобов'язані своїм існуванням. Вони не залежать і від обмежень, яким підкоряється дійсність чуттєвого: логічні якості не пов'язані з відносними вимірами простору й часу, вони не знають тління і смерті. *Природа* умосяжного (те, що є умосяжною якістю загалом, ще до будь-якої повної чи часткової диференціації) не підкоряється відносності, вона вільна, «вивільнена», *абсолютна*.

Це первісне й елементарне зведення відносного до абсолютного є вихідним пунктом прадавніх філософських пошуків. Адже розрізнення чуттєвого й умосяжного (яке веде до пошуків і вивчення *логосу* або *мудрості* світу) не може зводитися до простого фіксування досвіду, який отримує людина від світу. Щоб це розрізнення було філософським [любо-мудрим], воно має бути ще й висхідним у реальних можливостях, які репрезентують чуттєве й умосяжне, дослідницьким щодо двох способів існування: відносного способу, коли йдеться про чуттєве, та абсолютного способу, коли йдеться про умосяжне. Вже у своїх перших міфологічних проявах філософія постає як намагання розвідати й дослідити абсолютне (хоча термін *абсолютне* з'являється — принаймні у грецькій мові — лише в елліністичну добу): це любов і ерос до того способу існування, який не знає залежності та обмежень.

Можна сказати, що таке суто філософське усвідомлення абсолютного має пріоритет і стосовно релігійних учень, оскільки в більшості міфологічних традицій «надприродні» речі — боги та демони — підкоряються абсолютному характеру умосяжних дійсностей: вони не можуть руйнувати чи порушувати закони світової гармонії й порядку. І навіть значно пізніше, у такій розвиненій теології, як платонівська, бог — творець світу в «*Тимеї*» «про вічне дбає», оглядає дані та абсолютні ідеї-форми кожного суцього, маючи на меті формувати все те, з чого складається світ².

У будь-якому разі філософський пошук прогресивно розширюватиме прадавній перехід від відносного до абсолютного за межі протиставного порівняння чуттєво сприйманих та умосяжних дійсностей. Він задаватиметься питанням *походження*

або *причини* логічних [раціональних] якостей, заперечуватиме незалежність логічного розкриття або вияву, переноситиме логічні якості на ана-логічні, тобто адекватні співвідношення, на зв'язок *руху* й *зміни*. Себто філософський пошук зробить відносним і умосяжне, ступенюючи можливості абсолютного і зрештою вдаючись до одного-єдиного абсолютного Першопочатку, — джерела й причини існування чуттєвого й умосяжного. Інакше кажучи, він дошукається характеру абсолютного незалежно від проблеми визначення чи структури дійсно існуючого: він ототожнить абсолютне з даною дійсністю матерії та «вродженням» [ἔγγενους] динамізмом її формування, з «поставанням» [γίνεσθαι] світу й життя.

Але це прогресивне розширення й диференціація прадавнього зведення не забороняє стверджувати в будь-якій його фазі, в будь-якому аспекті, що розрізнення відносного й абсолютного є відправним пунктом філософії. Адже характер філософії не є якоюсь фазою чи фактом лише опису або констатації явищ, він не вичерпується спогляданням або утилітарним опануванням *сущого*.

Характер філософії завжди і обов'язково висхідний, він передбачає переборення простого позначення даних чуттєвого досвіду, піднесення до універсальності *логосу* або *способу*, за яким твориться факт життя, або хай навіть лише до універсального способу, за яким твориться можливість пізнання. А піднесення до універсальності життя чи пізнання (універсальність завжди *способово-динамічна* й ніколи не кількісно-статична) передбачає переборення відносного характеру даних чуттєвого досвіду, усвідомлення безмежного й невичерпного, себто *абсолютного* характеру, що його має *спосіб* життя й пізнання.

§ 5. Засвоєння абсолютного через особистий досвід: свобода й відмінність

Філософія завдячує своєю появою початковому досвіду та виявленню можливостей людини переборювати *відносний* характер її чуттєвого існування й підноситися до сфери *абсолютних* дійсностей. Ця можливість є первісним наближенням дійсно *суцього* до його мисленнєвої дійсності, вона є усвідом-

ленням існування дійсно суцього, а це праця розуму й душі людини³.

Можливість наближення розуму або душі до сфери абсолютного означає «спорідненість» розуму чи душі з абсолютним. Справді, як існування умосяжного, так і процес його усвідомлення не знають обмежень вимірів простору та обліку часу, вони не пов'язані з залежностями, яким підкоряється чуттєве. Тому можна сказати, що здатність мислити є процесом здійснення абсолютного в межах тлінного й смертного особистого існування людини. Людина існує в двох площинах або способах існування: вона бере участь як у відносному, так і в абсолютному характері буття. Вона на короткий час реалізує абсолютне — досвід абсолютного підкоряється зрештою відносності її чуттєвої природи.

Цей «збіг протилежностей», спільне перебування відносного й абсолютного в межах тієї самої істоти є даром буття людини, але також і драмою її буття. Пошук розв'язки цієї драми стає материнським лоном філософії. Любов до мудрості є любов'ю й еросом до абсолютного водночас із цілковитим усвідомленням відносного, вона є змаганням людини за те, щоб якомога повніше звідати буття в задушливій тісноті особистого виживання.

Простір абсолютного є спосіб існування, «вивільнений»-вирваний з будь-якої відносності-залежності та обмежень, це є факт свободи. Слід додати: реальний факт свободи, тому що свобода передбачає реального носія, вона не є абстрактною ідеєю чи безпричинним «випадком» — ерос до абсолютного не зводиться до втіхи від складних розумових занять, тобто до пус-того марнославства; те, чого прагне дошукатися людина за допомогою філософії, є її власна реальна свобода, власне існування як факт свободи: бути тим, чим є, поза всякою відносністю-залежністю та обмеженням. Якщо філософія не є просто гімнастикою думки, а еросом до життя⁴, то й свобода є для філософічної людини лише одним видом абсолютного: другим видом є тотожність існування, його єдиний, своєрідний і неповторний характер.

Ці два види так чи інакше доповнюють один одного: тотожність існування, те, що робить його тим, чим воно є, означає

відмінність від будь-чого, що не є ним самим, себто означає свободу від будь-якого загального визначення наперед, від спільних властивостей, від приналежності до чогось, від перетворення чи спотворення. І свобода існування, те, що робить його не пов'язаним з будь-якою відносністю-залежністю та обмеженням, є ототожненням існування з його відмінністю, себто свобода існування є єдиною, своєрідною і неповторною тотожністю існування.

Філософське пояснення й формулювання цих визначень свободи й відмінності з'являється в історії філософії досить пізно, — воно було досягненням грецької думки V ст. н. е. Однак можна сказати, що ці визначення належать до «природи» явища філософії, вони його творять і обумовлюють безпосередньо чи опосередковано, явно чи неявно, позитивно чи негативно. Від стародавніх міфологічних фаз філософського пошуку до найточніших системних його визначень намагання опанувати абсолютне через особистий досвід проявляється в кожному аспекті явища філософії. Навіть у найбільш інтелектуалістських школах та напрямках проблемою філософії залишається пізнання поза межами зручного сприйняття сущого, випробування свободи розуму в поясненні й визначенні явищ, тобто у наближенні до факту відмінності. І, звичайно, прагнення опанувати свободу й відмінність через особистий досвід тим чіткіше, чим чіткіше філософія відмовляється бути частковим і фрагментарним (лише інтелектуальним) заняттям, чим безпосередніше вона зберігає універсальність еросу до мудрості, близькість до своїх прадавніх витоків. Адже любов до мудрості, в принципі, є способом життя, спробою через особистий досвід призвичаїтися до свободи від відносності, брати участь у цій свободі, у логосі своєрідності істинного буття.

§ 6. Колективно-суспільне засвоєння абсолютного: історія і культура

З попередніх сторінок стає ясно, що виявлення прадавніх досягнень філософії не може бути пов'язане з тим, що ми називаємо «історичним дослідженням»: йдеться не про повернення в часі взагалі, а про принципово систематичні (методо-

логізовані й організовані з логічною послідовністю) виходи на незмінні основні спонуки, що викликають появу філософських питань.

Тому й ті нечіткі й нечисленні відомості, що дійшли до нас із глибин Передісторії (рештки людських поселень, їхні схеми, ознаки числення, елементи поклоніння надприродним силам, первісні інструменти, а згодом і міфи), не перестають закликати й спонукати нас до систематичного пошуку, дарма що він має неісторичний характер. Наприклад, відомості щодо структури прадавнього людського поселення дають нам змогу дійти до імовірних, зумовлених особистим досвідом потреб відділення умосяжного від чуттєвого і дошукатися їхніх найперших філософських наслідків⁵. Ті самі сліди ведуть нас і до розпізнання первісного колективізму людського життя (прадавньої суспільної природи людини) та до формування систематизованих висновків, що так чи інакше становлять вступ до філософії.

Констатація первісного колективізму безпосередньо стосується розрізнення громади й особи, порівняння можливостей громади й можливостей особи. Громада тривала й стабільна, особа нестабільна й скороминуша. Особи приходять і відходять, громада залишається і триває, тому що існування громади (у випадку суспільного феномена людського життя) не є поєднанням конкретних особистостей у визначених часових межах. Воно є загальним динамічним поставанням «*ὑπνέουσαι*» — поставанням або функціонуванням відношень, у яких перебувають минущі в часі особистості. Ці особистості є породженням відношень, що утворюють громаду: як громада, так і особа не репрезентують остаточно сформованих дійсностей; вони є *фактами* — динамічним поставанням. Але минуша в часі особистість не може вичерпати безмежних можливостей тих відношень, які вона сама утворює.

Як бачимо, перша група філософських висновків формується довкола розрізнення обмеженої вимірами і нетривалої в часі людської одиниці та динамічного й необмеженого характеру її здатності мислити: процес ос-мислення (наближення до існування, відповідного його умосяжній дійсності) є можливістю наближення до абсолютного — до способу існування, вільно-

го від будь-яких обмежень. Далі факт колективізму (суспільного феномена людського життя) дає нам змогу зробити висновок про другу можливість наближення до абсолютного: це можливість особистості утворювати відношення колективного життя, які не вичерпуються в межах її власного нетривалого перебування серед живих.

Якщо народження, розвиток, старіння і смерть є «константами» еволюційного руху або становлення чуттєвої індивідуальності людини, то можливість суспільного життя є фактом *діахронічним*, тобто необмеженим у часі. Індивідуальне життя має чіткі межі й «константи» еволюційного руху; колективне життя реалізується як функціонування відношень без наперед визначених меж і «констант». Це є досвід факту, вільного від наперед заданого обмеження, тобто факту «вивільненого», абсолютного.

Але і процес усвідомлення як досвід абсолютного характеру умосажних дійсностей, і реалізація відношень, що утворюють суспільне життя, є цілком визначені факти індивідуальної відмінності існування кожної людини. Індивідуальне існування людини обов'язково втягується в певне «поставання» стосунків, які вже існували до даної людини: стосунків родинних, мовних, економічних, політичних, етичних того суспільного цілого, в якому вона народжується. Однак це втягування в уже наявну динаміку стосунків різниться від особи до особи, воно є участю в суспільному факті, яка розкриває й показує відмінність кожного людського існування. Тому й досвід абсолютного в межах суспільного життя не вичерпується просто порівняльним осмисленням минулого характеру індивідуальних відношень у суспільстві й діахронічного та необмеженого характеру цих самих відношень у їхній соціальній універсальності. Досвід абсолютного — це головним чином досвід єдиного, своєрідного й неповторного способу, в який кожне індивідуальне існування здійснює дані зв'язки, у яких воно перебуває. Діахронічні зв'язки, що творять суспільне життя, є абсолютними як необмежені *можливості* формування й тривання колективності, а те, що кожна «вивільнена»-вільна від будь-яких обмежень людина реалізує ці можливості, є пізнанням абсолютного через власний досвід, через пережите.

Звідси випливає, що людина вимушено вступає у відношення суспільного життя, що вже склалися, але й динамічно створює ці відношення доти, доки її існування реалізується як факт відмінності відношень, а отже, й свободи від будь-яких наперед заданих обмежень. Суспільні відношення звичайно складаються в більш-менш сталих інституціональних формах, оскільки соціальність має формуватися, творити «світ» — заперечувати загрозу плутанини й хаосу⁶. Але особа, вступаючи у відношення, що вже склалися, не може розчинитися в них повністю, так, щоб не заперечувалася «видова ознака» особистості, тобто сама її суть.

Тому й діахронічний факт суспільного життя, незважаючи на його традиційні форми, є не наперед заданим одноманітним успадковуванням, повторенням тих самих явищ, але неперервною еволюцією нових форм. Цю динаміку еволюційних форм суспільного життя ми називаємо *Історією*.

Далі в межах динаміки суспільних форм, які становлять Історію, людська особистість не тільки вступає єдиним, своєрідним і неповторним способом у наявні комплекси відношень, але й *започатковує* формотворчі й оновлювальні відношення суспільного поставання, що діють неперервно. Започаткування несподіваних вихідних відношень стає особливо помітним переважно у сфері мистецтва, політичної практики, професійного навчання, щоденного мовлення. І рівнодіяна цих творчих формувань надає суспільному життю певної групи людей чи певної епохи характеру соціальної відмінності. Саме соціальну відмінність Історії певного народу чи певної епохи ми називаємо *культурою*.

Отже, історія й культура є соціальними виразами й проявами *способів* або *можливостей* здійснення відмінності існування людини в межах суспільного життя. Наближення до способу існування «вивільненого»-вільного від будь-чого наперед заданого, а також від будь-якого обмеження минущої особистості — це не лише суб'єктивний «умосяжний» факт, це ще й конкретна участь на власному досвіді в діахронічній універсальності й колективній динаміці спільного життя, це засвоєння абсолютного всередині факту суспільства і зв'язку.

МІФ І СИМВОЛ

§ 7. «Містична» функція міфу

«Любов до мудрості» та «ерос до мудрості» є потенційним вихідним пунктом для зведення чуттєвого до умосязного, відносного до абсолютного — вони є вихідним пунктом для наближення до логосу природної досконалості, до видової відмінності, що становить існування всякого суцього. Як вихідний пункт, так і досягнення цього піднесення й наближення є фактом особистого досвіду, безпосереднім і універсальним досвідом людини.

Ми можемо охарактеризувати досвід умосязного або абсолютного як *зустріч і відношення* логосу людини й логосу родової відмінності суцього, логосу світу. І досвід цього діалогічного відношення, тобто взаємовідношення двох логосів, виявляється й пізнається особливим логічним процесом: здатністю людського розуму формувати й розкривати через конкретне «значуще» формулювання логічний досвід життя. Дар розуму в людини дає їй змогу через особистий досвід засвоювати раціональні родові відмінності суцього, а також інформувати про цей досвід та оприлюднювати його — це усний, письмовий, образотворчий вираз раціонального досвіду.

Який же потребі служить вираз і формулювання досвіду умосязного або абсолютного? Та саме тому ж процесу життя, його суспільній реалізації, можливості життя об'єднуватися з заснованим на особистому досвіді спільним відношенням до стійкої незмінної осі умосязного. Цікавим є не увічнення, не нейтральний опис досвіду, а саме його оприлюднення. І безпосередня можливість оприлюднення є тією «семантикою» логосу, що викликає відтворення сформульованого досвіду. Первісно це була семантика *міфа*.

Міф завжди є оповідкою чи переказом про якийсь випадок. Але цей випадок не є завершеною подією, він не стосується справ чи зв'язків, які здійснилися в минулому і які треба зберегти від забуття семантичним відтворенням. У міфі логос діє не задля простого опису чуттєвого досвіду або умосязного наближення до дійсності, а прагне пояснити дійсність: оприлюднити розуміння способу, яким здійснюється життя¹. А в такому разі ми кажемо, що логос діє як критика і уява.

Отож міф є переказом про якийсь *уявний* випадок: він відтворює дії й відношення сфери чуттєвого, але таким чином, що розум *уявляє* їх критично, себто відокремлюючи суттєве для здійснення життя від несуттєвого — добираючи форми й способи, які безпосередньо виявляють і розкривають функціонування умосяжних дійсностей. Міфічний вираз не обмежений необхідністю того, щоб явища й межі можливого були вірогідними відповідно до того, якими вони є в чуттєвій дійсності. Якщо про дії й відношення оповідається з чуттєвою ясністю, міфічний вираз виходить за межі можливостей чуттєвого життя й руйнує їх, щоб зобразити й відзначити *спосіб* наближення умосяжного до чуттєвого, можливість усвідомлення-засвоєння абсолютного.

Звичайно міфічний вираз уособлює умосяжні або абсолютні дійсності, оскільки життєвий досвід та відносна або абсолютна можливість існування зображується безпосередньо, якщо вона втілена в якогось реального носія. Відношення, що творять життя й можливості буття, виступають у міфі як стосунки осіб. «Цикл» життя — наприклад, сімба, вегетація, плодоношення, відмирання — може бути у міфі запліднювальним зв'язком подружжя або персоніфікованим необмежено повторюваним материнським відношенням. Ознакою мудрості може бути народження з голови — осередку розуму. Як голова, що народжує, так і мудрість, що народжується, є в міфі персоніфікованими особами. Але зв'язок між ними *уявний*, він «позначає» незмінну й вічну дійсність способу життя. Тому й особи, в яких втілена ця дійсність, є буттями *абсолютними*, вільними від часу й смерті.

Міф — це безпосереднє наближення до світової мудрості. Наближення емпіричне, передумова пристосування людського розуму через особистий досвід до мислимої (логічної) дійсності життя, тобто міф є пряме *осмислення* життя. І це є наслідком того, що логос і мудрість життя не припускають, щоб особистий досвід набувався через нейтральне споглядання. Нейтральний спостерігач життя міг би існувати лише гіпотетично, це мав би бути неживий предмет — таке собі дзеркало або стояча вода, де відбиваються відчуття. Однак людський розум не просто відбиває те, що існує, і те, що відбувається; він осмислює життя, а це є фактом участі людини в житті, і лише залежно від способу участі осмислюється життя. «Семантика» цього осмислення через особистий досвід є, в принципі, міфом.

Тому семантика міфа є «заповітним» виразом: логос, який «посвячує» в логічну дійсність життя, вириває розум з обмежень і суперечливих визначень чуттєвого досвіду, щоб розум піднісся до осмислення способу функціонування життя.

§ 8. Символічне вираження невимовного

Уявне й критичне функціонування логосу в межах міфа здійснюється, в принципі, через використання символів. Символ є образом (схемою чи зображенням) чуттєвого досвіду, символ не вичерпує ідеї, яку несе в собі даний досвід: він передбачає, що розум відступить від простого позначення зображеного об'єкта чи схеми і підійметься до ідеї або факту загального досвіду. Символ [д.-гр. σύμβολον від συν-βάλλω — ставлю разом, узгоджую] об'єднує різні особисті досвіди в один спільний життєвий набуток — спосіб життя, що розкриває й пояснює ідеї або факти, які творять безпосереднє знання².

У будь-якому разі вже саме вживання мови, надто ж у щоденному спілкуванні, є символічним функціонуванням логосу, яке передбачає уяву [фантазію] і критику: перехід окремого в загальне та особистого досвіду в загальний досвід.

Щоб найменувати конкретний об'єкт, я маю вважати, що поза ознаками індивідуальної самобутності він має ще й риси, спільні з іншими подібними об'єктами, риси, що відповідають універсальній загальній ноємі («фантому»), або ідеї, яку окремо викарбував у моєму розумі щоденний досвід (зв'язок) цими подібними об'єктами. Те саме критичне перетворення найменування об'єкта на уявне зображення загальної ноєми подібних об'єктів здійснюється і в розумі кожної іншої людини, яка має такий самий, як і я, мовний досвід — тобто вміє йменувати уявні відображення загальних номем тими самими словами-символами. Так ми досягаємо й буденного порозуміння, коли кажемо: камінь, річка, дитина, — тобто всі ми, хто розмовляє однією мовою, маємо на оці ті самі дійсності.

Однак досягнення буденного порозуміння не означає, що оскільки символи спільні, то спільними є й уявні відображення загальних номем, що відбилися в досвіді й критичному абстрагуванні в розумі кожного. Такі «відбитки» уявних відображень і загальних ідей у розумі — це єдиний, своєрідний і неповторний спосіб зв'язку кожної людини із світом. І, нарешті, це ще й невимовний логос

виняткової відмінності, що забезпечує кожній людині наближення розуму (логосу) до мислимої (логічної) реальності життя. Ми кажемо: камінь, річка, дитина, і всі розуміємо під цими словами ті самі дійсності, але кожен з нас розуміє їх у своєрідний і невимовний спосіб відповідно до свого власного досвіду й розумових можливостей. Слова лише відіграють роль символів, умовних «стартових сигналів» для перенесення загальних ідей у невідомий досвід для того, щоб було можливим буденне спільне порозуміння.

Проте, хоча слова нашої спільної мови є символами, дійсність символу не вичерпується семантикою слів. Те, що ми здебільшого називаємо символами в межах прадавніх культурних традицій, є чуттєвими вихідними пунктами для переходу не тільки до простих однотипних уявних зображень загальних ідей, але ще й до значно складніших досвідів наближення до логосу або змісту життя. У межах міфа символ зберігає «філософський» пошук людини, прадавній ерос до мудрості, до повного розуміння таємниці життя. Міфічний символ викликає у всіх нас і узгоджує, не формулюючи, невимовний логос єдиного і своєрідного ставлення кожного з нас до певного життєвого факту чи ідеї і, нарешті, до пошуку вищої ідеї або можливостей існування³.

Творячи уявні, але символічні постаті й факти, можливі в житті, міфи виражають невимовний логос крайніх досвідів життя (радості, горя, кохання і смерті) і пропонують відповіді на найвищі питання людини та їх розв'язання: прадавні міфологічні традиції різних народів несуть у собі першу філософську проблематику людини⁴, ставлять перші питання й відважуються давати перші відповіді щодо змісту й мети існування, щодо проблеми зла, щодо необхідності закону й можливості свободи, а також щодо реальності матерії та світу, походження дійсно сущого, розмежування й поєднання відносного та абсолютного.

У порівнянні з символікою кодексу мовного спілкування філософська проблематика міфів є «неортодоксальною» символікою, парадоксом: вона уособлює неодоухотворені об'єкти, витворює «фантоми» неіснуючих речей або існуючим надає неіснуючі можливості. І це тому, що традиційної символіки слів у нашій щоденній мові (а ця символіка традиційна тому, що вона винятково зручна) недостатньо або принаймні було недостатньо до певного періоду людської Історії для вираження й формулювання філософських

питань, а вираження і формулювання мають передавати досвід питань. Емпірично нейтральний опис і позначення філософських проблем не пов'язані з першою філософською проблематикою людини. Первісний філософський вираз міфологічний тому, що лише міф може збудити і врегулювати невимовний досвід найвищих питань буття, безпосередній зв'язок з можливостями життя.

§ 9. Шукане: пояснення реального факту

Філософський пошук у його перших міфологічних начерках не прямує до пізнання, незалежного від досвіду. Навпаки, досвід є єдиною можливістю наближення до знання і тоді, коли йдеться про чуттєві й відносні дійсності, і тоді, коли йдеться про умосяжні й абсолютні.

Коли ми кажемо *досвід*, то хочемо головним чином відзначити, що людина має можливість налагодити *діалог* з дійсністю, поєднувати свою здатність мислити із специфічним логосом кожного існуючого й з логосом зв'язку між існуючими, себто із світовою гармонією⁵, а отже, сприймати цей логос через повне узгодження своїх власних розумових здібностей (чуттів, думок, уяви, суджень, переживань), підтверджувати логічну відповідність сущих своєму власному логічному наближенню до дійсності⁶.

Отже, у перших міфологічних проявах філософського пошуку кожне існуюче й дійсне втілює логічне відображення людського досвіду, відбиття загального способу, яким людина пізнає кожне існуюче. Так міфологічний підхід до дійсного, як правило, уособлює останнє, втілює в антропоморфних носіях логічну відповідність дійсно сущих емпіричному набутку людини. Гора, річка, небо чи сонце є антропоморфними реальностями, оскільки реальність у міфі не можна відокремити від можливості логосу, можливості логічної відповідності логічному підходу людини до дійсності, а досвід дійсності від людини.

Прадавні свідчення функціонування міфа не дають підстав вважати, що існував якийсь первісний підхід людини до дійсності, який би не був логічний, який би не ототожнював пізнання з повним узгодженням розумових здібностей людини, тобто з реальним досвідом. Символіка прадавніх міфологічних традицій не знає такого ставлення людини до чуттєвого, яке

зводиться лише до використання його для добування засобів існування, а отже лише до зручнішого позначення.

Таким чином, можна сказати, що міфологічний підхід до дійсності, повне узгодження логічних здатностей в уособленні логосу існуючих відбиває й накреслює початкову ідею та зміст слова *теорія*, яке поступово ототожниться з філософським підходом до пізнання. Наближення до логічної відмінності сутностей узгоджує відчуття, думку, уяву, судження, переживання, всі логічні здібності людини, і це узгодження ми позначаємо в мовній символіці словом *теорія*. Теорія є досвідом розуму або душі, який своєю загальністю відповідає чуттєвому баченню-розгляданню суцього. І міф має здатність нести в собі безпосередньо втілену логічну відмінність об'єкта споглядання.

Крім того, вже в своїх міфологічних прообразах початкова теорія-розгляд відокремленого логосу або відмінності існуючих, являючи собою загалом логічний підхід до суцього, є *аналоговою*, бо вона *порівнює* логоси, щоб виявити відповідності [аналогії] між ними, а також є ще й *абстрагувальною*, вона узагальнює логоси, робить їх однотипними, універсальними. До того ж міфологічна символіка починає накреслювати порівняльні відмінності та абстрагувальні відношення, відрізняючи своєрідність від різнорідності, часткове від загального, тимчасове від постійного, форму від аморфності. З досвідом цих порівнянь та абстрагування поступово готується ґрунт для «систематизації» філософської теорії: на світанку Історії — і не завжди відокремлено від міфа — людина просуватиметься до «теоретичного» відмежування феноменів від ноуменів, тлінного від постійного, простого проживання від дійсного існування та життя.

У міфологічних аналогіях, порівняннях та перетвореннях поступово вимальовується вольова діяльність розуму, проглядає філософічна людина. Філософічна людина є «теоретичною», вона намагається «споглядати» явища і спосіб їхнього логічного розкриття, сполучення й гармонії. Та оскільки логічна відмінність видів і зв'язків не підкоряється тлінності й несталості матерії, а людина має можливість брати участь як існування із спогляданням [теорією] в способі функціонування логосу життя, не пов'язаному з тлінністю й смертю, то стає ясно, що філософія є можливістю

людини обезсмертити своє існування, є навчанням і практичною спробою людини прилучитися до можливості безсмертя.

Гірадавнє філософське «вірування» в безсмертя душі (в тому разі, коли слово «душа» є узагальненням реальної основи споглядання [теорії], реальної можливості узгодження логічних [раціональних] сил: почуття, думки, судження, фантазії, свідомості, волі, пам'яті, інтуїції) передбачає і водночас пояснює первісний ерос логосу або ерос мудрості, що творить філософію: це є ерос життя й нетлінності, спроба дієвої участі в можливості свободи від обмежень існування сферою чуттєвого. Тому протягом віків викладання філософії було, в принципі, способом життя, який поступово призвичаює того, хто навчається, до мрії про справжнє життя, до знань, що їх розкривають питання філософії.

У будь-якому разі те, що душа має можливість обезсмертити своє існування, «полюбити» й ос-мислити спосіб вічного функціонування логосу життя, не пояснює, а тільки визначає витоки явища філософії. Із споглядання чуттєво сприйманих речей та способу їхньої логічної відмінності, їхніх сполучень і гармонії самі собою випливають філософські питання: який зв'язок має ця споглядално-логічна можливість людського буття з чуттєвою (тлінною і смертною) іпостассю людини; який зв'язок матерії з логічними [раціональними] якостями життя; чи діяльність розуму є «вищим» виявом біологічних можливостей матеріального організму людини, а чи людина є «подвійною», і її буття складається з двох реальностей, з яких кінець кінцем лише одна, найневизначеніша, є безсмертною?

Та вже навіть щодо цих кількох питань погляди починають різнитися, філософські пошуки множаться, відповіді на ці питання починають розмежовувати школи й напрями.

Одначе шукане, яке, в принципі, становить філософію ще до будь-якого урізноманітнення й розмежування пошуків, — це первісне, початкове пояснення факту буття. Якщо логос світової гармонії й способу життя є породженням тих самих матеріальних процесів, які реально творять абсолютне й самостійне розмаїття, або якщо логос сам вибудовує дійсність буття й становить матерію як гармонію чуттєво-сприйманих якостей, то в обох цих випадках відповідь стосується одного первісного питання філософії: що є *буття*, з чого складається *буття* і яке визначення участі в *бутті*, тобто в можливості існування.

§ 10. Повідомлення логосу емпіричної

безпосередності: сформований логос образу

Розумове «споглядання» [теорія] та «любов до мудрості» повністю осмислюють, осягають і витлумачують *спосіб*, у який здійснюється життя, *спосіб*, у який є те, що є. Можливість повного осягнення є фактом пристосування й відповідності людського логосу тому логосу-способу, який творить *буття*, тобто фактом зв'язку (підходу, проникнення, причетності до розуму) з логосом прояву реального і світової гармонії.

Те, що ми називаємо *логосом*, є саме фактом відношення, існуванням *відносно* того, хто осмислює. Існуюче є існуючим відносно того, хто сприймає факт його існування, воно існує лише як розкриття й наявність, тобто як логос¹. Але якщо ми подумки й відокремимо відносність існуючого від його субстанції (тобто від факту його існування самого по собі), ми все одно мусимо визнати, що характеристичною основою, субстанцією існуючого є *логіка*, тобто факт зв'язку. У принципі, це зв'язок форми і змісту, коли йдеться про чуттєве суще. Форма дає змогу матерії *бути* чимось, і це щось є *тим, чим воно є* (а не відмінним від нього самого) завдяки формі. Форма надає сущому тотожності, а також логічного існування (тому ми й кажемо, що характеристичною основою існуючого є *логіка*), вона *субстантивує* (творить субстанції) й «*логізує*» (впорядковує за аналогіями на шкалі реальностей) кожне суще. Однак форма не перестає бути категорією пізнання, фактом повідомлення, відношення існуючого до того, хто сприймає факт його існування. Так ми повертаємося до відносності (себто до логосу) як до визначального факту існування.

Якщо ж тепер звернутися до дійсностей не чуттєвих, а винятково умосажних (таких, як простір, час, ціле, частина, перше, останнє, душа, Бог), то стає ясно, що вони мислимі саме через їхній логічний характер, який робить їх приступними людській здатності сприймати розумом. При цьому вже не йдеться про логос форми, який робить можливим підхід розуму до цих дійсностей, йдеться про саму їхню «логічну якість», яка робить

їх залежними від людського досвіду. Діє безпосередність досвіду (тобто логічного відношення), спрямований підхід розуму до логічної якості простору або часу, частини або цілого, першого або останнього, до логічної відмінності душі чи Бога. Отже, і в цих випадках логос залишається фактом і реалізацією зв'язку.

Тому повідомлення логосу, вираження і здібностей безпосереднього досвіду та відношення можливі не в межах здібностей людини, а тільки через логос форми. Сформований логос є образом чуттєвої або умосяжної дійсності, образом звуковим або зоровим. Образ є логічною формою невимовного логосу єдиного, своєрідного й неповторного досвіду кожної людини від безпосереднього зв'язку її з умосяжними й чуттєвими дійсностями. Сформований логос (тобто образ) не вичерпує, як повідомлення й розкриття, досвіду безпосереднього зв'язку, але позначає через форму цей зв'язок, зумовлює узгодження окремих досвідів безпосереднього зв'язку, узгодження окремих умосяжних підходів до єдиного, своєрідного й неповторного факту індивідуального досвіду щодо чуттєвого й умосяжного.

У межах людського життя ми знаємо два способи функціонування й повідомлення сформованого або образного логосу: мистецтво й мову. Це дві творчі («поетичні», від ποιηω — робити) можливості людської душі: можливості прояву невимовного логосу безпосереднього зв'язку, а також продуктивні можливості нових зв'язків безпосереднього підходу до досвіду, який треба виразити. Межі дії цих двох виражальних можливостей взаємно перекриваються: мистецтво є образною мовою логосу досвіду, мова є мистецтвом умосяжного відображення логічного досвіду.

Взаємоперекривання цих двох способів функціонування образного сформованого логосу зберігається передусім у межах міфічного вираження². Мова міфа функціонує не тільки через акустичні образи семантичних знаків, але й через образи зображально-чуттєвого відтворення зв'язків, що становлять виражуваний досвід, — образи не інтелектуальних, а антропоморфних зв'язків. Наприклад, обов'язкове чергування народження й смерті, це безперервне поглинання життя смертю, не є в міфі просто однією загальною ідеєю людського досвіду, ідеєю часу, а особою, особою бога Крона, який пожирає своїх дітей і який чуттєво відтворює в житті зв'язок народження з неминучістю смерті.

У міфічній мові, тобто у міфотворчому мистецтві, філософія знайшла своє початкове вираження і не дозволяла використовувати міфи, допоки її метою залишалося головним чином емпіричне посвячення в істинність мисленневих зв'язків, які творять життя (а не об'єктивований опис цих зв'язків).

§ 11. Демокрітова образна мова: «промовисті статуї»

Філософський пошук, який з'являється в першопочатках грецької історії, вже підтверджує зв'язок, що існує між мисленневою (логічною) здатністю людини та її чуттям зору. Зір «вписує» в розум «образ» (форму) речі, яку він бачить³. Але розум має здатність через міркування й уяву абстрагувати індивідуальні й постійні ознаки цих «записів», що йдуть один за одним, і перетворювати їх на спільний і єдиний образ-знак об'єктів одного виду.

Уточнення образу-знаку об'єктів одного виду шляхом абстрагування або здатність розуму міркувати й уявляти завжди ана-логічна, тобто вона відбувається за ана-логією через порівняння логосів або зв'язків різноманітних образів-знаків, що «вписуються» в розум досвідом дійсно існуючого. Це є можливість *с-відомості* [συν-εἰδησις] порівнювати й синтезувати відомості [εἰδησεις], які сприймає розум із світу й життя. Поступово слово «свідомість» набуває багатозначного змісту, але, в принципі, його значення стосується здатності людського розуму (або душі) сприймати знання світу й життя як ціле відомостей, повідомлень, тобто продуктів зору, образів, і синтезувати ці відомості ана-логічно, тобто порівнюючи й виявляючи логос тотожності явищ поза їхніми індивідуально-винятковими ознаками.

Один з досократівських грецьких філософів, Демокріт, помітив, що відбитки образів у розумі, а також уточнення їх шляхом розмірковування й абстрагування є фактом, що відповідає роботі скульпторів його епохи: грецький митець V ст. до н. е. прагнув не до правдивого відображення фізичного прототипу, себто до його мистецького відтворення, а до того виду відображення, який дає змогу безпосередньо бачити логос або знак зображуваного суцього. Тому він вдається до певного виду абстрагування, маючи на оці досягти перетворення конкретного на ус-відомлювану логічну гармонію й досконалість. Так, твір мистецтва, статуя, слугує за міру краси фізичного прототипу, а не навпаки. Статуя є твором мистецтва,

оскільки дарує радість і втіху істинного споглядання світу, відбиває в матерії через логос вид суцього, переносить чуттєве в його логічну дійсність, яка є реальнішою від випадкового враження: мистецтво пропонує спосіб бачення, який пояснює світ. Отож для Демокріта мова діє так само, як і мистецтво скульптора. Називаючи якусь річ, ми відбиваємо в назві її образ, але цей образ не вичерпується постійними й індивідуальними ознаками конкретного суцього: він абстрагує їх і перевершує їх, підіймаючи розум до ус-відом-лення об'єктів одного виду, до загального логосу або знаку суцього, якому дається назва. Функціонування мови здійснюється «через імена як образи», імена є «промовистими статуями», тобто наочними зображеннями логічної дійсності суцих. Образне функціонування мови виділяє й проявляє «потенції» речей, логічні можливості суцих — можливості зведення відомостей-образів світу⁴ до загальної логічної гармонії та органічного прилучення до неї.

Демокрітове образне пояснення мови не залишає сумніву щодо характеру пізнання як споглядання-спостереження. Якщо звернутися до значно абстрактніших понять, таких, як дієслово й прикметникові означення, які ми вживаємо в мові, маємо деякі вихідні образи й міфічні парадигми, що ведуть нас до їх розуміння. Коли мала дитина просить нас пояснити якесь абстрактне поняття, ми відповідаємо їй певним постійним образом зв'язків, які дають визначення тому, що позначене цим поняттям. Приклади таких образів та символічних малюнків знаходимо на початках нашої здатності виражати і сприймати за допомогою мови. І що «тоншим» і абстрактнішим є змістовий відтінок слова, то більша необхідність звертатися до пояснювальних можливостей міфа, тобто емоційно перетворювати на досвід ті зв'язки, які позначаються абстрактним звуковим образом.

У зв'язку з образним тлумаченням мови, яке дав Демокріт, може виникнути запитання, що стосується зв'язку між називаним суцим та загальним знаковим образом, котрий надає суцьому логічної тотожності: з чим слід ототожнювати існування — з індивідуальною постійною формою відмінності конкретного суцього чи з загальним знаковим образом, який охоплюється свідомістю й розкриває розуму конкретне суще, робить його явищно-звістовно-існуючим фактом. Що, зрештою, є дій-

сно існуюче: видиме чуттєво чи умосяжно? І що є справжнє пізнання: безпосереднє відчуття конкретного чи розуміння його? Але ці питання вводять нас у сферу платонівської теорії образів.

§ 12. Платонівська теорія образів: ідеї-сутності сущих

У випадку платонівського вчення маємо найповніше узагальнення, систематизацію та тлумачення прадавнього розрізнення чуттєвих та умосяжних дійсностей. Кожне конкретне чуттєве суще існує лише в тому разі, коли воно бере участь відповідно до своєї видової субстанції в спільному і єдиному логосі умосяжної однорідності. Проте цей спільний і єдиний логос однорідних сущих є не просто абстрактний образ (загальний знак видової однорідності), що його створює розум, переборюючи індивідуальні й постійні ознаки окремих сущих. Для Платона спільним і єдиним логосом однорідних сущих є *ідея* [ιδέα] в своєму первісному етимологічному значенні — зовнішність, вигляд, образ (від ιδεῖν — бачити, уявлятися): це результат вигляду-бачення-споглядання прототипів у бутті.

Платонівська філософія відмовляється від описового дослідження розумової здатності людини, відмовляється прийняти існування розуму або душі як випадкових даностей у межах тлінної й смертної тілесної іпостасі людини. Платонівська філософія прагне відповісти на питання про походження душі та розуму, що керує нею⁵. Тому вона виходить з прадавнього твердження, що душа подібна до «божественного, безсмертного, одноманітного, нерозкладного, постійного, незмінного самого по собі, яке осягається розумом»..., тоді як тіло «подібне до людського й смертного, яке осягається не розумом, багатоманітного й тлінного, непостійного й несхожого з самим собою»⁶.

Ця різниця вже означає розмежування двох способів існування, двох окремих світів. Адже не тільки людина відображає цю різницю між двома світами, але й кожне існуюче. Кожен об'єкт (*проти-лежне*) людського досвіду бере участь водночас як у світі чуттєвого, так і в світі умосяжного. То який же зв'язок між цими окремими світами? Один із них є світом логічних форм, вічних прототипів кожного чуттєвого явища, світом нетлінних і незмінних умосяжних дійсностей та істинних сущих. Інший є світом скороминущих і приречених на зникнен-

ня чуттєвих дійсностей, він є віддзеркаленням вічних логічних прототипів у скороминущій і тлінній матерії.

Людина має безпосередній досвід щодо обох цих світів. Її тіло належить до світу чуттєвого, світу матеріального, і чуття тіла інформують її про явища цього матеріального світу. А душа людини належить до світу умосяжного, йому вона завдячує своїм існуванням і походженням, а до того ж вона існує в цьому світі ще до того, як з'єднається з матерією. А там, де душа існувала до цього зі своїми власними безпосередніми чуттями, вона бачила [єїде] нетлінні й вічні форми істинно існуючого, — людина має відбиті в своїй душі ідеї суцїх. Отже, у формах скороминущих і тлінних об'єктів матеріального світу душа (розум) людини впізнає — через процес *пригадування* — відображення вічних прототипів, логосу нетлінних і незмінних умосяжних форм.

Отже, ідеї суцїх, все, що бачила душа у світі умосяжного, є не продукти розуму — уяви та розмірковування (критичної діяльності), а сутності суцїх, що означає (етимологічно й абстрактно) логоси-способи *участі* суцїх у бутті, в істинному існуванні, поза простором, часом, розпадом і смертю. І кожне чуттєве суще існує (хай і нетривало, обмежено в часі), оскільки бере участь «відповідно до логосу» [ана-логічно] в своїй ідеї-сутності (має «цей логос» із його сутнісості).

Ана-логія [відповідність логосу] дійсно суцїх та ідей репрезентує і можливість пізнання суцїх людиною (а це єдине суще, яке має здатність логічного підходу до логосу дійсно суцїх). Підхід до аналогії чуттєвих суцїх та ідей стає наочнішим і яснішим при кожному творчому акті. Кожний творчий акт виявляє (виносить на світло) спільний логос ідей і твору, тобто передбачає «вигляд» ідей твору, тоді як сама ідея залишається «по той бік» кожної творчої можливості: «І звичайно ми кажемо, що майстер виготовляє ту чи ту річ, вдивляючись у її ідею: один робить ліжко, другий столи, потрібні нам, і так само в інших випадках. Але ніхто з майстрів не створює власне ідей»⁷.

Отже, наближаючись до логосу дійсно суцїх, ми «споглядаємо» істину ідей, стаємо причетними за аналогією до нетлінних і вічних істин.

Таким чином, логоси чуттєвих суцїх є образами невидимих

ідей («подоба даного образу»⁸). Людина пізнає логоси чуттєвої дійсності очима тіла, а умосажну дійсність, справжню істину, очима душі. Органом пізнання є зір, тобто повне зосередження всіх гностичних і емпіричних можливостей людини в одному безпосередньому сприйнятті, яке водночас є причетністю до пізнаваного. Платон називає справжніх філософів тими, «хто прагне побачити істину»⁹. Вони не шукають істини, виходячи зі своєї особистої віри (погляду, розумового сприйняття)¹⁰, яка породжує невігластво¹¹, а прагнуть бачити істину «поглядом душі»¹², — бо «лише за його допомогою можна побачити істину»¹³.

Література I

BUESS, E., *Die Geschichte des mythischen Erkennens*, München (Kaiser-Verl.) 1953.

CASSIRER Ernst, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt (Wissensch. Buchgesel.) 1983.

Philosophie der symbolischen Formen II, Das mythische Denken, Darmstadt 1977.

ELIADE, Mircea, *Aspects du mythe*, Paris (Gallimard) 1963.

— *Images et symboles*, Paris (Gallimard) 1952.

— *Traité d'histoire des religions*, Paris (Payot) 1975.

CAERTE, W., *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenströme*, Anthropos IX (1914), c. 956—979.

GIGON O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel-Stuttgart,² 1968.

GUSDORF, Georges, *Mythe et métaphysique* — Introduction à la philosophie. Paris (Flammarion) 1953.

GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1965.

JUNG, C. G., *Gestaltungen des Unbewussten*, Zürich (Rascher — Verl.) 1950.

JUNG, C.G. — KÉRENYI, K., *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich (Rascher — Verl.) 1941.

LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris (Plon) 1962.

MUSÉE GILMET — Paris, *Symbolisme cosmique et monuments religieux*, Paris (Editions des Musées Nationaux) 1953.

PANETH, Ludwig, *La symbolique des nombres dans l'inconscient*, Paris (Payot) 1953.

PICHON, Jean-Charles, *Histoire des mythes*, Paris (Payot) 1971.

WINDELBAND W.—HEIMSOETH H., *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen (Mohr — Verl.)¹⁶ 1976.

Частина друга

ЛОГІЧНЕ ПІЗНАННЯ

ВІД МІФА ДО ПОНЯТТЯ

§ 13. Факт «спільного логосу»

Якщо в прадавньому людському поселенні відбиваються перші ознаки розмежування чуттєвих і умосяжних дійсностей, а потім і перші сліди філософського пошуку, ми можемо сказати, що коли поселення еволюціонує в місто, спостерігається розвиток власне філософії, її відокремлення від міфа.

Місто [поліс] — це не лише зростання прадавнього поселення, а ще й якісний розвиток та еволюція зв'язків, що становлять і творять факт суспільного життя людини. Ці зв'язки завжди спрямовані на наслідування й відображення світової гармонії й порядку, — щоб і людське співжиття являло собою космос, щоб була усунута небезпека потворності, аморфності та безладу, які заперечують можливість життя.

Світотворча основа міського [політичного] співжиття не є само собою зрозумілою даністю, це є досягнення *міщан*, людей, з яких складається місто. І саме тому, що політичне життя (життя міста) є досягненням, воно передбачає також імовірність не-досягнення, імовірність браку сили для того, щоб усі, хто бере участь у співжитті, досягли зв'язків, що творять місто як єдиний і органічний факт життя. Цю імовірність репрезентують закони міста.

Перші сліди міської законотворчості належать до сфери міфа. Витоки законів міста міфічні. Вже побіжний огляд цих законів свідчить про їхній священний характер, про їхнє божественне походження¹. Це означає, що появу перших законів не розглядали як продукт спільної домовленості-угоди задля «поліпшення» умов людського співжиття. Вони є органічною передумовою для самої реалізації життя, а реалізація життя є лише *суспільний факт*, «космос» гармонії й порядку².

Отже, якщо походження життя є «священним», то священним є й походження міста та його законів, адже життя реалізується лише як суспільний факт і лише так врятовується від загрози потворності³. І священність законів не означає якогось авторитету, що сходить звідкись «згори» й нав'язує свою волю як політична деонтологія. Суспільний факт життя — реалізація

зв'язків, які забезпечують закони і які творять місто, — є симфонією логосів, узгодженням індивідуального логосу (думки, волі, діяльності особи) із спільним логосом громадян міста, із світотворчою основою міського співжиття. Небезпеку для міста становить *особливість*, те, що вирізняється: протиставлення спільному логосу *особливого логосу* — твого власного, індивідуального логосу, відокремленого й неузгодженого відносно потреб суспільного життя.

А оскільки місто є не факт договірною співжиття, а ризикована спроба жити *відповідно до істини* (відповідна космічному порядку реалізація життя), то й *спільний логос* не вичерпується доцільністю співжиття, він є єдиною можливістю для істини життя висловити й виявити себе. Спільний логос ототожнюється з істиною, не перестаючи бути потенційно завершеним логосом здійснення життя, тобто не перетворюючи істину на об'єктивну даність, якій мусять підкорятися індивідуальні логоси. Істина не є дане *щось*, вона є *завершене як*, тобто вона є досконалість життя. Тому ми й пізнаємо істину не як об'єкт індивідуальної здатності сприймати, не за її *особливим логосом*, а лише через узгодження індивідуального логосу із *спільним логосом*, з як досконалості, що становить життя, *відповідне істині*.

Зв'язок і узгодження індивідуального логосу із спільним логосом не означає відмови від єдиності й своєрідності індивідуального логосу, навпаки, зв'язок і узгодження роблять помітнішою відносність індивідуального логосу і водночас становлять істину життя та знання істини. *Особливість* означає вірність незв'язаній індивідуальній єдності й своєрідності, відмову від зв'язку-зближення із спільним логосом, відмову від узгодження з істиною, відхилення від істини, неправду.

Писемні джерела, які доносять до нас найдавніші філософські пошуки, свідчать про те, що Геракліт перший пов'язав істину зі *спільним логосом*. Спільний логос означає для Геракліта логос співучасті, спілкування, тому, «коли думка вироблена у спілкуванні, вона правильна, коли осібно — помилкова»⁴.

І тут спілкування [співучасть] не означає пристосування чи підкорення одного думці багатьох, думці більшості. Воно означає *участь*, яка творить *розумність*: ми стаємо розумними

такою мірою, якою беремо участь у спільному логосі (котрий є божественним, тому що є логосом життя), а не тому, що ми наділені можливістю цієї участі, тобто особистим інтелектом: «Цей загальний логос є також божественним, і, дотримуючись його, ми стаємо розумними: це є критерій істини, як каже Геракліт: звідси те, що всім як загальне здається, є вірогідним (бо це загальне вважається за божественний логос), а те, що лише одному здається, вважається за невірогідне внаслідок того, що воно суперечить першому»⁵.

Індивідуальна вигадка або «фантом» «невірогідні», вони не переконують нікого, вони не мають емпіричного підтвердження спільного логосу, істини, яка є причетністю до спільного підтвердження й здійснення логосу життя. «Тому треба дотримуватися загального (спільного тобто), бо спільний — це є загальний (логос)»⁶. Цей імператив цілком чітко вказує шлях до істини, яка є метою філософії. Філософія є логічним [розумним] знанням, дослідженням і формуванням того, «що всім як загальне здається», того, що всі бачать-споглядають як причетні до логосу, тобто стаючи розумними «відповідно до участі». Кожна спроба бути розумним індивідуально й самому по собі, без участі в спільному логосі, тобто як той, «хто має власну думку»⁷, не створює «любові до мудрості», а тільки «невігластво» й заводить на манівці.

Участь у спільному логосі робить логос «правильним», гідним віри всіх і «видимим» для всіх. Щоб логос був філософським, він має бути логосом участі у спільному логосі, а відтак і логосом, який припускає участь у собі, тобто відкритим усім «як загальне». Цих двох вершин і прагне досягти філософський пошук.

§ 14. Визначення і семантика сутності

Функціонування законів міста є чи не найпершою спонукою і можливістю для того, щоб підійти до визначення істини, до розмежування істини і фальшу. Закони відокремлюють спільний логос, який становить істину життя (відповідне космічному порядку міське [цивілізоване] здійснення життя), від особливого логосу, тобто від заперечення цієї істини, заперечення участі у спільному логосі (у логічності завдяки участі). А

цей поділ передбачає межу (межу-грань) поміж участю й виділенням, між логосом і пара-логосом, між істиною та фальшем.

Вияв і формулювання межі-грані між логосом і паралогосом, істиною й фальшем є визначенням. Визначення вказує на причетність речей до буття, тобто до суспільного здійснення життя, до спільного логосу. А в грецькій мові таким засобом, що відбиває причетність до буття, є слово *сутність* [οὐσία]⁸. Отже, визначення вказує на *сутність* дійсно суцього, на спосіб, у який дійсно суще є в межах спільного логосу, в межах умов для відповідного суспільно-космічному порядку здійснення життя.

Наведемо приклад з Демокріта⁹. Сутність солодкого, терпкого і т. ін. визначена спільним логосом досвіду солодкого, терпкого і т. ін., тобто способом, у який є смак солодкого, терпкого і т. ін. в межах суспільного факту життя. Якщо за особливим логосом ми визначимо солодке як терпке, а терпке як солодке, ми виявимося поза спільним досвідом, поза рамками спільного досвіду життя. Далі, *сутність* солодкого, терпкого і т. ін. є визначення, яке діє винятково аналогічно до будь-якого закону, котрий забезпечує суспільне здійснення життя¹⁰, можливість співучасті, спілкування з іншими, коли ми констатуємо солодке й терпке, і не виділяємося, не відмежовуємо солодке й терпке від буття, від відповідного суспільно-космічного факту життя.

У дужках тут слід відзначити, що в грецькій мові слово οὐσία [сутність] спочатку означало те саме, що й φύσις¹¹ [природа]. Найвірогіднішою причиною цього змістового збігу є те, що для стародавніх греків причетність до буття (οὐσία) не репрезентувала чогось завершеного, а лише те, що відбувається, тобто це була участь у тому, що стає-розвивається і що становить життя¹², розвиток життя як відповідного космічно-суспільного факту. Слово φύσις (від φύομαι-розвиваюся) має значення саме участі в динамічному поставанні життя. Буття не вичерпується даною й самозрозумілою можливістю існування в принципі, але є участю в динамічно завершеному як космічно-політичного здійснення життя¹³.

Отож ми можемо припустити, що у своїй первісній функції слово οὐσία (як і слово φύσις) визначає як причетності дійсно суцього до спільного логосу досвіду життя. Але це справедливо

лише настільки, наскільки визначення сутності констатує узгодження спільної причетності до досвіду про те, що визначається (одиночність спільного логосу досвіду), наскільки воно репрезентує *що* спільного розуміння. Якщо спільний логос визначає дійсно суще, то це свідчить про те, що існує суще як сутність, тобто як причетність до буття: «Сутність кожної речі є єдине не як додаткове, і так само вона по суті своїй є *суще*», — каже Арістотель¹⁴.

Арістотель, перший і неперевершений учитель дослідження й формулювання визначень, помітив, що єдиний характер визначення сутності стосується єдності *сущого* як загального та як *цілого*: єдність *сущого* як загального передбачає синтез окремих елементів, що становлять *суще* (матерія, форма та «в третьому її те, що з них складається»¹⁵, — «поєднання тієї й другої як загальне»¹⁶). А єдність *сущого* як *цілого* передбачає синтетичну сукупність властивостей і ознак — *категорем* речі («кількість, або якість, або будь-що з інших родів того, про що мовиться»¹⁷). Ці окремі елементи й категореми єдності *сущого* зумовляють те, що «про *суще* мовиться... в різних значеннях»¹⁸, оскільки «все стосовно однієї основи»¹⁹ — завжди із звертанням до витoku-першопочатку єдності *сущого*, до *сутності* й *природи* *сущого*. Коли ми кажемо: *дерево* є з *деревини* (якість), *дерево* є *високе* (кількість), *дерево* є в *лісі* (місце), *дерево* є *вікове* (час), *дерево* є *родюче* (діяльність) і т. ін., ми визначаємо багатьма способами («πολλὰ ὅως») *це одне суще*, яке є *деревом*, передбачаючи, проте, єдине визначення його сутності: *це є дерево* — тобто вихідна єдність *сущого*.

Проте *це одне*, яке є сутністю *сущого*, не вичерпує його семантичного змісту у визначенні самої онтичної індивідуальності: *сутність* репрезентує факт причетності до *буття*, а не автономізацію існування самого по собі подібно до арифметичних знаків. Отож визначення *сутності* вказує на наявність усіх тих *сущих*, які причетні до спільного способу в спільному логосі *сущого* досвіду, — всіх тих *сущих*, щодо яких усі ми маємо спільний досвід, тобто один спільний логос наближення до способу, у який вони причетні до життя: «Єдиним називають... у яких визначення й суть *буття* є те саме»²⁰.

Таким чином, єдиний характер визначення сутності синтезує *спільний логос* індивідуальних наближень до єдиних окремих

буттєвих монад суцього, до тих, які «єдиними називаються»²¹. Визначення суцього належить до чогось (це є «логос до предмета»²²), це не є логос *про* щось; визначення речі стосується вихідного питання: «що є суть речі й певне щось»²³, тобто сутності. «Хоча *про* суще мовиться у стількох значеннях, все одно ясно, що перше з них — це значення суцього як суті речі, котра виражає її сутність»²⁴. Ототожнення визначення з можливістю виявлення сутності речі відразу показує характер логосу визначення як *вираження*. Але не кожний логос є виражальним²⁵, одначе вираження — передумова вияву (проявляння) суцього в його сутності, тобто в причетності до спільного логосу — завжди є значущим логосом²⁶, це завжди єдине визначення суцього. Виразальним є логос, що стосується сутності й визначає сутність, логос, який каже нам, що щось є або не є, що воно існує або не існує, логос, «у якому міститься істинність або неістинність чого-небудь»²⁷.

Акт проявляння, тобто функціонування логосу, який прояснює (дає змогу *виявитися*) сутність суцього, передбачає збір і зосередження окремих елементів та категорем загальної і повної єдності суцього, а також усунення інших елементів та категорем, які не належать до цієї єдності. Так ми підходимо до яснішого розуміння логосу як *визначення*, тобто як границі для виокремлення передумов єдиного характеру сутності кожного суцього. Логос, що є вираженням сутності, *визначає*, тобто вирізняє і відокремлює елементи, які «позначають» єдність сутності, від інших «значущих» елементів інших сутностей. Визначення стосується єдиного характеру сутності («Те, позначення чого ми називаємо визначенням, становить одне»)²⁸, передбачаючи відмінності, що показують єдину своєрідність сутності: «Ясно, що визначення є позначення, яке утворюється з видових відмін»²⁹. І ця єдиність завжди має загальний характер, чи це стосується єдності буттєвої монади суцього («окрема людина чи окремий кінь» — *сутність перша*), чи всіх окремих реальних одиниць суцього, які «єдиними називаються» (*сутність друга*)³⁰.

В обох випадках логос розрізнявальних видових відмінностей міститься в єдиному логосі загального, у вираженні сутності. Визначення визначає єдиність сутності як логос із «видових відмінностей»: «остання видова відмінність буде сутністю речі й

визначенням»³¹. Таким чином акт висловлення думки, виражальний логос розкриває не лише єдність сущого як загального, а й спосіб цієї єдності: визначальний логос несе в собі як логоси розрізнявальних видових відмінностей, що визначають єдину загальність сутності, так і логоси окремих елементів або «часток», що синтезують єдину загальну сутність: «Позначення окремих частин містяться в позначенні цілого»³² — «позначення суті буття одних речей містить частину визначуваного»³³.

Отже, логос як визначення відповідає не тільки «семантиці» єдиної загальності сутності, а й розкриттю способу зосередження окремих «часток» або розрізнявальних видових відмін, які виділяють єдину загальність сутності. Це означає, що визначення сутності не є просто умовним «знаком», який вживається для спільного порозуміння, воно відповідає складу й порядку окремих даних спільного досвіду, оскільки в рамках спільного логосу має виявитися єдиність сутності. Отже, в міру того, як речі розкриваються самим логосом, вони розкриваються й за логосом — у спосіб, що відповідає сформованам гармонії й порядку, які становлять спільний логос. Спосіб розкриття-визначення сущих творить причетність їх до буття, до космічно-суспільного здійснення життя: це спосіб логічний, він стосується гармонійного, яке «відповідає порядку», зосередження розрізнявальних видових відмінностей та окремих «часток», він виділяє загальність єдиної сутності, — того, що є сущим як спільний логос: «всякий порядок є логос»³⁴, «а заради чого — у визначенні»³⁵. Так ми підходимо до значення логосу як логічної, органічної й мотивованої (суспільно прийнятної) послідовності й порядку.

§ 15. Абстрагування і абстрактне поняття

Стислий виклад аристотелівського аналізу визначення сутності в попередньому параграфі допомагає нам дослідити подібності і відмінності у функції логосу як логіки та у функції логосу в рамках міфа.

Передусім можемо сказати, що функція в обох випадках однакова. Як у міфічному, так і в логічному вираженні логос «позначає» і розкриває факт зв'язку (наближення, проникнен-

ни, причетності) розуму із способом розкриття сущих та світової гармонії — факт пристосування й відповідності людського розуму до логосу-способу, що становить *буття*.

В обох випадках функція логосу (семантика зв'язку розуму з існуючими) є не незалежним індивідуальним досягненням, а суспільним фактом, узгодженням із спільним досвідом зв'язку розуму та всього існуючого. Інакше кажучи, *спосіб* логосу (як у міфі, так і в логіці) є способом життя, логос не зводиться до якогось бездіяльного відображення способу життя, а відтворює цей спосіб як факт спілкування та зв'язку. Як у міфі, так і в логіці знання забезпечується лише «відповідно до участі» в *спільному логосі*.

Різниця між міфічним та логічним вираженням немовби зосереджується, в принципі, на тому, що ми можемо назвати одиницею [монадою] причетності до спільного логосу: якщо одиниця причетності до спільного логосу міфа є переважно уособленим образом, то одиниця причетності до спільної логіки є переважно безособовим *поняттям*. Але щоб точніше визначити (прийняти чи заперечити) цю можливу різницю, ми маємо дослідити, що насправді репрезентує поняття і чим воно відрізняється від уособленого образу.

Спираючись на аристотелівський аналіз, наведений у попередньому параграфі, можемо сказати, що поняття є найменшою одиницею *визначення* — найменшою, оскільки вона є наслідком *абстрагування*, або іншими словами — абстрагованого зосередження семантики змісту визначення лише в одній «думці», в одному-єдиному відображенні «в розумі» семантики змісту визначення. Це єдине відображення «в розумі» не перестає бути *визначенням сутності* означуваного, того способу, в який означуване причетне до суспільного здійснення життя. Але «абстраговане зосередження» веде до того, що визначальне поняття функціонує більшою мірою як констатація і меншою мірою як критичне пояснення означуваного: у буденній мові визначальне поняття функціонує переважно як «знак» — вказівка на відношення до досвіду спільного логосу.

Щоб зрозуміти функцію «знаку», слід звернутися до *видотворчого* характеру визначального логосу, як це знову уточнює Арістотель. Слід розглянути, як визначення сутності означає всі ті суцї, що беруть участь спільним способом у спіль-

ному логосі суспільного досвіду, як визначення завершується єдиним абстрактним синтезом, однією думкою-«фантомом», що визначає сутність: «творює вид» сутності, є логосом *видотворчим*. Ця *видотворча* функція визначення стає яснішою, коли йдеться про позначення сутності чуттєвих суцiх. Тоді визначення сутності підсумовує окремі досвіди спільного *виду* (форми) всіх тих суцiх, що причетні до самої сутності. Загальність визначення стосується *виду загалом*, усього виду суцiх цієї сутності, вона підсумовує *загальне* сутності в єдиному *виді* сутності: «визначення стосується загального й форми»³⁶.

Але щоб існувало єдине визначення загальності виду, необхідна розрізнявальна видова відмінність одного виду від видів інших сутностей — видові відмінності, відносно яких вирізняється своєрідність сутності. Таким чином, існує не лише визначальний синтез окремих досвідів спільного виду всіх тих суцiх, які причетні до даної сутності, а існує ще й «з видових відмінностей логос», який вирізняє єдиний вид сутності: розрізнявальна видова відмінність є *видотворчою*; «визначення через видові відмінності»³⁷ — «всяка видотворча відмінність разом з родом утворює вид»³⁸.

Вид може більшою мірою «позначати», ніж критично пояснювати. Зв'язок з видом є переважно семантикою спільного досвіду-споглядання виду, тому й визначення загальності виду ототожнюється з *назвою-знаком* своєрідності сутності: «визначенням буде позначення суті через слово»³⁹. Сама ж назва як фонетичний вираз не має жодного значення, якщо не є *знаком*, тобто *символом*, якщо не об'єднує (ставить разом, з'єднує) окремі досвіди виду, які має кожен з нас зокрема, щоб «позначити» суще, тобто визначити його: «Від природи нема ніяких імен, а [виникає ім'я], коли стає знаком»⁴⁰. Позначуваний вид називає речі: «Залежно від видів речам даються імена»⁴¹.

Тепер ми можемо припустити, що майже аналогічною є *видотворча* функція визначення й тоді, коли йдеться про позначення сутності *не-чуттєвих* дійсностей: визначення сутності в цьому разі підсумовує окремі досвіди всіх тих *не-чуттєвих* дійсностей, які причетні до тієї самої сутності, які творять єдиний спільний спосіб здійснення їх у рамках суспільного факту життя. Крім того, визначення сутності має єдину загальність,

що позначається назвою-знаком-символом. А назва-знак-символ сутності має *видотворчий* характер, «творить вид» сутності і стосується єдиної думки-фантому, єдиного відображення «в розумі» того семантичного змісту, що визначає сутність». Так, якщо ми вимовимо слово «свобода», його звучання викличе в усіх, хто *поділяє* зміст цього слова (а не ставиться до нього *осібно*), спільний «звуковий образ», семантичний вид єдиного досвіду про факт свободи — *вид* способу, в який здійснюється свобода як спільність життя.

У цьому короткому огляді функціонування понять можемо навести деякі висновки щодо зв'язку й відмінності між одиницею (монадою) участі в спільній логіці (яка є безособовим поняттям) і одиницею участі в спільному логосі міфа (яка є уособленим образом).

В обох випадках функція логосу семантико-символічна: вона передбачає участь у досвіді *спільного логосу*, способу, в який здійснюється життя як відповідний суспільний факт. І уособлений образ, і безособове поняття самі собою не репрезентують можливості пізнання, але ведуть до можливості пізнання, оскільки функціонують семантико-символічно: вони поєднують індивідуальний досвід із спільним, забезпечують пізнання «відповідно до участі» у спільному логосі.

Обидві ці одиниці знання становлять досвід *виду*: розум людини оперує образами («видіннями»), мислення є *теорія* [споглядання], і переконання щодо цього відбив Арістотель у сміливому висновку про те, що *душа ніколи не мислить без уявлень*⁴². Логічне визначення є *видотворчим*, воно надає видоформо-монадних меж позначуваному досвіду, а тому й діє, як можливість пізнання винятково за аналогією до уособленого образу. І абстрактно стисле (як сказати сучасною мовою) визначення як визначальне поняття сутності не перестає бути *виражальним* щодо участі в *бутті*, себто в розкритті-можливості бачення способу, в який визначуване бере участь у здійсненні життя. «Ця сутність є логос, що ми його прикладаємо до буття»⁴³, — зробив висновок ще до Арістотеля Платон.

Якщо існує відмінність між уособленим образом та безособовим поняттям, то вона має полягати в тому, що уособлений

образ «протидіє», а безособове поняття «легко» надається до унезалежнення та об'єктивування його як одиниці знання. Якщо уособлений образ перестає функціонувати семантико-символічно, перестає ототожнюватися як категорія пізнання з тим, що він має позначати й символізувати, то він стає безумовною неправдою. Знання, яке прагне передати, наприклад, міф про Фаетона, явно стане величезною неправдою, коли ми ототожнимо повіз Фаетона з сонцем, яке світить нам щодня, — тобто коли ми приймаємо образ за визначальне знання саме по собі.

Навпаки, безособове поняття дуже легко втрачає свій семантико-символічний характер: легше підпадає під «осібність», під егоцентричне прагнення особи самій посідати вірогідність знання. Таким чином безособове поняття автономізується як знання, відривається від єдиної можливості знання, яке є участю в спільному логосі суспільного досвіду. Воно стає, в принципі, об'єктом особистого розуміння, яке добуває загальність і авторитет з нав'язування однакового розуміння його всім особам суспільного цілого. Це нав'язування диктується утилітарною доцільністю буденного спілкування. Але в цей спосіб спільне розуміння понять відривається від самого здійснення життя — життя відокремлюється від думки й логосу, думка й логос служать лише звичності буденної мови.

Буття й саме перетворюється на конвенційне поняття, перестає позначати й символізувати відповідне космічному порядку суспільне здійснення життя, належати до потенційно завершеного *спільного логосу* життя.

За такої автономізації понять заняття умосяжними дійсностями, що творять життя, тобто філософією, може теж легко перетворитися на індивідуальне мистецтво формування диференційованих методів зіставлення понять, щоб вилитися в широке розмаїття несумісних змістових «систем». Поняття заступають досвід існуючого, а пізнання ототожнюється з особистою здатністю людини «відчувати» поняття звичного кодексу взаєморозуміння, порівнювати їх, пов'язувати й протиставляти завжди, незалежно від реального життя.

Ясно, що спосіб розуміння й використання абстрактних понять стає критерієм історичних форм людського життя, критерієм диференціації культур.

СЕМАНТИКА ІСТИНИ

§ 16. Істина як участь

У попередній частині ми прийняли за вихідний пункт для наближення до логічного [раціонального] знання та його розуміння Гераклітове ототожнення *співучасті* або *спілкування* [κοινωνεῖν] з *істинністю* [ἀληθεύειν]. Приймавши це вихідне припущення, ми спробували прояснити й арістотелівський аналіз визначення та поняття. Але з Гераклітової тотожності спілкування й істинності

Крім того, існує динаміка в освоєнні істинності — поза принципом втілення спілкування-істинності в кожному випадку громадянського здійснення життя, — динаміка, що диференціює знання, а отже, й логічність, рівень участі в істині. Але від яких чинників залежить ця динаміка знання й прогрес в істині — динаміка й прогрес, що здається завжди нескінченним і необмеженим? І якщо знання є лише *відповідна участі* логіка, наближення до *спільного* логосу життя, то що ж диференціює відповідні часу й місцю колективні наближення або індивідуальні причетності до спільного логосу життя? Що диференціює, приміром, участь і наближення до логіки істини великого й малого філософів? Яка роль індивідуального логосу — індивідуальних здатностей розуму або душі — щодо участі у спільному логосі та у вираженні й формулюванні істини спільного логосу?

Щоб спробувати дати відповідь на ці питання, слід зупинитися на понятті *участі* в істині, оскільки зміст поняття *участі*, безумовно, дозволяє динамічну диференціацію як колективних наближень, так і індивідуальних причетностей до спільного логосу життя.

Передусім слід наголосити, що коли ми ототожнюємо істину з фактом «космічного» життя (здійснення життя, «*відповідного космічному порядку*»), ми не звертаємося до завершеного об'єкта *що*, який може вичерпатися як знання певним інформаційним описом. Відповідне космічному порядку здійснення життя розкривається як динамічно завершений *спільний логос*, тобто як завжди єдине здійснення зв'язків, як узгодження окремих логосів усіх дійсно сущих. Але здійснення цих логічних зв'язків, що творять *спільний логос* життя, становить також невизначену динаміку, яка передбачається для творення й розкриття спільного логосу життя. Цю динаміку життя ми можемо лише *відносно* (лише з метою знову реалізувати зв'язок) «зупинити» у визначеннях і *термінах*, тобто в семантиці логічних зв'язків, що творять *спільний логос*. Здійснення логічних зв'язків, що творять *спільний логос* життя, динамічне й невизначене, оскільки сама участь дійсно сущих у *бутті* (в загальному факті існування) ста-

новить логос, тобто єдиність і відмінність зв'язків, що ви-
рішання участь кожного суцього в *бутті* й тим самим надає
тотожності суцьому, дає йому змогу бути *тим, чим воно є*,
а не чимось відмінним від самого себе. Тотожність кожного
суцього передбачає неповторність його відносно інших суцх,
а отже, вона є наслідком його зв'язків з іншими суцими (а не
одного апіорі даного й абстрактного «принципу» $A = A$).
Це є логос відносності суцього, який становить тотожність
суцього як дійсність життя.

Отже, можна сказати, що логос є розкриттям існування як
факту відношення і зв'язку (розкриття відносного характеру
буття, способу, в який є те, що є). Одначе як розкриття
відносності суцього логос передбачає адресат (або «горизонт»)
розкриття. Тому ми кажемо, що логос є існування *відносно*
того, хто пізнає існування. А людина — це єдине чуттєве
суще, яке має можливість логосу (розуміння, пізнання суцього),
можливість сприймати за логос відносність суцх — здійсню-
вати як логос свій зв'язок з тотожністю-відмінністю суцх.
Або ж, в іншому формулюванні, життя для людини стає
істинним як логос, оскільки логос є винятковою можливістю
участі людини у відносному поставанні дійсності. Звернувшись
до етимології грецького слова ἀ-λήθεια [не-приховане], можемо
сказати, що людина є єдиним чуттєвим суцим, для якого існу-
вання *не приховане*: зв'язок людини з існуючим проявляється
як логос, логос є розкриттям дійсно існуючого у людині, є не-
забуттям [μη-λήθη] його, не-прихованістю, є правдою, істиною,
дійсністю.

Проте істина, не-прихованість суцх (розкриття його лю-
дині), щоб здійснитися як логос, не може бути лише наслід-
ком зв'язку, вона має ще й становити зв'язок. Це означає,
що й логічність істини суцх не вичерпується індивідуальною
здатністю кожної людини розуміти розкриття як логос
суцх. Існування розуміється індивідуальним розумінням як
логос, оскільки це розуміння функціонує як зв'язок з цілим,
із загалом людей, що проживають спільно. Лише тому, що
логос є фактом зв'язку та співучасті, спілкування, він може
функціонувати як індивідуальна можливість розуміння віднос-
ної істини [не-прихованості] суцх. Логос у будь-якому разі

є фактом зв'язку, який не може (хіба що примусово або за згодою) «зупинитися» в індивідуальному мисленні або «кодифікуватися» як зручний інструмент колективного взаєморозуміння.

Справді, індивідуальне розуміння є досвідом лише в принципі та фактом особистого досвіду з абсолютним характером відмінності, оскільки воно є єдиним і своєрідним зв'язком кожної людини з кожним суцям і відмінне від зв'язку з кожним іншим суцям. Однак відмінність індивідуального розуміння проявляється й становить логос лише як факт зв'язку, що відрізняє тотожність кожної людини відносно розуміння-зв'язку кожної іншої людини з реальністю. Особиста тотожність кожної людини — це відносна відмінність, що розкривається як логос, це єдине, несхоже й неповторне як спільної природної можливості розуміння. Індивідуальне існування істинне лише як факт буттєвої відмінності, тобто лише в рамках співучасті, спілкування. Людина є те, що вона є як відносне існування, а відносність людського існування проявляється через здатність до логосу.

Таким чином, неможливо відділити істину від відносності логосу, неможливо й відділити логос від розкриття відмінності, яка реалізується й функціонує як зв'язок. Людина [логічна], оскільки відносність її існування є істиною як динамічне здійснення відмінності, тобто участі в загальному логічному здійсненні життя, в спільному логосі життя. Саме тому, що відмінність творить спосіб існування людини (у випадку відмінності ототожнюється *буття* та *співучасть*), реальна відмінність є істиною як динамічно завершена участь у логічному здійсненні життя. А тому участь в істині спільного логосу є завжди об'єктивно невизначеною, є динамічно завершене як, що диференціює історичні й культурні форми людського життя.

Отже, можемо відповісти на наші початкові запитання, кажучи: те, що диференціює логічне пізнання в історичному часі та географічному просторі (колективні наближення та індивідуальні причетності до спільного логосу життя), є саме «визначення» людини, тобто спосіб її існування — спосіб,

що реалізується лише як відмінність участі в загальному логічному здійсненні життя, у співучасті-істинності життя.

Ця відмінність участі в житті, яка становить людське існування, має в будь-якому разі і природні, і етичні, і історичні витoki: вона залежить від даної (і філософськи непоясненої) диференціації природних індивідуальностей, диференціації логічно-розумових здатностей від людини до людини. Але вона залежить і від диференціації «морального» подолання особливого логосу й узгодження із спільним логосом життя. Залежить вона також і від впливів, які сприймає особистість з історико-культурного середовища. Проте в кожному випадку диференціація править за реальний факт індивідуальної відмінності і завжди є диференціацією відносно істинності, відносно реалізації зв'язків, які становлять не-забуття, істину, прояв індивідуальності через не-зв'язок, приведення в дію індивідуальної й колективної участі в загальному факті зв'язків, що творять життя, в спільному логосі життя.

Отже, те, що відрізняє Афіни V ст. до н. е. від первісного міста напівварварського племені, є різницею динаміки (природної, етичної, історичної і, нарешті, буттєвої) потреб міщан реалізувати загальні можливості спільного життя, можливості зв'язків, які творять факт їхнього колективного життя. Реалізація ж зв'язків означає використання можливостей суспільства, а отже розширення простору істини, прагнення зробити істинними всі дані життя. Це прагнення є дослідженням життя, дослідженням усіх можливостей суспільства, а отже, прагненням того, щоб набув значення кожен зв'язок, щоб він виступав як логічна можливість спільного зв'язку.

§ 17. Логос — «суддя» істини

Ми кажемо, що істина є фактом участі у спільному логосі життя, динамічною істинністю, що ототожнюється із співучастю, спілкуванням. Аналіз термінів істинність та співучасть, спілкування привів нас тепер до такого висновку: те, що є, і те, що стає (дійсно суще і явища), справджуються як логічне знання, тобто як індивідуальне розуміння логосу дійсно сущого і фактів (відносного характеру існування та фактів

життя) за умови, що індивідуальне розуміння здійснюється (підтверджується) як спілкування у рамках людського співжиття, тобто як *спільний логос*.

Але чи цей огляд істини та знання не є занадто *відносним*? Хіба дійсність суцїх і життя вичерпується *способом*, у який те, що є, і те, що *стає*, підтверджуються як істинні для людини? Чи не слід розмежувати існування суцїх *самих по собі* та його *відносний* (відносно людини) характер? Відображення логосу у нашому індивідуальному мисленні (тобто образ нашого мислення), які є істинними лише як категорії спільного логосу, — чи передають вони логос дійсності суцїх *самих по собі*, а чи функціонують як логос *відносно-нас*?

Семантика істини є *суспільним* досягненням, і це досягнення диференціює історичні дані людського життя та творить різноманітність культур.

Описом проблем, які зосереджені в цих питаннях, ми завдячуємо Канту, хоча свідомо чи несвідомо ця проблема поставала у кожній фазі історичної еволюції філософських пошуків. Можемо сказати, що шлях філософії був майже завжди еквілібристикою на межі подвійної можливості: або знання автономізується в своїй тотожності з істиною суцїх *самих по собі*, або ж знання стає відносним у автономності досвіду-розуміння суцїх як простих феноменів. Цей «дуалізм», як його визначив Кант, здається, в принципі, непереборним — філософія зависає між полярними принципами: *у-зв'язку-з-нами* та *саме-по-собі*, з безпосередніми наслідками для найзагальнішого ставлення людини до світу й життя: якщо джерелом істини є розум, а отже, знання завжди є *у-зв'язку-з-нами*, то кожне знання й кожна наука має апіорно відносний характер, і єдиною істиною є незнання. Якщо ж джерелом істини є логос як збір і реальна відповідність поняття ноуменальній дійсності, то знання суцїх *самих-по-собі* зводиться до логіки їх розкриття, а логос є об'єктивна й загалом обов'язкова даність, якій має підкорятися індивідуальне мислення. Дуалізм кантіанської проблематики підводить нас до дилеми агностицизму та догматизму.

Кант спробував подолати цю дилему, звернувшись до відносності як агностицизму, так і догматизму, відносності, що

підтверджується введенням дійсності в процес сприйняття через безпосередній практичний досвід. Філософську достатність цього розв'язання (достатність як сфери наукової гносеології, так і метафізики, що нею так багато займався Кант) неможливо оцінити, якщо знехтувати ще одним фундаментальним наслідком кантіанського дуалізму.

Як ототожнення логосу з істиною суцїх самих-по-собі, так і ототожнення його з видимістю суцїх (істиною, суцїх відносно-нас), передбачають ту саму індивідуалізовану незалежність знання, те саме припущення, що суб'єкт, який пізнає, і об'єкт, який пізнається, є автономізованими онтичними індивідуальностями. І в обох випадках буття (динамічне поставання життя) слід розчленувати на автономні онтичні індивідуальності, щоб воно стало приступним для пізнання — чи то саме-по-собі, чи то як феномен. І в обох випадках логос реального або феномена (або й безпосереднього реального досвіду) стає незалежним від способу буття, тобто від динаміки зв'язків, які творять життя, і ототожнюється з суб'єктивним наближенням до індивідуальної істини (абсолютної чи відносної) дійсно суцїх: істина, ототожнена з логосом індивідуальності дійсно суцїх, є сама індивідуальним фактом знання, що формується й повідомляється за допомогою семантики понять.

Філософську достатність будь-якої спроби виходу з дилеми між агностицизмом та догматизмом неможливо оцінити, якщо ми залишимо без відповіді питання зв'язку логосу та істини. Коли логос ототожнюється з істиною, то істина має апіорно задані межі, і проблема знання (дійсного чи відносного) передбачає в будь-якому разі цілковите розуміння заданих меж істини, меж, які розділяють лого-істину існуючих, а отже, ведуть до індивідуалізованої автономізації знання, залишаючи нерозв'язаною проблему дійсності чи феноменальності логосу існуючих. Та якщо логос не ототожнюється з істиною, а є суддею істини, то істина вільна від кожного логічного детермінізму, вона може ототожнюватися з загальним становленням зв'язків, що творять життя і світ, тоді відкриваються інші можливості підходу до проблеми дійсності та феноменальності існуючих. Але пригляньмося пильніше до того, які висновки

випливають з ототожнення істини й логосу, а які з ототожнення істини й самого факту дійсності, що проявляється й позначається як логос.

Якщо ми ототожнюємо істину з логосом, то логос становить дійсність, що передує світові існуючих і підкоряє існуюче. Тоді світова гармонія й порядок вже не є способом існуючого, а необхідною межею й даним законодавством, яке передбачається для того, щоб реалізувалися життя і світ, тобто таке законодавство, яке автономізується відносно життя й світу, становить дійсність саму по собі, онтологічно інакшу й аксіологічно вищу. Тоді й питання щодо диференціації здійснення існуючого або індивідуальних причетностей до істини логосу залишаються, в принципі, без відповіді, оскільки диференціація не може стати відмінністю відносно даного логосу, не стаючи неістиною. А неістина не може репрезентувати здійснення життя і знання, не творячи суперечностей, — виду розладу життя і знання в самій передумові їх здійснення, яка є єдиним, спільним і даним логосом.

Якщо ототожнити істину з логосом дійсності, а не з самим фактом існуючого, то диференціація здійснень існуючого або індивідуальних причетностей до істини логосу може бути визначена, мотивована й виміряна, — кількісно і аксіологічно, — лише апостеріорі. Отже, виходить, що, в принципі, не існує простору для якісних змін, тобто для творчих несподіванок, нових логічних досягнень життя і знання. Іншими словами, якщо істина ототожнюється з даним логосу, тоді істина не може являти собою *Історії*. Тоді Історія є лише різновидом безладу в даній істині логосу. Ця більша чи менша неістина (безлад у істині логосу), що становить Історію, може бути мотивована лише аксіологічною недооцінкою видимої дійсності відносно ідеального логосу, неминуче ведучи до необхідності Етики логосу або логічної Етики — цілого правил та законів, які обов'язково накладаються на життя, щоб підкорити його логосу.

Кількісно-етичне тлумачення істини-неістини з необхідністю завершується й індивідуальним тлумаченням *буття*. Кожне існуюче не черпає своєї тотожності з факту його зв'язку з

іншими дійсно сущими (зв'язку, який завжди є видотворчим-логотворчим); те, що є, — це не наслідок участі в загальному факті зв'язків, що творять буття (тобто життя). Воно черпає свою тотожність з перенесення своїх особливостей та їхньої кількісної відповідності даному логосу свого існування на логос, що творить *сутність* існуючого, істину його участі в *бутті* (Платон), або участі в *першопочатковій справжності* його існування (Августин), або участі в дійсності *речі в собі* (Ding an sich — Кант). Це три показові в Історії Філософії випадки, і в них *буття* кожного існуючого вичерпується індивідуально-онтичним припущенням існування в собі, а пізнання сущих здійснюється лише фрагментарним об'єктивуванням їхньої індивідуальності. Істина сущого забезпечується відношенням (яке є кількісним порівнянням властивостей) до даної індивідуально-онтичної *природи*, чи *сутності*, чи *поняття*, чи *дійсності в собі* сущого, тоді як вона (істина) творить логос сущого (дійсно сущі є або *проявляються* у співвіднесенні з індивідуальною природою, чи сутністю, чи поняттям, чи дійсністю в собі).

І наслідком цього розчленування та онтичного об'єктивування *буття* і знання є об'єктивування (розставлення пасток в інститутованих схемах) самого життя: щоб вони створили факт життя чи буттєво незалежні індивідуальності, вони мають організуватися в структури обов'язкових даних чи конвенціональних зв'язків, звертаючись до непорушних фізичних, етичних і політичних законів, оскільки структури функціонують тим результативніше, чим вони стійкіші, міцніші й жорсткіші. А «стійкості» конструкцій організації життя служить визначене й «позитивне» знання, остаточне строге визначення індивідуальної *природи-сутності-поняття-дійсності* або *видимості* дійсно сущих, а також законів, що керують «механізмом» Всесвіту, або «цінностей», що підтримують політичне співжиття.

Якщо тепер прийняти друге тлумачення, тобто якщо отождивити істину із способом існування й життя, а логос лише з семантикою цього способу, то пізнання істини не вичерпується цілковитим розумінням «зупинених» (з мотивів семантичної доцільності) границь сущих та фактів, пізнання здійснюється

як *участь* у динаміці зв'язків, що творять світ і життя, воно здійснюється як *участь* у загальному спілкуванні [*κοινωνεῖν*], що становить спосіб існуючого та розкривається як спільний логос.

Пізнання як *участь* у динаміці існування й життя послугується мисленням, досвідом, чуттям, інтуїцією, уявою та будь-якою іншою здатністю людини наближатися до динамічного поставання суцїх і явищ. Але жодна з цих окремих здатностей наближення до істинності [*ἀληθέειν*], як і їх арифметична сума, не вичерпують динаміки як *участі* в істині. Адже спосіб, у який здійснюється пізнання, є способом існування та життя, а життя не має якогось іншого способу здійснення, ніж загальна єдність динаміки зв'язків, воно не має іншого способу істинності, ніж спілкування. Якщо філософія — це вивчення й розкриття істини життя, то філософ не може досягти істинності у спосіб, відмінний від того, в який здійснюється життя [*τὸ ζῆν*]. Філософ, як і кожна людина, живе, оскільки органічно бере *участь* у загальній динаміці поставання світу, спілкується безпосередньо з дійсністю, яка його оточує: сприймає і засвоює світ своїм тілом у вигляді їжі, використовує його як одяг, інструменти й дах над головою, пристосовується до умов природного середовища, до пір року, погоди, і все це не самотужки, не індивідуально, а в рамках динамічних зв'язків суспільно-політичного цілого, в яке він органічно включений.

Таким чином, коли ніщо не є, не живе й не існує, ізолюване й незалежене, автономізоване від динаміки суспільних зв'язків, що творять фізичне й політичне поставання, тоді й логос, індивідуалізований і незалежний від суспільного здійснення життя, не може бути істинним, якщо він довільно знерухомлює буття суцього в індивідуальному об'єкті що, який підкоряється індивідуальному розумінню, володінню й використанню. Якщо істинність є життя у вигляді суспільства, то й логос істинний лише як можливість *участі* в житті, можливості, яку ми розкриваємо, оскільки маємо брати *участь* в істині, в динамічному спілкуванні, що становить життя. Тоді й неістина не є, в принципі, помилкою мислення, а фактом не-участі, відсутності або відступу, тобто самоізоляції від динамічного поставання

життя, — зрештою, є фактом спотворення життя: це є спроба свавільно унезалежненої індивідуальності розкритися як істина життя, це штучне «знерухомлення» життя в індивідуальному мисленні, наполягання на особливому логосі.

Отже, коли *буття* ототожнюється із спілкуванням, а логос є істинним у визначенні *буття* лише як семантика факту спілкування, то тлумачення індивідуальності як буттєвого факту самого по собі або відповідного феномена є схематичним, фальшивим і свавільним, не пов'язаним з *буттям*. Так само, як окремий член людського тіла не є сам по собі, а є лише здійсненням загального факту життя тіла — лише здійсненням спілкування-функціонування членів, які становлять людське тіло, — так і кожне суще не є саме по собі інакше, як тільки здійснення спілкування суцільних, що становлять єдиний і загальний факт життя¹.

Коли ми кажемо «суще», ми позначаємо одиничний факт участі в *бутті* динамічно довершеного як спільноти.

У будь-якому разі ототожнення істинності із спілкуванням не означає принципової абсурдності, алогічності істини, можливості виняткового інтуїтивного чи містичного наближення до істини. Не означає воно й тлумачення істини як безособової історичної «еволюції», істини як продукту масової «практики», цілісного й автоматичного самоздійснення життя як історико-еволюційного поставання. Спілкування є динамікою здійснення зв'язків, а це означає, що зв'язок, аби бути фактом спілкування, вільний від усякого визначення наперед, має єдиність, а тому й відмінність логосу. Одначе логос буттєвої відмінності не передуює зв'язку; зв'язок творить логос — логос розкриває *буття* як факт спілкування.

Висновок із сказаного вище є вирішальним для подолання поляриності агностицизм-догматизм у філософії: знання, до якого прямує філософський пошук, обов'язково логічне, оскільки сама істина логічна, тобто вона є фактом зв'язку і розкриттям зв'язку. Знання — це не логос, який становить істину, це є істина як суспільне здійснення життя, що становить логос. Ло-

гос не ототожнюється ні з *буттям* чи з дійсністю самою по собі, ні з феноменальністю *буття*, тобто з дійсністю *у-зв'язку-з-нами*. *Буття* ототожнюється з динамічним здійсненням життя як спілкування, а зв'язок спілкування розкривається й позначається як логос.

Отже, коли ми кажемо, що логос є існуванням *відносно* того, хто його осмислює, то це *відносно* не означає відносності знання сущого, на відміну від його існування самого по собі, воно означає знання як факт зв'язку, а існування як факт відношення і логос як прояв буттєвого відношення та як семантику гностичного зв'язку. Існування є не що інше, як факт відношення і зв'язку, і цей факт проявляється й відзначається як логос. І знання не підтверджується інакше, як факт відношення і зв'язку, і цей факт проявляється й відзначається як логос. І знання не підтверджується інакше, як через розкриття логосу, як «не-приховування» відмінності і єдиності факту зв'язку.

Таким чином, логос діє *критично* — він є *суддею* істини, судить істину й неістину знання — в такій мірі, в якій зберігає істину як факт зв'язку і відмінність зв'язку. Знанню не забороняється ставати неістинним, унезалежнюватися від динаміки зв'язку, від єдиної можливості істинності, яка є життя як спілкування. Логос є *суддею* істини в такій мірі, в якій оберігає знання від того, щоб його підкоряла сваволя індивідуального розуміння, оберігає від відчуження його в об'єктивну даність, яка лише *перебуває у володінні* й не бере участі, не *спілкується*, чинячи в такий спосіб насильство над істиною життя. Та в будь-якому разі критична діяльність логосу послуговується індивідуальним розумінням, а також відповідністю розуміння передумовам індивідуального досвіду.

Але щоб суд розуму був логічним, він має підтверджувати ноумени як значущі для спілкування. Вищим критерієм істини є не вірогідність індивідуального розуміння якихось об'єктивних даних пізнання, а те, що *мислення* має відповідати дійсності загального *спілкування*.

На цьому шляху істина в рамках філософії звільняється від формальної дилеми вибору між догматизмом і відносністю

знання, а також між «об'єктивно» правильним і «об'єктивно» хибним знанням: вона переходить на рівень, відмінний від утилітарного об'єктування *судження*, — на рівень *ствердження* й *заперечення*. Істина є фактом динамічної участі в логіці здійснення життя, і ця участь розглядається в рамках філософії.

§ 18. Апофатично-потенційне визначення істини

Принципове дослідження логічного характеру істини, яке ми спробували зробити, підводить нас до потреби переглянути висновки щодо змістового розрізнення *відносного* та *абсолютного*, яким ми займалися у попередній частині.

Якщо істина ототожнюється з загальним суспільним фактом життя, з динамікою суспільних зв'язків, що творять життя, коли істина не замикається в дійсностях самих по собі або в дійсностях *феноменальних*, коли вона лише позначається логосом і не нав'язується як дане і об'єктивне підтвердження знання, тоді можемо сказати, що істина й знання істини є величина *абсолютна*, — «вивільнена»-вільна від будь-якої визначеності наперед та що вона не піддається будь-якому остаточному змістовому формулюванню, закону, договору, авторитету.

Навпаки, *семантика* істини і знання обов'язково величина *відносна*: вона репрезентує лише нагоду або можливість *участі* в істині, підлягає зв'язку-залежності від факту суспільного здійснення істини і знання, залежить від динамічної невизначеності зв'язків, які творять цю дійсність. Кожне змістове формулювання, закон, договір, авторитет може «розмежовувати» факт участі в істині й пізнанні істини, але істина й пізнання не ототожнюються з цим фактом і ніколи його не вичерпують, оскільки об'єктивно-семантичний характер «межі» не може ототожнюватися з динамічною невизначеністю зв'язків, що становлять здійснення істини й пізнання. І ці зв'язки не індивідуалізуються, не обмежуються двополюсним з'єднанням суб'єкта-об'єкта (істина не вичерпується умосяжним і чуттєвим наближенням суб'єкта до об'єкта), істина здійснюється динамічно як участь суб'єкта в цілому зв'язків, що творять і

вирізняють відмінність об'єкта. І ця суб'єктивна участь підтверджується лише як факт спілкування, тобто як *спільний логос*.

Та якщо семантика істини обов'язково відносна, якщо вона не може виражати достовірність знання, то вся споруда людської науки як позитивна семантика знання стає хистою. Коли ми заперечуємо визначальний характер семантики у зв'язку думки й ноумена, суб'єкта-об'єкта, — якщо пізнавальна констатація наближення суб'єкта до об'єкта не є визначальною щодо істини, а здійснюється лише як постійно довершувана і, зрештою, невизначена динаміка спілкування, тоді немовби ліквідуються підвалини наукового знання (як це знання функціонувало принаймні в останні століття), тобто немовби ліквідується передумова розмежування позитивного знання та сумніву або незнання, об'єктивно правильного та об'єктивно хибного знання — наукової об'єктивності та суб'єктивного враження або двозначного формулювання.

А проте визнання відносності наукових знань є великим внеском у філософію, який здійснила в нашому сторіччі та сама гносеологія так званих позитивних наук² (звернення науки до гносеологічних основ грецької філософії V ст. н. е.). Тут можна було б згадати, не маючи наміру втручатися в чужі наукові сфери, як перший прорив до об'єктивної вірогідності умовсяжних та емпіричних наближень-оволодінь знанням, *теорію відносності* (Relativitätstheorie) Айнштайна, яка показала, що наукове спостереження завжди є функцією місця й руху спостерігача. Можна згадати й *принцип невизначеності* (Unbestimmtheitsrelation) В.Гайзенберга, принцип, що виключає точне передбачення у сфері природного поставання й пов'язує результат або наслідок спостереження не просто з фактором «спостерігач», але й з самим фактом спостереження, з фактом зв'язку спостерігача та об'єкта спостереження. Або ще революційне відкриття Нільса Бора, що електрон має здатність проявлятися або як частинка, або як хвиля, хоча сам по собі при цьому він не є ні тим, ні тим, а чимось таким, що передбачає і те, і те. Подібним прикладом є й визнання того, що енергія в ядерній фізиці є не тільки кінетичною, вона ще й ототожнюється з масою і зростає із зростанням швидкості; далі можна

назвати доведення існування «антиматерії» або теорію, згідно з якою в космічному просторі триває «народження» матерії й зоряних тіл; сюди ж належить і багато висновків як з фізики мікросвіту, так і з фізики макросвіту, котрі похитнули підтримувані чуттєво й умосязно переконання, які панували упродовж останніх століть у науці щодо онтично-об'єктивного й індивідуально-автономного характеру існуючого та щодо механістичних закономірностей космічного цілого³.

Ці висновки показують зрештою, яке невідгідне для наукової методології розрізнення правильності й хибності, а отже те, що лише градація між цими двома полюсами знання рухає вперед наукове дослідження. Світова гармонія й порядок проявляються дедалі більше як об'єктивно невизначене динамічне поставання. «Всесвітній науковий ідол фізики вже перестає мати суто наукову природу», — каже Гайзенберг, і це стосується принаймні того уявлення про науку, яке відоме нам протягом останніх століть.

Відносність семантики, через яку ми причетні до істини й знання, є вихідною передумовою *апофатичної* [заперечної], як ми її називаємо, гносеології, що сформувалася на історичному шляху грецької філософії, починаючи від епохи Платона і кінчаючи — в неоплатонівській традиції — великими творіннями V—VII століть н.е.

Терміни *апофатизм* і *апофатичне* пізнання чітко пояснюються у так званих *Ареопагітських Списках* V ст.н.е., — у текстах, які стали початком і віссю формування тенденцій і течій з вирішальними наслідками для розвитку філософії середніх віків і нового часу як на грецькому Сході, так і на європейському Заході. Зміст термінів розкривається як принципова антитеза *катафатичному* [стверджувальному] підходу до пізнання: *ствердження* і *заперечення* репрезентують два різні методи підходу до об'єкта пізнання. Дотримуючись першого, катафатичного методу, ми приписуємо пізнаваному позитивні категореми, запитуємо: *чим є насправді* об'єкт, який ми хочемо визначити, а дотримуючись другого, апофатичного шляху чи методу, ми використовуємо заперечні категореми, запитуємо: *чим не є* визначуваний об'єкт, споді-

ваючись, що його видове визначення проявляється опосередковано.

Цей апофатично-опосередкований підхід до пізнання через вилучення позитивних категорем (які легко можуть бути об'єктивовані в особливостях самих по собі пізнаваного) є лише ядром дуже загальної гносеологічної позиції, якою є апофатизм. Апофатизм не обмежується «логікою заперечення», гносеологічною позицією, яка протилежна стверджувальній і загалом відмінна від позитивного стверджувального пізнання. Використання апофатичного методу має на меті подолання як стверджень, так і заперечень, свободу від будь-якого змістового обмеження знання. Цей метод заперечує зведення пізнання до семантики знання, заперечує ототожнення пізнання лише з умосяжним наближенням до змісту знання, з конвенціональним розумінням понять спільного мовного середовища.

Апофатична гносеологія не заперечує й не спотворює значеннєвого наповнення понять спільного мовного середовища, й не відкидає силогізмів, і не ставить під сумнів їхню методологічну правильність. Ця гносеологія користується як твердженнями, так і запереченнями, а також послуговується і одночасним поєднанням тверджень та заперечень, «сув'язю двох», де «сплітається висловлюване з невисловлюваним»⁴. Але вона не обмежує можливості пізнання спільним і однаковим розумінням понять і силогізмів. Використання понять і силогізмів, їхня значеннєва послідовність і методологічна правильність лише означає-позначає можливість підходу людини до пізнання. У межах цієї гносеологічної позиції філософія дотримується гераклітівського логосу, наслідую «владаря, чие пророче святилище в Дельфах»: її висловлювання не є ні розкриттям, ні приховуванням, ні ствердженням, ні запереченням, а є лише семантикою істини; «вона і не висловлює, і не приховує, а тільки дає знак»⁵.

Постійна відносність знання, яку виказує семантика понять і силогізмів, розширює можливості пізнання за межі простої здатності людини мислити: вона дозволяє Платону називати справжнє пізнання «зором душі», «баченням краси істини», «причетністю до пізнаваного»⁶, а Арістотелю говорити про

безпосередню зустріч душі з пізнанням, про те, що «наука — це те, що наочно не може бути доведене», про «науку, що не потребує доказів», і що він це вважає за «найприємніше і найкраще»⁷.

Дуже поширеною є думка про те, що гносеологія стародавньої грецької філософії обмежує можливість пізнання здатністю людини мислити, сприйнятливістю *розуму*, а отже, про те, що в стародавній грецькій філософії вперше в людській Історії виявив себе *раціоналізм*. І навіть коли філософи-платоніки та неоплатоніки визначають саме пізнання як «відхід від того, що існує», та «причетність» до добра [ἀγαθόν] — причетність, що досягається лише «за межами всякої сутності», навіть тоді віриться, що гносеологія не вдається до можливості пізнання поза розумінням, а звертається до подолання чуттєвих потягів для того, щоб людина могла досягти чистоти розуму.

Однак фактом є те, що як платонівська й неоплатонівська, так і аристотелівська онтології (концепція *буття* та зв'язку людського існування з *буттям* у цілому, як це буде видно з наступної частини цієї книжки), не дозволяють нам припускати, що людське існування має іншу можливість самопідтвердитись як суть поза інтелектуальним самоусвідомленням та поза здатністю усвідомлювати сприйняття суцього. Але фактом є й те, що хоча онтологічна *істина* вичерпується для еллінів раціональним розкриттям та раціональною гармонією, пізнання цієї *істини* не обмежується здатністю інтелекту створювати поняття, підтверджувати слушність поняття й ноумена та будувати силогізми. Давня грецька гносеологія має лише приблизне відношення або й не має його зовсім до того, що ми називаємо раціоналізмом (*rationalismus*) на історичному шляху західноєвропейської філософії.

Вступний характер цих сторінок не дає змоги розвинути тему, щоб систематично висвітлити — у зв'язку з розумінням — пріоритет бачення істини через загальний особистий досвід у платонівській та аристотелівській філософії. Ми лише коротко відзначимо, що для Платона монадою знання є *ідея* в її первісному етимологічному значенні (від *ἰδεῖν* — бачити) як наслідок динамічно-активного розглядання предметів. Перехід до *ідеї*, тобто до динамічного розглядання предметів, передбачає

щось значно більше від «взаємодії між чуттєвим спостереженням та мисленням, взаємодії, за якою перше передає зміст, а друге — форму», як витлумачив Кант. Цей перехід передбачає загальний досвід *душі* та її участь у прекрасному розглядуваного. А перехід пізнання до розглядання прекрасного не є ні частковим досвідом (лише чуттєвим, чи інтелектуальним, чи емоційним), ні простим «співробітництвом» пізнавальних та емпіричних можливостей людини, а динамічним рухом *душі* до прекрасного в розглядуваному, загальний зв'язок з ним, *ерос* до розглядуваного прекрасного. «Ступені» прогресу пізнання є ступенями *еросу*, вони базуються на традиційному уможливленні спогляданні краси тіл, ремесел, законів, наук, що завершується найвищим еротичним *подивом*, несподіваним виглядом дійсно прекрасного, яке є простим і вічним, і в тому подиві філософ перебуватиме «звернений до всіх речей, тобто моря всього прекрасного, що можна побачити»⁸.

І платонівська *теорія* як гносеологічна концепція знаходить у Арістотеля органічний розвиток і продовження. Протиставлення, яке ввели західні дослідники (від епохи середньовічних «схоластів» аж до сьогодні), платонівської *теорії* арістотелівській *логіці* виглядає не зовсім послідовним тлумаченням давньої грецької гносеології. Арістотелівська *логіка* передбачає *правильний логос* як правильне визначення й правильну побудову понять та силогізмів, але не вичерпує пізнання визначенням та побудовою. Остаточна правильність логосу не просто методологічна (формальна); вона підтверджується відповідно до *добročесності*⁹, а *добročесність* є *спільною справою* — *треба, щоб добročесність була в державі*¹⁰.

Пізнання звертається зрештою до «*розумово споглядати*»¹¹, воно є *душа*, яка *думає і розуміє* відповідно до дії через *теорію* [споглядання] *видів*¹², а *душа* є вся людина¹³ — неокреслений згусток існуючого: «*душа* — це те суще, яке в усьому, що існує»¹⁴. Арістотель заперечує введений багатьма мислителями поділ *душі* на частини: наділену розумом, наділену відвагою, наділену волею. Для нього складові частини чи елементи [«*мóріа*»] *душі* немовби безмежні — «бо в якийсь спосіб це здається нескінченним»¹⁵. І ці

об'єктивно неокреслені або «безмежні» можливості душі надто важко («є багато труднощів») виділити або ототожнити винятково з пізнавальною здатністю душі, здатністю, яку Арістотель називає *уявою* [φανταστικόν] душі¹⁶. У здатності душі уявляти (споглядати як образ) пізнаване зливаються всі частини [м[і]р[и]а] душевних функцій, не ототожнюючись і не відділяючись від уяви. А оскільки «душа ніколи не думає без уявлень»¹⁷, ми не можемо говорити про пізнання окремо від розглядання-споглядання, як не можемо говорити і про інтелектуальне навчання без попереднього пізнання, — «всяке навчання і всяка наука є розумовими, і вони походять від знання, що існує до них, і тому все стає зрозумілим»¹⁸. І завжди залишається недоведеною безпосередність пізнавального досвіду — «наука про наочне не може користуватися доказами»¹⁹. Зрештою, теорія [споглядання] є «найприємніше і найвище» в пізнанні²⁰, але й його метафізичний кінець, зміст людського життя полягає «у спогляданні Бога» — «шанувати Бога і споглядати його»²¹.

Та в будь-якому разі апофатична гносеологія платонівської та арістотелівської традиції знаходить своє філософське завершення в тому радикальному розтині, який здійснила в історії філософії християнська думка грецьких теологів так званого «візантійського» періоду. Ця думка ввела в гносеологічну проблематику два нові фундаментальні елементи: по-перше, *екстатичний* характер людського існування та, по-друге, розрізнення *сутності* й *енергій* [дій] сутності, тобто прояснення динамічного (що не переходить у «статичний») характеру участі в бутті.

Виявлення *екстатичного* характеру людського існування дає відповідь на питання щодо різниці між динамікою зв'язків, які творять єдність космічного здійснення *буття*, та динамікою *пізнавального зв'язку* людини з космічною дійсністю *буття*. А розрізнення *сутності* та *енергій* сутності відповідає на питання про відповідність між пізнанням та дійсністю *самою по собі* або феноменальністю [видимістю] *сушого*. Неможливо витлумачити екстатичний характер людського існування, не розмежувавши *сутності* та *енергій*. І так само неможливо до-

слідити це розмежування поза простором його реального здійснення, яким є наявність людини.

Щоб витлумачити й викласти ці два гносеологічні припущення, слід чітко розташувати їх у ряду наших пояснювальних силогізмів. Почнемо з буквального значення слова *сутність* [οὐσία]: це є *факт участі в бутті*. І ця участь здійснюється й розкривається як *спосіб і логос зв'язків* кожного *сущого* в межах *цілого сущих*, як органічне включення в загальне суспільне здійснення життя. Деякі з цих зв'язків мають єдиний, своєрідний і неповторний характер: вони становлять відмінність суб'єкта, тобто його єдину тотожність. А деякі інші зв'язки є зв'язками спільними — спільний *спосіб і спільний логос* участі в *бутті* — для більшості суб'єктів: вони творять однорідність цих суб'єктів, їхню спільну *сутність*. Перші з цих зв'язків ми називаємо звичайно *індивідуальними властивостями* суб'єкта («сутність перша» за Арістотелем), а другі, спільні, зв'язки називаємо *суттєвими* [сутнісними] або *природними властивостями* («сутність друга»), способами-логосами спільної участі в бутті, тобто спільної сутності або природи.

Таким чином те, що ми називаємо сутністю або природою, існує не інакше, як динамічно *вितворений* факт здійснення своєрідних зв'язків кожним суб'єктом або подібних зв'язків багатьма суб'єктами. Сутність або природа, в принципі, не має відповідності з *що* субстанції *сущих* (з матерією самою по собі, або з формою самою по собі, або з «у третьому — те, що з них складається» — «поеднання того й другого як загальне») ²², а має відповідність взагалі з *що* (способом чи логосом) динамічного здійснення зв'язків, які становлять факт участі *сущих у бутті*. Але що тоді є насправді матерія, і що є форма, і що репрезентує пізнання чуттєвої субстанції, *сущих*, досвід чуттів, який інформує людину про існування й видову відмінність речей?

Відповідь на ці запитання в тому вигляді, в якому вона, як була сформульована грецькою філософською думкою V ст. н. е., дивовижно близько підводить нас до того гносеотеоретичного підходу до дійсності, який демонструє фізика наших днів: матерія чуттєвих предметів є й сама наслідком збігу *енергій* [дій],

завершених зв'язків. Ці енергії-зв'язки проявляються (розкриваються нам) як окремі логоси або логічні якості, збіг яких і поєднання визначає субстанцію чуттєвих предметів. «Усе, з чого складається матерія, легке, важке, щільне, рідке, м'яке, протилежне, вологе, сухе, холодне, гаряче, колір, форма, опис, простір — все це саме по собі не завершене поняття... бо кожне з них саме по собі не є ще матерією, але всі вони разом становлять матерію»²³. Ці «незавершені поняття» або логічні якості, що творять матерію, є першим проникливим передбаченням того, що мовою сучасної фізики ми називаємо диференційованими формами матерії, елементарними системами не статистики-геометрії, а динаміки-математики, еквівалентністю маси й енергії, полями й частинками, динамічними одиницями матерії-енергії з рухомістю, взаємоперетворенням, короткочасністю. Отже, посилення на логічну структуру матерії «означає» її енергетичну суть; коли ми говоримо про збіг логічних якостей, ми звертаємося до синтезу суб'єктивних (наших власних) ідей, який, проте, розкриває об'єднавче узгодження «монад» завершеного зв'язку, способів-логосів динамічного здійснення зв'язків.

Та якщо структура матерії є наслідком збігу енергій, то виключається можливість ототожнити субстанцію суцільних з даною чуттям формою та з даним думці змістом матерії об'єктивних індивідуальностей. Тобто не є істинним ні сприйняття суцільних як феноменів, ні сприйняття суцільних самих по собі. Як виокремлення форми, так і виокремлення матерії у визначені дані не відповідає дійсності суцільних. Форма не є «вічною» й незмінною ідеєю, що закарбовується в матерії, надаючи їй суті, тобто даючи їй можливість бути чимось і являтися — творити вид-можливість, ставати видимою. Так само і матерія не є вічним змістом дійсності суцільних, взагалі даним, яке формується (набуває виду), щоб розкритися як сутність. Але є збіг енергій способів-логосів динамічного здійснення зв'язків, їх узгодження в як єдиної гармонії, що творить матерію та її видову диференціацію на відмінності сутностей. Ціле світової дійсності, незліченна кількість видів-сутностей є не що чуттєвого спостереження та розумового сприйняття, а як гармонії логічних якостей,

«музика — це є гармонія, співзвучна й божественна, що оспівує ту силу, яка панує над усім»²⁴.

Але що ж є енергія сама по собі, енергія, яка творить не лише динаміку здійснення зв'язків гармонії сущих, загальне поставання життя, але й саму матеріальну субстанцію речей як збіг і єдність «монад» завершеного зв'язку? Яким чином ми досягнемо пізнання енергії як вихідного даного світової дійсності?

Філософське дослідження цього питання не можна почати ні з чого іншого, як тільки з вивчення факту людського існування; людина є єдине суще, яке розуміє, мислить енергію [дію] як логос пізнавального зв'язку, але вона є і єдине суще, яке діє [ἐνεργεῖ], надаючи своїм діям субстанції логосу.

Пізнавальний зв'язок із сущими, можливість пізнання самого по собі веде нас у випадку людини до відокремлення сутності (способу участі в бутті) від енергій сутності, тобто від здатності людини не перебувати у своїй сутності, а перебувати поза нею (поза спільним способом участі в бутті), не перестаючи бути тим, чим вона є. Ми називаємо енергіями людської сутності або природи ті здатності останніх, які характеризують спільний спосіб участі людей у бутті (здатність пізнавати, критично розглядати, проявляти волю, творити, любити), і водночас дозволяють реальний екстаз [ἐκ-στάσις — зміщення, перебування на відстані] відносно цього спільного способу, тобто реальну відмінність кожної конкретної людини, але також і пізнання-причетність до відмінності інших сутностей та інших індивідів. Через енергії стає відомою і такою, що припускає причетність до себе, сутність людини як реальний факт індивідуальної відмінності, і водночас стає відомим людині і причетним до неї спосіб участі інших сущих у бутті, при цьому сам він, спосіб, не перестає бути тим, чим він є.

Кожне суще має сутність, спосіб енергійної участі в бутті, який воно не може порушити, не перестаючи бути тим, чим воно є. Та лише людина має можливість відступати від власної сутності, але не для того, щоб ототожнюватися з сутностями інших сущих, а щоб «брати участь» в енергії — складовій

сутності інших сущих, у динаміці зв'язків, які творять участь сущих у *бутті*. Людина відступає [εξ-ίσταται], беручи участь (відповідно до енергії причетності, а не відповідно до своєї сутності) у енергії — складовій сутності інших сущих, і ця «причетність» є пізнанням, що реалізується як логос: осуспільнюється індивідуальна причетність до пізнання, осуспільнюється як раціональна енергія, тобто як можливість участі кожної людини в самому пізнанні.

Отже, наскільки людське існування є логічним, настільки воно є і *ек-статичним*: воно ясно мислить енергію як логос причетності до пізнання. Кожне інше суще є наслідком збігу енергій, завершеним фактом участі в *бутті*, при цьому воно не має можливості здійснювати те саме поза своєю сутністю — здійснювати участь-причетність до енергії, що є складовою сутності інших сущих. У людини ж ця її *поза-сутнісна* енергія (участь-причетність до динаміки зв'язків, що творять *буття*) визначає спосіб її існування: буттєву відмінність кожного людського суб'єкта відносно спільної людської сутності. Можливість пізнання є спільною у кожній людини (це особливість природи чи сутності людини — природна енергія), але вона стає приступною для нас лише через індивідуального носія пізнавальної енергії. Ми звертаємося до пізнавального *що* лише тому, що знаємо індивідуальний вираз пізнавального *як*. Пізнавальне *що* дає нам знання природи, яка має можливість пізнавати, а пізнавальне *як* відкриває буттєву відмінність індивідуального носія пізнання. Проте пізнання не ототожнюється ні з природою, яку воно має можливість пізнавати, ні з індивідуальним існуванням, яке пізнає завжди у спосіб єдиний, своєрідний і неповторний. Тому ми визнаємо в пізнавальній здатності людини (у здатності проявляти волю, творити, любити) природну енергію, відмінну як від природи, так і від індивідуального існування.

Філософське дослідження явища енергії не може просуватися далі від цих формулювань, не ризикуючи відірвати поняття від безпосередності досвіду. Філософія може визначити енергію лише через досвід єдиної чуттєвої сутності, яка має

можливість діяння [$\epsilon\nu\epsilon\rho\epsilon\iota\nu$], тобто може визначити через вивчення людського існування та його ек-статичного характеру лише як *сутніснотворчу* можливість ек-статичної природи чи сутності. Ек-стаз творить *спосіб існування*, який дозволяє сутності або природі розкриватися як логос буттєвої відмінності й бути логосом — логосом, що не зникає, як тимчасовий смисл, «а набуває сутності, одразу стаючи природою»: стає «ділом»-творінням енергії, фактом участі в динаміці зв'язків життя, завершеною можливістю причетності до реальної відмінності носія енергії. Результат енергії (кожне «діло»-творіння енергії) *набуває сутності*, оскільки він має *сутнісну* відмінність як відносно існування, так і відносно природи того, що діє. Картина Ван-Гога *сама по собі* є полотном з кольорами, а як явище — зображенням обличчя чи пейзажу. Але картина Ван-Гога — це водночас логос єдиної, своєрідної й неповторної буттєвої відмінності Ван-Гога, *наділений* сутністю результат буттєвої діяльності [енергії] Ван-Гога, яка завжди відкриває ек-статичну різницю існування Ван-Гога та спільної людської сутності, спільного способу й логосу участі людей у *бутті*. Коли ми зустрічаємо новий для нас вираз невимовного образотворчого логосу Ван-Гога — опиняємося перед ще однією з його картин, — тоді ми кажемо: це є Ван-Гог.

Отже, філософськи неможливо уявити енергію інакше, як сутнісно-творчу можливість буттєвого екстазу, — сутнісно-творчу, оскільки результат буттєвого екстазу входить в динаміку зв'язків поставання життя і творить динаміку зв'язків, даючи змогу бути причетним до пізнання як тому, на що спрямована дія, так і буттєвій відмінності того, що діє.

У цьому зв'язку пізнавальної причетності з буттєвою відмінністю як носія, так і результату дії, — в цьому поясненні пізнання як єдиної, своєрідної й неповторної причетності до відмінності динамічно витворених сутностей, — зосереджено концепцію й метод апофатичної гносеології.

Подальше висвітлення енергійної причетності як реального факту, що завжди відкриває відмінність субстанції, зв'язок енергії пізнання, критики, волі, творчості та любові, до способу існування буде об'єктом іншої частини, вступної до питання онтології.

ВІД ПІЗНАННЯ ІСТИНИ ДО КОРИСНОСТІ ПІЗНАННЯ

§ 19. Августинівські корені: *de utilitate credendi*

Перший утилітарний підхід до пізнання має з'являтися, очевидно, на терені *права*. Якщо факт суспільного існування людей є вихідним даним для того, щоб істина формулювалася й пізнавалася як *спільний логос*, то той самий факт є й вихідним даним для того, щоб пізнання істини підкорялося корисності в обслуговуванні потреб суспільного цілого.

І ще конкретніше: намагання обумовити законами (а отже, об'єктивно й бездоганно) диференціацію добра і зла, справедливого й несправедливого можуть покладати надії на істину й честь, тобто на реалізацію суспільної *природи* людини. Проте ці намагання можуть виділитися і в зручний засіб чи інструмент, що служить просто для користі колективу, а не суспільній істині динаміки зв'язків.

У будь-якому разі бажання зробити об'єктивною, а отже, й бездоганною правову диференціацію добра і зла, справедливого й несправедливого не є початковим і само собою зрозумілим принципом застосування правосуддя. У більшості міфологічних, а також і первісних історичних традицій можливість чинити правосуддя найчастіше ототожнюється з особистим природним даром мудрості, з життєвим досвідом, здатністю до «розпізнавання» (чим, звичайно, відзначаються деякі із «старійшин» громади), а не з заданими межами, в яких визначаються події. Право не вичерпується законом — апіорною схематичною оцінкою поведінки, — закон намагається просто окреслити межі права, позначити певні спільні границі однорідних подій. Але кожна подія в її конкретному здійсненні є безпосереднім розкриттям реальної відмінності кожної людини і про неї можна судити лише як про саму по собі.

У всякому разі, від тієї хвилини, коли з'являється потреба пиваженого, незалежного від особи, «об'єктивного» застосування правосуддя, і коли право виділяється у зручний засіб чи

інструмент, який служить практичній користі, а не суспільній істині чи честі, одразу виникають певні вимоги щодо забезпечення ефективності використання права.

По-перше, диференціація справедливого й несправедливого має бути *остаточною* («раз і назавжди» наперед визначеною), ясною й недвозначною.

По-друге, межі справедливого й несправедливого мають бути прийняті всіма, мають бути *незаперечними*, а отже, доказовими й переконливими самі по собі.

По-третє, визначення межі повинно мати максимально можливу універсальність, тобто не залишати справи й випадки життя без конкретної оцінки.

Ясно, що вимоги, які виникають з прагнення досягти в корисній роботі якнайрезультативнішого застосування права суддя, зумовлюють певну методологію підходу до пізнання (конкретно тут: до пізнання межі між випадками справедливого й несправедливого), методологію, яка неминуче надає пріоритет корисності пізнання й підтримує основи цієї корисності, ставлячи з необхідністю на другий план кожний вид верифікації, який може спростувати практичну корисність пізнання.

Необхідність заздалегідь і остаточно («раз і назавжди») диференціювати справедливе й несправедливе надає поняттям, що позначають цю диференціацію, стабільного й незмінного змісту. Щоб закон «був справедливим», він має відповідати даним та неспростовно визначальним категоріям справедливого й несправедливого у мисленні та суспільній свідомості.

Необхідність того, щоб диференціація справедливого й несправедливого була доказовою, переконливою й незаперечною, надає поняттям характеру результативності, що стає критерієм верифікації понять. Щоб закон «був справедливим», він має результативно переконувати у безсумнівності свого змісту, бути прийнятим усіма як вирішальний авторитет.

універсальні рамки об'єктивних визначень. І спільне визначення уподібнених випадків надає поняттям, що визначають справедливе й несправедливе, схематичної універсальності, воно «зупиняє» життя в рамках загальних понять, що обіймають якесь ціле однотипних випадків. І щоб якийсь закон «був справедливим», він має відповідати цій штучній універсальності типізованих понять, обіймати ціле випадків, які він покликаний визначити.

У дослідженні історії права існує проблема визначення того, коли саме та на якій стадії розвитку правова думка виділяється в зручний засіб чи інструмент, що просто слугує практичній корисності, а не суспільній істині. Так само й для дослідження історії філософії існує проблема визначення, коли саме і на якій стадії розвитку утилітарний підхід до права та супутня йому об'єктивізація права виходять за межі потреб права і стають ґносеологічним методом на широкому просторі культурного

аж до нових часів розвиток логіки, чому вона й відома нам з минулих століть як передумова «позитивного» знання.

Це не означає, що європейська думка не навчилася у греків певних правил, за якими може правильно функціонувати логічний метод. Але нам необхідно знайти ту точку в минулому, від якої цей метод перестає служити різноманітним можливостям підходу до природного й метафізичного пізнання й підкоряється «позитивізму» утилітарної доцільності. Вірогідним вихідним пунктом історичного дослідження цього питання, очевидно, могло б бути свідчення відомого медієвіста М.-Д. Шеню про те, що в другій половині XII століття, коли на Заході з'явилася «logica nova», тобто друга частина аристотелівського «Органону»², перші правознавці, а одразу за ними й теологія та природничі науки, починають запозичувати в Арістотеля методологічні засади для ефективнішої раціоналістичної побудови знання³.

Низка історичних фактів, що супроводжувала прихід Арістотеля на Захід (упродовж XII та XIII століть), можуть бути підставою для висновку про те, що саме тоді на Заході закладалися основи надмірної, тобто генералізованої незалежності раціоналізму⁴. Однак залишається відкритим питання про те, чи цей прихід аристотелівської методології на Захід дав рішучий поштовх утилітарному сприйняттю знання та супутній йому позитивістській об'єктивізації раціоналізму як пізнавальної можливості, чи ця методологія ввійшла в гносеотеоретичну концепцію, яка вже існувала в середньовічній Європі і яка ставила собі за мету утилітарну доцільність і служила їй.

Річ у тім, що Арістотель став широко відомий на Заході у зв'язку з перекладом «Органону» латинською мовою (з арабських перекладів, а не з грецького оригіналу) лише в другій половині XII століття. Тому не можна говорити про вплив Арістотеля на Заході, оскільки його тексти були приступні лише нечисленним ученим, які добре володіли грецькою мовою. Проте можна з певністю говорити про історично підтверджений і глибокий вплив римського права на організацію суспільного, політичного й культурного життя латинського Заходу. Так само можемо говорити і про намагання, що почалися від IX століття з заснуванням імперії франків, унезалежити на-

решті у зв'язку із Східною римською імперією культурний базис нової імперії (оскільки культурний базис тієї епохи був і передумовою політичної єдності). Історики одностайно твердять, що за такий базис — винятково латинський, без грецького впливу — використовувався головним чином Августин. І Августин, який не знав грецької мови, а отже, й аристотелівських текстів, і вчився переважно на юридичній думці Ціцерона, Тертуліана та Амброзія Медіоланського, подає вагомі підстави для того, щоб приписати йому початок перенесення гносеотеоретичних основ римського права на широкий простір духовного життя Заходу.

Можна навести достатньо прикладів правового формалізму, абсолютизованого інтелектуалізму та утилітаристського позитивізму, що їх виявляє в кожній своїй галузі Августинова думка. Наприклад, у присвяченій Августині бібліографії⁵ найчастіше відзначається те, що Августин ототожнював (за дванадцять століть до Декарта) пізнання, а також і існування з мисленням⁶. Лише мислення має можливість сумніватися, а отже, й самопідтверджувати існування, але мислення не може сумніватися в тому, що воно має можливість сумніватися. Отже, лише мислення має впевненість у знанні, тобто можливість не сумніватися принаймні в тому, що воно може сумніватися. І підтвердженням знання є індивідуальне переживання щастя на противагу нещастю сумніву. Тут щастя означає не просто гарний емоційний стан, а такий собі «раціоналістичний евдемонізм»⁷. Розумове пізнання має евдемоністичний характер, оскільки забезпечує індивідуумові певну самодостатність і самогарантування в його впевненості, оскільки основою позитивного знання є індивідуальні розумові здібності.

Гносеологічні, а також онтологічні та етичні (суспільно-політичні) розгалуження цього «раціоналістичного евдемонізму» систематично розвиваються навколо справедливості — центральної ідеї двадцяти восьми книг Августинової праці «*De civitate Dei*» [«Про місто Боже»]. Людській думці належить вирішальне підтвердження даних цінностей, законів та передумов природного права, і через ці вирішальні підтвердження вона наближається до Божого або істинного права, до пізнання

істини, яке може бути забезпечене лише в межах основ права (лише як підкорення авторитету основ Божого порядку).

Цю розповідь можна було б вести далі, ілюструючи її багатьма протилежними прикладами августинівської думки, проте зараз ми хочемо зосередити увагу читача на найбезпосередніший, очевидно, підставі для утилітарного сприйняття пізнання, що наведена в одній особливо показовій праці Августина, в його книзі «*De utilitate credendi*» [«Про корисність віри»]⁸. Вже саму назву праці можна розглядати як визначальну ціху в історії людської думки. У ній навіть релігійну віру, особливий пошук надприродного пізнання (при цьому припускається, що воно, як надприродне, не залежить від принизливої доцільності природи), Августин підкоряє утилітарним потребам самопорятунку індивіда.

Принципи позитивістської утилітарної гносеології, що випливають з цієї праці Августина, можна звести до чотирьох.

Перший принцип: *право більшості* (VIII, 19). Безпосередньою верифікацією знання і найочевиднішим доказом, який ми можемо мати для підтвердження істини, є арифметична більшість людей, яка її сприймає, на відміну від меншості, яка її заперечує. Істина перебуває на боці багатьох, універсальність істини (загальний авторитет, загальна потенція істини) є функцією її кількісного схвалення.

Другий принцип: *право авторитету* (XVI, 34). Якщо знання не має повної ясності, тобто не супроводжується можливістю чуттєвої верифікації чи безпосереднього усвідомлення, індивідуальний розум може шукати підтвердження позитивного знання через його підкорення спільно (за більшістю) визнаному авторитету. Чуттєва чи змістова ясність виправдовує практичне пізнання, тоді як підкорення спільно прийнятому авторитету виправдовує віру. А віра так само є позитивним (конкретним, не абсурдним і водночас ефективним) знанням, і без неї неможливе формування людського суспільства (адже ми сприймаємо навіть наших природних батьків на основі віри, а не ясності знання — XII, 26).

Третій принцип: *право корисного результату* (XI, 25). Августин, аби показати, що віра має характер позитивного

(ефективного) знання, та щоб пояснити його змістову відмінність від наукового знання, звертається до корисного результату, який супроводжує кожний вид знання. Наукове знання виправдовується його практичною користю, тоді як віра — щастям, яке вона дає індивіду, а щастя — це найвища з можливих користей.

Четвертий принцип: *право неспростовних свідчень* (XVIII, 36). Існують свідчення, які ґрунтуються винятково на розумній необхідності, тобто які підтверджують знання з винятковими наслідками щодо можливостей і потреб людського розуму. Заперечити право цих свідчень означає відмовитися від своєї розумної природи, а отже, суперечити самому собі, намагатися заперечити дійсність свого фізичного існування.

Ці чотири показові гносеотеоретичні позиції (які далеко не вичерпно висвітлюють августинівську теорію пізнання) ясно свідчать про спільність передумов об'єктивного й результативного визначення права та об'єктивної й результативної верифікації знання. Як правові закони встановлюють межі, в яких можливе об'єктивне й результативне забезпечення регулювання суспільства, так і визначене, безсумнівне й загальновизнане доведення того, в яких межах можливе пізнання, забезпечує результативну об'єктивність істини — творить право істини. І застосування права, і застосування знання підкоряються необхідності обов'язкової позитивної результативності, тобто виправдовуються його утилітарністю. Тому й методологія застосування їх теж однакова: вона передбачає певний спосіб мислення, однакову діяльність індивідуальних інтелектуальних здібностей і вичерпує об'єктивність застосування мірою ефективності в корисній справі.

Ця гносеотеоретична концепція, побіжно окреслена тут, очевидно, занадто схематично, позначає тим часом в історії кінець однієї епохи і початок нової. З настанням цієї нової епохи філософія робить поступ, немовби розриваючи пуповину, що пов'язує її з прадавньою «любов'ю до мудрості». Пізнання перестає бути динамікою зв'язків, а безпосередність досвіду чи «зір душі», універсальне еротичне розуміння істини, невизначе-

ність випадку свободи та самоціль у житті людини перестають бути динамічним здійсненням життєвих можливостей людини у їхній повноті. Тепер пізнання чітко пов'язується з необхідністю отримати корисний результат, перетворюється на утилітарний об'єкт, підпорядкований потребам самоствердження й добробуту індивіда.

І не випадковим є те, що Августин став загальновизнаним першопрохідцем або творцем цієї нової епохи — батьком західноєвропейської філософії та супутньої їй культури незалежно від кута зору, ідеологічних принципів та методологічних засад, з якими підходять до історії. Підвалина схоластики, але й підвалина реформації, теоретичне джерело політичного, релігійного й ідеологічного тоталітаризму і водночас індивідуалізму, предтеча картезіанського *cogito*, але й кантіанської критики та етики, натхненник корифеїв інтелектуалізму, але водночас і корифеїв містицизму та пієтизму, Августин є спільним витоком і початком розгалужених, а часто й протилежних течій європейської культури — єдиної культури, що втілює динаміку екуменічності й творить нову, пов'язану щоразу з іншим культурним феноменом, епоху.

§ 20. Схоластичне *adaequatio*

Августинівські корені утилітарної гносеології знаходять завершення свого філософського розвитку в середньовічній схоластиці. Схоластикою ми називаємо філософську «школу» або метод схоластів (*scholastici*), тобто викладачів *scola*, того типу професорів, що поширився в Західній Європі XII—XIII століть і чие викладання зводилося переважно до тренування у правильній силогістиці.

Схоластичне тренування в правильній побудові силогізмів зазвичай відбувалося за допомогою певного тексту, що був загальновизнаним авторитетом у певній галузі знань (наприклад, Біблія, праці Арістотеля). При цьому вивчення й добір раціональних конструкцій тексту часто набували форми коментарів, що тлумачили або доповнювали його, тому іноді й плутають схоластику з коментуванням. Схоластична філософія дійшла свого історичного кінця тоді, коли почався докорінний перегляд

само собою зрозумілого як даність авторитету текстів-джерел, тобто відтоді, коли продукт *scola* — правильна силогістика — відокремився від попередніх авторитетів і сам почав творити авторитет тлумачень правил, аксіом і принципів (*regulae*, *axiomata*, *principia*), що керують фізичною, етико-історичною та метафізичною дійсністю. Тому найвищий розквіт схоластики, складні суми (*summae*) раціональної силогістики збіглися з історичним кінцем схоластики.

Ми говоримо про схоластику як про філософську школу чи метод, а насправді йдеться про культурне явище в найширших межах. Протягом майже цілого століття — від кінця XII до кінця XIII ст. — схоластика являла собою в Західній Європі справжній культурний вибух. Читаючи тексти тієї епохи та розглядаючи тогочасні історичні події, можна було б сказати, що йдеться про загальне сп'яніння від ентузіазму, що супроводжував абсолютне утвердження людини в своїх силогічних здібностях — можливостях позитивного й результативного пізнання, зрештою панування мислячого суб'єкта над істинами фізичної, історичної та метафізичної дійсностей. За виснажливими зусиллями схоластів, яких вони доклали, щоб визначити й систематизувати спільні закони, передумови й принципи, що керують як правильною силогістикою, так і самими фізичною, історичною та метафізичною дійсностями, людська думка постає найрезультативнішим засобом оцінювання й самоутвердження індивіда, пригнобленого тоталітарними структурами західного середньовічного суспільства, а також надзвичайно ефективним інструментом, найбезпосереднішою технічною можливістю для забезпечення сильного й корисного результату. Вправність у схоластичній силогістиці давала змогу натиснути на супротивника або й нейтралізувати його, вибудувати обов'язково об'єктивне знання, тобто позитивну й неспростовну науку, підкорити фізичну дійсність доцільності виробництва корисного продукту, використовуючи знання логічних принципів і законів, що керують дійсністю.

Західні медієвісти, такі як Жильсон та Шеню, говорять про те, що перше й реальне «Відродження» в Західній

Європі здійснювала саме схоластика. І тут термін «Відродження» вжито цілком точно, він означає зовсім новий спосіб життя, нові засади й передумови реалізації людського життя. Західна людина відкриває магію науки, а наука є передусім технікою діалектики, оскільки вона успішно вибудовує позитивне й результативне знання в будь-якому окресі пізнаваного. Те, що об'єднує схоластику в єдину школу чи метод, — це головним чином техніка діалектики, хай навіть ця техніка й служить досить відмінним один від одного напрямом і пошукам: юридичному раціоналізму *rationes necessariae* [необхідні підстави] Ансельма, послідовному концептуалізму Абельяра, систематизації підходів до містичного переживання у Рішара де Сент-Віктора, номіналізму Окама (предтечі англійського емпіризму), ідеалістичному детермінізму в «*Itinerarium mentis*» [«Шляхи розуму»] Бонавентури, реалізові Дунса Скота і складним сумами інтелектуалістичного позитивізму Томи Аквіната.

Окремі течії й пошуки схоластів об'єднуються спільною технікою діалектики, але це не означає, що мистецтво діалектики було невідоме до схоластів, адже вони навчалися діалектики не в кого іншого, як у Арістотеля. Але об'єднує схоластів і відмежовує їх від усіх попередніх філософських шкіл і традицій те, що вони вперше застосували діалектику для побудови обов'язково об'єктивного знання, обмежили можливість пізнання як позитивної й неспростовної науки до силогістичного доведення, до розумових здібностей людського суб'єкта. І саме ототожнення знання з розумовим опануванням, абсолютизація діалектичної техніки для отримання неспростовного знання закладає нові основи культурного життя.

Ці основи значно конкретніше для історії філософії вказують на вступ в епоху, яку прийнято називати *суб'єктивізмом* (*subjectivism*), в епоху, в якій ми живемо ще й сьогодні.

І суб'єктивізм у даному разі не означає, що пізнання тепер має відносний характер, тобто стає різним у сприйнятті окремих індивідів, проте означає, що ми сприймаємо його [суб'єктивізм], у принципі, як єдиний засіб чи спосіб для наближення здатностей людського суб'єкта до пізнання незалежного від

того, чи йдеться про розумові здібності, чи про можливість чуттів або містицистичної інтуїції, чи про апіорні етичні судження та етичний досвід, чи про самоусвідомлення суб'єктивного духу в його протиставленні фізичній дійсності, чи, нарешті, про життєвий досвід індивіда або про його розумове пристосування до «семантики» природних та історичних структур.

Цим своїм змістом суб'єктивізм об'єднує всі школи, течії й напрями філософії від схоластики й далі, якщо навіть ці школи й напрями діаметрально протилежні схоластиці чи між собою. І на підставі цього можемо сказати, що схоластичне «Відродження» ділить історію філософії навпіл, що воно є вододілом між двома епохами: епохою *спільного логосу* та епохою *суб'єктивного логосу*, абсолютного й само собою зрозумілого пріоритету суб'єкта. Незважаючи на окремі винятки, що їх можна було б знайти в обох епохах, з приходом схоластики пізнання істини, як правило, перестає бути динамічною участю в загальному «поставанні» зв'язків, що творять дійсність і життя, у *спільному логосі* життя — істинність перестає ототожнюватися із спілкуванням. Тепер пізнання істини, чи то як цілковите розуміння, чи то як досвід, чи то як наближення до видимості, чи то як наближення до дійсності самої по собі, є в кожному разі функцією індивідуальних здібностей людського суб'єкта — людський суб'єкт є необхідною передумовою пізнання істини.

Виникнення суб'єктивізму ми переносимо в часи схоластики, але це перенесення нібито принципово суперечить історичним даним цієї епохи: схоластика народжується й розвивається в середовищі римо-католицької церкви, яка тоді репрезентувала інституційоване заперечення суб'єктивізму в будь-якій формі, найжорстокішій структури централізованого авторитету, що уособлював істину, а також тоталітарного ідеологічного впливу в рамках суспільного життя Заходу. Проте сказане в жодному разі не спростовує нашого твердження, навпаки, становище церкви започатковує історичну закономірність: засоби, які використовуються для доведення обов'язкової об'єктивності

істини, а також для тотального насаджування авторитету видимого носія істини, трансформуються у зародки сумніву і зрештою повстання проти того самого авторитету та його носіїв.

Мета схоластів ясна: забезпечити об'єктивний і безсумнівний (тобто показати як необхідний для кожного мислячого індивіда) авторитет метафізичної ідеології римського католицизму, що становить основу культурної (а коли брати ширше, то й політичної) єдності народів Європи. Якщо в першій своїй фазі латинська традиція римської церкви (а конкретніше, августинівська ідеологія) стала опорою політичних амбіцій Карла Великого в культурно-релігійному розмежуванні Західної та Східної (еллінізованої) імперії *romani*, то в другій своїй фазі схоластика почала ідеологічно підтримувати відмежування й незалежність Заходу. Тепер вона служить доведенню об'єктивного характеру авторитету римо-католицької церкви, прагне показати її логічно необхідний характер, вишукує методи організаційної ефективності інституційованого носія цієї ідеології⁹.

У всякому разі, твердити, що схоластика виникла як наслідок свідомої мобілізації інтелігенції Заходу на здійснення мрії про культурну й політичну єдність, яку репрезентували марення папізму про всесвітнє панування, було б свавіллям. Можливості історичного дослідження не дають змоги пояснювати індивідуальні наміри, хоча такі тексти, як «*Contra errores Graecorum*» [«Проти грецьких оман»] Томи Аквіната, дають підстави для такого пояснення. Однак важко піддати сумніву те, що схоластика залежала від католицької атмосфери тієї епохи, в якій вона виникла. Для самих західних істориків є загальним місцем паралелізм або органічна кореляція схоластики з такими явищами, як раціональна побудова організаційних структур централізованої папської влади в XII—XIII століттях, що прагнула забезпечити інституційованому носію церковної ідеології ясну й безсумнівну силу авторитету та ефективності; славнозвісна «боротьба за посвячення єпископа в сан» (*investitura*), що намагалася зосередити всю владу — духовну, законотворчу, судову й політичну (*plenitudo potestatis*) — в руках рим-

ського єпископа; явище величних катедральних готичних соборів, що матеріалізують техніку схоластичної силогістики, — ці перші ознаки технологічного насильства й підкорення природного матеріалу людській думці; чудові мистецькі вирази владного й емоційного впливу церковної сили й величі на людину. «Ті люди, які створили готичні катедральні собори, створили й теологічні», — робить висновок Шеню¹⁰, а Жак Марітен підсумовує: «Теологія є першою технологією християнського світу»¹¹.

Ці історичні кореляції та аналогії цікаві для вступу до філософії остільки, оскільки вони можуть показати спосіб чи процес зміни завдань, які ставить перед собою філософський пошук, показати перехід від пізнання істини до утилітарності пізнання. Особливо ж цікавим є зв'язок схоластичної силогістики з технікою будівництва готичних катедральних соборів, оскільки цей зв'язок дає нову картину для розуміння як схоластичного сприйняття матеріалу, що з нього будується знання (тобто думок), так і техніки, що супроводжує це будівництво.

Технологія готичного будівництва полягає в муруванні з невеликих обтесаних однакових каменів; камені складаються в колони, колони ставляться на міцні розграфлені підлоги, причому лінії на останніх відповідають лініям куполів, що їх покривають. Поеднання колон та розграфлення підлог створюють абсолютно стійку систему кістяка, який нейтралізує вагу матеріалу, зрівноважуючи натиск стін. Кожна маса підтримується рівномірно розташованими противагами, несучі конструкції вищі від несених, вага матеріалу нейтралізується раціонально організованою статичною противагою. Ця технологія несе в собі глибоко аналітичний дух, що безроздільно панує в будівництві. Цей дух розмірковує, аналізує сили на діаграмах статички й перетворює їх на камінь у просторі¹².

Відповідно і в новій структурі організації знання, яку запровадила схоластична філософія, вперше в історії освіти виклад і розвиток певної істини організується за методом багатоступінчастого поділу: вся писана праця поділяється на частини, частини на розділи, розділи на параграфи, а параграфи на абзаци. І тут також кожна теза підтримується систематичними противагами антитез, читач посувається вперед

поступово, від фрази до фрази, до повного й чіткого розуміння даної істини.

Найменший елемент будівельної технології не є видовою відмінністю кожного каменя — логосом неоднорідності матеріалу, що передбачає і творить зв'язок з матеріалом, повагу до матеріалу й вибір його логічно-виражальних можливостей. Він є апіорною формою, яка передається каменю через його обтесування, аби підкорити матеріал раціональним вимогам статичної рівноваги. Відповідно найменший елемент силлогістичної техніки не є відмінністю особистого досвіду — логосом особистого, єдиного своєрідного розуміння, який через символічну семантику понять творить факт спільності та зв'язку. Однак існує заданий апіорно гностичний зміст поняття, який для схоластів становить одиницю знання, і з цим змістом має збігтися індивідуальне розуміння, щоб досягти опанування істиною.

Гностичний зміст поняття становить одиницю знання, він заданий апіорно, оскільки те, що формулює індивідуальну думку через поняття, є самою істиною і дійсністю об'єкта, якого стосується поняття. І зміст понять збігається з істиною предметів, оскільки людська думка є реальним зменшенням думки Божої, в якій зосереджені «незримо» поняття (форми-сутності-причини) всього сущого. Таким чином, те, що несе в собі як поняття індивідуальну думку людини, збігається з причинним трансцендентним началом або сутністю самою по собі ноумена: *et tertio modo definitur verum secundum consequentem* [і в третій спосіб визначається істина відповідно до того, що з неї випливає]. Так зміст *понять* узгоджується з буттям сущих, а опанування істини розумом стає абсолютно відповідним онтологічній істині. Інакше кажучи, індивідуальна думка обіймає й вичерпує всю істину, і не існує істини поза розумовим опануванням: *ergo nec veritas nisi in intellectu veritas est rectitudo sola mente perceptibilis* [отже, немає істини поза розумом, істина — це те, що осягається розумом]. І, нарешті, повне визначення істини є збігом поняття з ноуменом: *veritas est adaequatio rei et intellectus* [істина є відповідність предмета і розуму]¹³.

Індивідуальна думка обіймає і вичерпує всю істину не тільки тому, що зміст понять відповідає сутності суцільних, а й тому, що логічне поєднання понять у силогізми та судження, які пояснюють об'єктивну дійсність, відповідає логічній структурі й порядку речей і фактів. А логічна структура й порядок речей і фактів відбивають божественний Розум, чим зменшенням втіленням у понятті або творчим відображенням є індивідуальний людський розум. Отже, не лише осягнення змісту поняття, а й техніка силогізмів та суджень вичерпує всю істину, створюючи справжню відповідність індивідуальної думки розумному порядку дійсності, що відбиває вічні закони божественного Розуму: «*Omnis apprehensio intellectus a Deo estres dicuntur verae comparationem ad intellectum divinum*». [«Все, що сприймається розумом, — від Бога, речі називаються справжніми через порівняння з божественним Розумом»]¹⁴.

То які ж основні наслідки цього ототожнення істини з індивідуальним розумовим опануванням та з індивідуальною здатністю до силогізмів і суджень?

Передусім це об'єктивування та консервація істини в заданій, визначеній і незмінній тотожності дійсного й ноумена. Істина «знерухомлюється» й «запаковується» в константи понять-сутностей. Поняття-сутності мають незмінні межі й постійні особливості, а отже, вони є конкретними «об'єктами» із зручною позитивністю, зручно пристосованими до дійсності, але завершеними лише відносно. Завершеність понять дає змогу створювати складні й масштабні за змістом конструкції: поняття складаються в силогізми, із силогізмів будуються викінчені й неспростовні судження. Викінченим і неспростовним є результат силогістичної техніки, оскільки поєднання силогізмів та послідовність доказових суджень підкоряється законам і структурам, що так само визначають і вичерпують авторитет тотожності дійсного й ноумена. Щоб побудувати міцну об'єктивну логічну конструкцію, потрібна певна силогістична «система» статичної рівноваги тез та антитез, яка зміцнює знання поступовим ступеневим усуненням будь-якого сумніву та заперечення. Пізнання не має ніяких інших передумов, крім техніки розумово-силогістич-

ного наближення до даного об'єкта, який є істиною, і ця техніка наближення до позитивного знання є наукою.

З'ясування передумов наукового пізнання — потреба в позитивному і обов'язково об'єктивному знанні — стає лоном подальшої філософської проблематики, причому майже всього її загалу. Та проте тотожність дійсного й ноумена перестає черпати свій самозрозумілий характер з метафізичної впевненості у відповідності людського розуму божественному Розуму і шукає підтвердження своєї істинності в безпосередній результативності. Розумна рівновага систем інтелектуального наближення вже прямує не до семантики істини, а до результативності системи, оскільки результативність є єдиною позитивною можливістю підтвердити істинність системи. І, нарешті, доказове підтвердження (тобто утилітарна результативність) набуває пріоритету перед природою, сама ж природа підпорядковується логіці результативності (як камінь обтесуванню). Разом із схоластикою народжується ціла цивілізація, яка ставить проблеми істини не на рівень природи, а на рівень «культури» (тобто пріоритету інтелектуальних конструкцій та систем, з необхідністю творячи насильство над природою заради результативності).

Кінець кінцем вісь істини й життя переноситься з громади на індивіда, з динаміки участі і спілкування на індивідуальне володіння істиною й життям та індивідуальне використання їх. Якщо наукове пізнання природи підтверджується утилітарною результативністю, то відповідно й історія виправдовується підтвердженням результативності законів та структур, що керують нею. Результативність історичних законів та структур вимірюється мірою потреб людини, її прав у житті. Тому збалансування прав людини, комплексність прав і обов'язків стають об'єктами позитивного визначення, тобто стають приступними для науки. Це визначення підкоряється логіці результативності, переборюючи природу (тобто індивідуальну відмінність) та зрівнюючи людей, шляхом підкорення їх авторитетові структур і законів утилітарної результативності — апріорно запрограмованому «загальному щастю». Прийнятий таким чином авторитет структур і законів, яким улягає кожна спроба пояснення або підтвердження чи то фізичного, чи то етико-

історичного поставання, перетворюється на Заході після схоластики на лоно всіх суспільно-політичних систем — від теократії до марксизму.

§ 21. Картезіанське *cogito*

Третьою після Августина та Томи Аквіната видатною постаттю з тих, що заклали підвалини нової і для філософії, і для культури епохи утилітарного знання, є Декарт. Органічне породження схоластики, безпосередній послідовник августинівського позитивізму, Декарт водночас є першою ціхою цієї нової епохи, оскільки він перший підвів філософську думку до крайніх наслідків, що випливають з вимог раціоналізму.

Засадничою проблемою для Декарта є не метафізика, а позитивне знання дійсності природи. Чим забезпечується цілком певне знання природи: чуттям чи мисленням? У будь-якому разі чуття підтверджують дійсність через безпосередній досвід, та якщо досвід чуттів є щоразу визначеним і даним, то об'єкти досвіду чуттів змінні й не піддаються визначенню. Як можна через чуття з певністю пізнати, що є шматок воску, якщо віск постає для досвіду чуттів у різноманітних формах і станах: твердий, як камінь, розтоплений і плинний, випаруваний до газоподібного стану. Знання, які ми отримуємо через чуття, випадкове й фрагментарне, а отже, відносне, тому й досвіди чуттів передають нам інформацію часто суперечливу або таку, що не піддається визначенню, вони ведуть до плутанини, а не до позитивного знання.

На противагу чуттям, мислення може привести до впевненості в знанні, оскільки мислення, в принципі, має здатність сумніватися щодо будь-якої події та фрагментарного даного чуттєвого пізнання чи побудови в уяві. Тобто якщо чуття лише сприймають, не маючи змоги сперечатися щодо запевнень безпосереднього досвіду, то мислення може сумніватися як щодо своїх власних побудов, так і щодо інформації чуттів. І послідовне умосяжне заперечення кожного підтвердження — «методичний сумнів» — може привести до окремого, але щонайяснішого знання, тобто до вірогідності, що не заперчується ні досвідом, ні мисленням. Такою щонайяснішою вірогідністю є

для Декарта, як, звичайно, і для Августина, самопізнання існування, що походить від здатності сумніватися: *si fallor, sum* [якщо я сумніваюся, я існую].

Підаючи сумніву в мисленні кожне дане знання, ми зрештою доходимо до останньої можливості сумніватися, тобто до неможливості сумніватися в тому, що ми можемо сумніватися. Ця неможливість подальшого сумніву є першою позитивною гностичною вірогідністю: я не можу сумніватися в тому, що я можу сумніватися, отже, я цілком певно знаю, що я можу сумніватися.

Однак сумнів, додає Декарт, це сам процес мого мислення. Це факт того, що я мислю, думаю. Це я той, хто думає і розуміє з вірогідністю, що я можу сумніватися, отже, я не можу сумніватися в тому, що я існую, оскільки я сумніваюся, тобто оскільки мислю. Так той факт, що я думаю, веде мене до переконливого й позитивного знання того, що я існую, — мислення передую факту існування і, як позитивне знання, підтверджує його. Я не можу переконатися в тому, що я думаю, не переконавшись з вірогідністю в тому, що я існую. Існування підтверджується з вірогідністю думкою: мислю — отже, існую — *cogito ergo sum*.

Але *cogito* для Декарта не є, як для схоластів, свідченням того, що людський розум — це зменшена копія божественного інтелекту. Вона є просто «свідченням здатності, сприйнятої людським інтелектом від Бога, досягати безпосереднього інтуїтивного пізнання». Тому й кожний витвір людського розуму (кожна думка і кожен силогізм) у жодному разі не становлять позитивного знання (не відбивають вірогідно витвори божественного Розуму). Однак людський розум може досягти цілковитої вірогідності щодо якогось окремого об'єкта пізнання, і ця окрема гностична вірогідність може стати зразком і засадою позитивної науки. Цей принцип Декарт ставить за наріжний камінь автономності людської думки й науки — незалежності від усіляких трансцендентних обов'язків та авторитетів.

Першим позитивістським наслідком *cogito* є для Декарта пояснення розмежування душі й тіла: я знаю, що я існую,

оскільки я мислю, не знаючи, *що* саме є я, той, хто мислить. Те, що я мислю, переконує мене безпосередньо, що я існую, тобто, що я чую, бажаю, уявляю тощо. Однак це безпосереднє переконання є чимось іншим, ніж знання механізмів, завдяки яким я чую, бажаю, уявляю, — механізмів, які передбачають мою тілесну іпостась. Моя тілесна субстанція стає для мене переконливим знанням лише через умоглядне осягнення механізмів слуху, бажання, уявлення, тобто через одне позитивне пізнання, яким є здатність думати (умоглядне підтвердження слуху, бажання, уявлення тощо).

Те саме відбувається й при пізнанні будь-якого іншого матеріального тіла: можливо, я, в принципі, підтверджую чуттям матеріальне існування, скажімо, воску, але не чуття забезпечують мені вірогідне знання, оскільки віск змінює форму й стан відповідно до температури, в якій він перебуває. Якщо я пізнаю віск, то я пізнаю його лише суто умоглядно. Отже, матеріальні тіла пізнаються не чуттями, а мисленням; умоглядне пізнання визначається не даними чуттів, а «зсередини», — самим способом функціонування мислення, самовимогою ясності й вірогідності, яка характеризує думку в її функціонуванні.

Самовимога ясності й вірогідності, яка характеризує думку в її функціонуванні, виражається як дана здатність мислення продукувати *ідеї*, тобто умоглядне осягнення речей. Ідеї не нав'язуються мисленню зовні, через чуттєвий досвід, оскільки чуття не можуть поширюватися на стабільну й вірогідну дійсність, яка не вкладається в рамки мінливості чуттів.

Оскільки мислення є єдиною можливістю гностичної вірогідності, то умоглядне осягнення є єдиним пізнанням, яке відповідає достовірності реального: воно *підтверджує* істинність дійсності — пізнання істини ототожнюється з умоглядним осягненням. Іншими словами: *ідеї* підтверджують істинність предметів, а не предмети підтверджують істинність *ідей*. Більше того, *ідеї* підтверджують не лише істинність окремих предметів, а й поставання предметів, тобто фізичні явища й події, а також принципи, що ними керують; істинність підтверджується перенесенням чуттєвого досвіду на гіпотезу мислення. Отже, науковим *свідченням* (*demonstratio*) є підтвердження гіпотези розуму чуттєвим досвідом, а не виведення умоглядного виснов-

ку з чуттєвого досвіду. Лише унормоване, точне й послідовне умоглядне наближення може пояснювати механізми природи. Отже, природа для Декарта не може бути ніякою іншою, як тільки механістичною, оскільки істина природи, аби стати приступною для нас як позитивна наука, має підкоритися механістичному розумінню людської силогістики: *Mechanicae meae, hoc est Physicae... Mechanicam nihil aliud esse quam verae Physicae particulam*. [Моєї механіки, тобто фізики... Механіка — це не що інше, як частина справжньої фізики.]

З упевненістю, яка забезпечує йому тотожність дійсного й умосяжного, Декарт переходить до метафізики. Проблемою для нього й далі залишається гарантування знання в рамках фізичної дійсності, але після того, як Свята Інквізиція засудила його сучасника Галілея, стає ясно: Декарт прагне довести, що механістичне розуміння природи не виключає метафізичного підтвердження¹⁵. (У його епоху римо-католицька церква, вже визнавши офіційно й урочисто схоластичну філософію як свій законний ідеологічний вираз, чітко розуміла, що шлях, яким ідуть *doctores angelici* [ангельські доктори], веде до звільнення від метафізичного підтвердження, а тому переслідувала вогнищами Святої Інквізиції тих, хто відважувався робити висновки з утилітарної гносеології схоластів.)

Отож Декарт береться за допомогою наукової позитивності раціоналістичного «реалізму» верифікувати доведення існування Бога, яке опрацьовували, але не завершили його попередники схоласти. У четвертій частині його «Розмови про метод» («*Discours de la methode*», 1637) існування Бога доводиться за допомогою виняткового інструмента, яким є здатність мислити, при цьому немає потреби звертатися за допомогою до віри: здатність мислити забезпечує осягнення-пізнання загальної ідеї сущого і відповідно — існування Бога. З умоглядного осягнення мого обмеженого існування й мислення я висновую ідею досконалого існування й мислення — сутності, яка містить у собі всі досконалості існування й мислення. І оскільки умоглядне осягнення є єдиним способом підтвердити якусь істину, ми доводимо існування Бога, осягаючи ідею Бога. Ми осягаємо Бога мисленням як досконале суще, і таким чином існування вводиться в цю ідею тим самим способом, у який в ідею пев-

ного трикутника вводиться та істина, що сума його кутів дорівнює двом прямим, або як в ідею кулі — те, що всі її частини рівновіддалені від її центра, або й ще очевидніше. І таким чином існування або буття Бога, який є цим досконалим сущим, дійсне такою ж мірою, якою дійсна будь-яка геометрична істина. Тому жоден безбожник не може бути геометром: йому неприступне умоглядне осягнення трикутника, оскільки він не має умоглядного осягнення Бога.

То як же коротко сформулювати фундаментальні для філософії наслідки картезіанського *cogito*?

Передусім, як ясно з викладеного вище, це остаточне звільнення філософії від будь-якого джерела чи методу пізнання поза індивідуальною здатністю мислити, остаточний розрив з будь-яким даним авторитетом — чи то природної об'єктивності, чи то трансцендентного одкровення. Пізнання не забезпечується ні об'єктивністю даних чуттєвого досвіду, ні авторитетом божественного надприродного одкровення, ні спільним логосом суспільного факту життя. Позитивне й вірогідне знання узагальнюється й вичерпується індивідуальною здатністю людини до умоглядного осягнення. Людський індивід як мислячий суб'єкт стає абсолютним центром або віссю пізнання: йому підкоряється кожне чуття, кожна умосяжна чи похідна, штучна дійсність, щоб бути верифікованою як позитивна наука — ніщо не верифікується як справді реальне, поки не буде осягнене індивідуальним мисленням.

Рух романтизму наприкінці XVIII століття (Шелінг, Гегель та ін.) підкреслював головним чином те значення, яке мав для філософії «оновлений ідеалізм» Декарта — оновлений у порівнянні з давньогрецьким. Романтики виставляли Декарта як винятково ідеалістичного філософа метафізики, протиставляючи картезіанський раціоналізм емпіризму (*empirismus*) Гобса, Лока та Г'юма, тобто уявленню про чуттєвий досвід як про єдиний шлях чи метод для отримання позитивного знання («немає нічого в мисленні, чого б спершу не було у відчутті»).

Але цей полярний дуалізм мислення і чуттів (*res cogitans* — *res extensa*, тобто річ мислима — річ відчутна), який справді

походить від Декарта, має досить другорядне значення для історії філософії та розвитку культури — роль Декарта, вирішальна для формування так званих «нових часів», не обмежується абсолютизованим ідеалізмом. Ідеалістичний характер картезіанського реалізму, як і емпіричний характер англійського реалізму, не змінюють шляху філософії й культури в «нових часах» — це протиставлення просто робить нескінченною середньовічну суперечку номіналістів та реалістів Заходу. Натомість змінює цей шлях перенесення осі пізнання на позитивну верифікацію, яку здатен реалізувати лише людський індивід (через мислення або чуття), і це перенесення вперше здійснив Декарт.

Тому можна було б сказати, що відстань між картезіанським ідеалізмом та англійським емпіризмом незначна в порівнянні з тією, яка відділяє картезіанську «ідею» від платонівської ідеї або від аристотелівського ейдосу. Величезна різниця, яка відділяє Декарта від стародавньої грецької філософії, полягає в тому, що з ним підтвердження знання «від суб'єкта» стає автономним і пориває будь-які динамічні зв'язки з природним чи суспільним поставанням або з трансцендентним Буттям (і Гайдеггер раз у раз звертає увагу на те, як цей розрив відкриває непомітну лазівку, через яку на арену європейської історії пролазить нігілізм¹⁶). Визначений принцип пізнання є індивідоцентричний, і не в тому розумінні, що «людина — міра всіх речей», оскільки цей принцип може обіймати як «власний» («ἑαυτοῦ»), так і «спільний» («κοινόν») людський логос, і, таким чином, усе багатство пізнавальних можливостей душі, функціонування «незмінних частинок» людської душі, а в тому розумінні, що «мірою всіх речей» є лише індивідуальна здатність, ізольована й абсолютизована: чи то тільки мислення, чи то тільки чуття, або тільки інтуїція чи тільки усвідомлення феномена, або тільки діалектична здатність духу чи якась інша окремішня знахідка, що прагне перетворитися — лише вона єдина — на абсолютний критерій і інструмент позитивного й неспростовного пізнання. Ця абсолютизація окремого, яку запроваджує вже Декарт, обмеження можливостей пізнання лише однією

сферою чи однією ділянкою є тим, що освячує «культуру з поставленими догори ногами давньогрецькими нормами».

Наскільки ж Декарт оригінальний у порівнянні з августинівською та схоластичною філософією, і наскільки він пов'язаний з попередньою філософською традицією?

Новітні дослідники Декарта, такі як Ч. Адам, Л. Леві-Бруль, Л. Лабертоньер та Г. Кух'єр, визначають як характерну відмінність картезіанської філософії від августинівської та схоластичної його зацікавлення передусім фізикою, а не метафізикою: якщо схоласти здебільшого підводять під фізику метафізику, то Декарт підводить фізику під метафізику.

Справді, перші схоласти використовували позитивне знання природи як «третє для порівняння» (*tertium comparationis*) між світовим і трансцендентним Буттям — як вихідний пункт і базис для позитивного метафізичного пізнання: відношення суцього до Буття-в-цілому природи та відношення Буття-в-цілому природи до Бога (причини Буття) може привести до відповідного пізнання Бога, оскільки йдеться про типові відношення математичної пропорції з одним невідомим (Богом). Тобто ми можемо розпізнавати в окремих природних суцях певні властивості (категореми), що зводяться не до їхньої виняткової феноменальності, а до того, що є, як суцці, — як факт участі в Бутті. Саме ці властивості (категореми суцього) можуть шляхом розумового зведення в абсолют (*regressus in infinitum*) позитивно розкрити досконалість Буття, тобто можуть інформувати нас про трансцендентні якості Бога.

Позиція Декарта, безсумнівно, значно радикальніша. Тепер уже не розумове перетворення на абсолют забезпечує нам наближення до метафізики (водночас залишаючи нас у невизначеності силогістичного *suppositio*). Тепер це наближення забезпечується умоглядним осягненням, яке становить метафізичне пізнання, оскільки воно вільне від будь-якого чуттєвого досвіду. Метафізичне пізнання — це можливість позитивної верифікації, яка супроводжує безпосередність умоглядного осягнення

нення стає
ак завдяки
я — мета-

ня, і саме метафізична можливість умоглядного осягнення
базою для побудови фізики як позитивної науки. Т
метафізиці природа стає об'єктом наукового пізнання

фізика й фізика зосереджуються й вичерпуються в можливостях індивідуального розумового опанування. Трансцендентне поняття Бога не відрізняється своєю науковою позитивністю від геометричного поняття трикутника: після Декарта проблема метафізики в рамках європейської філософії ототожнюється з проблемою позитивності знання, тобто з передумовами побудови неспростовної науки. З Лейбніцом і Вольфом метафізика ще утримує деякі останні ознаки переконливої приналежності до трансцендентного, але з Кантом утвердиться як раціоналістична, суто світська наукова дисципліна — утвердиться в рамках етичної думки. Від Декартового «Докази існування Бога розташовані геометрично» («*Rationes Dei existentiae more geometrico dispositae*») ми переходимо з органічною послідовністю до кантівського уявлення про «релігію в межах простої логіки» («*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*»).

§ 22. Культура Просвітництва

Європейське Просвітництво (*Aufklärung*) — це, ясна річ, щось більше ніж ідеологічна течія чи теоретична система, щось більше ніж філософський напрям чи «школа». Ця епоха — то «Нові часи» європейської історії. Часи «просвітлення» європейської людини після середньовічного «мракобісся», тотального нав'язування авторитету релігії як певної ідеології. Просвітництво — це культура, тобто загальний спосіб життя.

Те, що утверджується як загальний спосіб життя, зрештою, є фундаментальна позиція або вибір, засадничий сенсуалізм людського існування та людської діяльності, об'єктивного світу й використання світу. А у випадку Просвітництва можна сказати, що нова позиція людини та її діяльність знаходять свій безпосередній вираз у культурі новітності (*modernité*). Цю тезу слід пояснити — показати, чому новочасна культура, як ми знаємо сьогодні, є найпослідовнішим породженням сенсуалізму, освяченого Просвітництвом.

ни були реалістичним (а не
оцінити Просвітництво як

Для того, щоб таке твердження
абстрактним), треба, очевидно,

принципову особисту відвагу чи подвиг — не обмежуймося апостеріорними вимірами грандіозності явища. Перш ніж стати епохою та культурою, Просвітництво проявлялося в поодиноких, розсіяних по Європі особистостях. Нечисленні, озброєні лише пером та власним духом, вони відважились протиставити панівній ідеології та всесильним тоді владним інститутам нове тлумачення і сприйняття життя та світу.

Європа ще тільки отямлювалася від трагедії жахливих релігійних воєн. «Реформація» (або «протестантизм»), яку вважають за рішучий крок на шляху «змужніння» європейської людини та за провісницю Просвітництва, вже майже затягла зашморг на авторитеті метафізики. І, безперечно, вона вже руйнувала традиційного носія цього авторитету, вивільнюючи індивідуальну відповідальність та критичний підхід до релігійної віри. Однак вона не переставала тотально узалежнювати «цей світ» від «того світу» через підкорення-обов'язок бути вірним приписам поміркованості та канонічності. З іншого боку, римська церква — це перша в історії, до того ж вдала спроба вибудувати тоталітарну владу — тоталітарну в тому розумінні, якого набуло слово «тоталітаризм» уже в XX столітті. Це релігійна імперія, що помпезно демонструвала світову могутність, матеріальне багатство та засоби психологічного впливу, оснащена дивовижним механізмом захисту ідей та зміцнення власної релігійної ідеології. Досить пригадати такі механізми, як Конгрегація Віри, Пропаганда Віри, Інквізиція, Індекс заборонених книг або мережу контролю над більшістю європейських університетів та шкіл, а також соціального забезпечення через чернечі «ордени», — механізми, покликані утримувати розмах і міць централізованої влади, що її мала римська церква над народами Європи, хоча її формальна юрисдикція була суттєво обмежена після середніх віків.

Цим могутнім владним структурам протистояли окремі виступи й зусилля просвітників у XVI—XVIII століттях. Згадаємо найвідоміші імена: Бекон, Гобс, Лок, Г'юм, Генрі Мор, Берклі, Шефтсбері в Англії; Бейль, Вольтер, Русо, Монтеск'є, Дідро, Мопертуї, Бюфон, Даламбер, Кондільяк,

Ламетр, Меслір, Боне, Тюрго, Дюбос, Мальбранш у Франції Вольф, Ляйбніц, Томасіус, Пуфендорф, Гольбах, Лесінг у Німеччині.

Просвітники не завжди мали однакові погляди, однакові засади й позиції. Проте мета в них була одна: протиставити догматичним та інтелектуалістичним тлумаченням дійсності емпіризм та безпосередню доказовість експериментальної науки. Абсолютистському розумінню влади протиставити права людини, які вичерпуються не трансцендентними авторитетами, а «природним» правом. Здематеріалізованому «метафізичному» уявленню про дійсно суще протиставити утвердження чуттєвого досвіду про матеріальне й конкретне. Замість тяжких страждань за гріх-переступ та моральну провину запропонувати регулюючі принципи здорового глузду, пошану до прекрасного, здоровий стан чуттів і тіла. На місце формальної абсолютизації історичних явищ та традицій поставити порівняльний релятивізм та дослідницький скептицизм. Замінити аскетичну зневагу до земного життя утвердженням біологічного життя та прагнення до самозбереження, пошануванням світського утилітаризму.

Кант узагальнив цілі Просвітництва в одній войовничій вимозі: звільнити людину від будь-якої опіки¹⁶ — від опіки всіляких інституційованих чи абстрактних авторитетів, від інтелектуалістичної системи трансцендентно-метафізичного законодавства. Людина повинна отримати можливість самовизначення, «брати в свої руки» своє власне життя, організовувати за своїми здібностями ефективно задоволення своїх потреб і бажань.

Однак і в межах сучасної бібліографії, у найповнішому, напевне, на сьогодні всебічному обговоренні явища Просвітництва, — в дослідженні Панайотиса Конділіса «Європейське Просвітництво»¹⁷, — **войовничий характер виступає як видовий елемент і вісь, довкола якої об'єднується багатопланове явище.**

Войовничий характер Просвітництва локалізується його протистоянням релігійній традиції Заходу. Просвітництво — це передусім активна мобілізація антирелігійних сил, не

завжди атеїстичних, та в будь-якому разі антиклерикальних, це протистояння тому християнству, яке знали просвітники з його західноєвропейських інституційованих варіантів, — римському католицизму та протестантизму. Хоча протистояння розпорошується на чималу кількість різновидів, на диференційовані й часто взаємно протилежні погляди, все ж таки основною рисою Просвітництва як комплексного суспільно-історичного явища є войовниче протистояння панівній релігійності тієї епохи.

Розглянемо коротко найхарактерніші прояви цього войовничого протистояння.

Передусім це визнання матерії й чуттів. Воно має войовничий характер, оскільки передбачає й вимагає відмову як від онтологічного, так і від каноністичного пріоритету духовного й умоглядного, заперечення будь-якого регулюючого трансцендентно-метафізичного авторитету. Могутніми противниками просвітників були римо-католицька схоластика та раціоналізм, що супроводжував її (і який не залишив недоторканим і протестантизму), — намагання утвердити шляхом доказів, лише самою здатністю мислити, фундаментальні принципи метафізики. На цьому намаганні і, зокрема, на доведенні припущення про іпостась [субстанцію] існуючого й дійсного як про умоглядний об'єкт (*res cogitans*) базувалася не лише абстрактна раціоналістична онтологія, а й авторитетна канонічна етика та похідна від них уся суспільна машина абсолютистських владних структур та самоврядних ієрархій.

Щоб ефективно протистояти цій машині, просвітники мушили перенести підтвердження існуючого й дійсного на безпосередність чуттєвого досвіду, замінити силогістичну доказовість емпірично-експериментальною істинністю. Потрібно було також відкинути ще й дуалізм Декарта, тобто різницю між протяжним (*res extensa*) та умоглядним (*res cogitans*) об'єктами, оскільки вона увічніює пріоритет мислення в підтвердженні існуючого. З Кеплером, з Галілеєм і, нарешті, з Ньютоном просвітники остаточно переконалися в тому, що єдиним об'єктом позитивного й остаточного пізнання є Природа. А Природа — це всесвітнє Ціле, суб'єкт у безпосе-

редньому емпіричному дослідженні і в кількісних вимірах, організований на сталих законах та з розумною структурою. Природа функціонує за необхідністю, за невідворотною закономірністю, що не залишає місця для нераціонального та випадкового¹⁸.

Розум-мислення не відкидається, але його уявляють як природну даність, пов'язану з досвідом. Завдяки взаємодії досвіду й мислення людина може розшифровувати закономірності Природи, а знаючи її функціонування, приборкувати її, підкоряти її, аби вона слугувала потребам людини через техніку та промисловість. Отже, розвиток техніки та промисловості набирає у свідомості значення сміливого революційного звільнення людини від жалюгідного пасивного прийняття якогось емпірично невизначеного метафізичного регулятора її долі.

Проте Природа є не лише світовим Цілим, вона є й усім людством з його суспільною феноменологією та законами, що керують ним. «Людина не стоїть лицем в лице з Природою, а зливається з нею, аж поки її видові ознаки втрачаються й вона стає простим випадком реалізації фізичних законів»¹⁹. З цього «фізіократичного» розуміння людини й суспільства, а також з чіткої визначеності в чуттєво-матеріальних факторах, що формують суспільство, народжується перша спроба побудувати позитивну (подібну до фізики) науку Політичну Економію. Це наука, «яка проливає світло на закони природи й розкриває їх, виявляє зв'язки між явищами й дає нам знання про наслідки, що їх викликають конкретні причини»²⁰. Економічні явища звільняються від фактора невизначеності людської поведінки, тепер їх вважають за природні явища, схожі на ті, які виявлено в живій та неживій матерії. Наприклад, кровообіг у людському тілі приблизно відповідає тому, як відбувається циклічний обіг в економіці²¹. І впевненість у міцності розумної структури й порядку природного Цілого переноситься як засадничий принцип і на світ економіки, обґрунтовуючи віру в «фізику» та її незалежне функціонування, тобто стану «laissez faire, laissez passer et le monde va de lui même».

Другою характерною ознакою войовничості Просвітництва є

рішуче відстоювання незалежності суб'єкта, абсолютизований індивідуалізм.

Певна річ, індивідуалізм чи теоретична позиція та відповідний їй принцип суспільної практики не є ізольованим явищем, історично він народився не разом з Просвітництвом. Він супроводжує відхід від грецької тотожності *спілкування-істинність* (критерію підтвердження знання через *спілкування*, що панував у грецькій думці від VI ст. до н. е. аж до XV ст. н. е.), індивідуалізм пов'язаний з історичною появою розуміння *логосу* як *ratio* (як індивідуальної *facultas rationis* — індивідуального критерію істинності). Коріння його сягає в римську софістику, а також у моралістичний індивідоцентризм — правниче відчуження християнського досвіду, що проявилось на Заході вже з Тертуліаном, Амброзієм та Августиним, — щоб розвинутися в загальну гносеотеоретичну концепцію в часи так званого «каролінгського відродження» (IX ст.), та особливо в часи схоластики²².

У випадку ж Просвітництва індивідуалізм з'явився як полемічна теза супроти релігійних основ, що породили й виплекали його. Релігійний супротивник автономізував індивідуальність, щоб мати над нею більший контроль через вимоги авторитету та аскетичної моралі. Можна справді погодитися з думкою, що західна теологія всиновила інтелектуалізм та індивідоцентризм, що його супроводжує, саме через страх перед свободою, яку тягне за собою гносеотеоретичний пріоритет особистого відношення-спілкування, авторитет досвіду. Адже мислення, як індивідуальна можливість позитивного пізнання, має потребу звертатися до *суб'єктивного* критерію верифікації, потребу звертатися до авторитету. Так само й моральний прогрес: він забезпечується й вимірюється лише шляхом підкорення суб'єктивним правилам кодифікованої аскетичної моралі. Отже, через авторитет інституційованого носія істини та аскетичного кодексу, яким розпоряджається цей носій, досягається контроль над автономізованим індивідом та його дисциплінованість.

Просвітництво відмежовується від цієї абстрактної логіки релігійного індивідуалізму. Воно вважає, що здатність мислити не відмінна й не вища від природи, а саме природна, вона

повністю вкладається в загальну розумність світового Цілого. Тому істинність індивідуального мислення підтверджується не авторитетом якогось інституційованого носія істини, а авторитетом самої Природи, і Природою є й «Людина» в безособовому абстрактному узагальненні. Так само й з моральними принципами: вони випливають не з канонів, що принижують природу й опираються їй, а з утвердження природного й чуттєвого, природних потреб і бажань узагальненої «Людини». Тож якщо «з уявлення, що людина панує над Природою, народилася інтелектуалістська гносеологія та аскетична етика, то з тези, що людина є Природа, постала не лише антиаскетична етика, а й емпірична гносеологія»²³.

Ця емпірична гносеологія та антиаскетична етика стали теоретичними підвалинами першопочатків Політичної Економії. Не можна вважати випадковим те, що фундатори економічної науки, як ми тепер знаємо, були економістами-фізіократами. «Як справжні представники свого часу, фізіократи приймали за аксіому, що існує *природна система* (*ordre naturel*), яка жодним чином не збігається з *наявною системою* (*ordre positif*) Проте стверджувалося, що перша система містить кодекс законів економічної політики, який можна вивести з природи речей. Ці закони, крім того, що вони *природні*, є ще й *реальні*: вони становлять *істинну* і *об'єктивну* дійсність, від якої відрізняється випадкова, поточна (*actual*) дійсність, що містить *неприродні* елементи. Отже, ці закони ще й незмінні й діють як загальні»²⁴.

Третьою характерною ознакою войовничості Просвітництва є введення біологічного життя у визначальну онтологічну істину існування людини та в канонічний принцип визначення її особистих прав.

Це прагнення Просвітництва має войовничий характер тому, що ясно виступає проти односторонньої релігійної абсолютизації душі чи духу як визначального елемента існування людини та як осі, від якої залежить її поведінка.

Варто відзначити й ту героїчну впертість, яку продемонстрували просвітники, прагнучи не просто запровадити пріоритет біологічного фактора, а ще й розбити уявлення про

вищість буття людини в порівнянні з іншими істотами. Вони без вагань принижують людину і знецінюють її, аби домогтися підтвердження її автономності, зняти з неї машкару будь-якої винятковості в Бутті, що відсилала б до метафізичного походження.

Вони хотіли бачити людину простою ланкою в ланцюзі еволюції життя (еволюціонізм у біології серед доказів просвітників з'явився на початку XVIII ст.), і не тому, що наукові дослідження могли тоді обґрунтувати достатньою мірою їхню гіпотезу, а тільки тому, що їхній антиметафізичний запал вимагав ототожнення людини з твариною, віднесення її як буттєво, так і генетично до тваринного світу. «Еволюціонізм стає необхідним, щоб дух походив з матерії»²⁵. Слід обов'язково довести, що дух і душа є функціями біологічної діяльності, «вищими можливостями автономної діяльності суто матеріального цілого», такої собі «машини», яка генетично несе в собі психічний елемент²⁶.

Більше того, з тією самою героїчною впертістю просвітники твердять, що людина є лише кон'юнктурним випадком у всесвітній дійсності. Вперше вони висувають гіпотезу про існування життя та розумних істот і на інших планетах, аби поставити під сумнів самотність земної людини у Всесвіті та її привілей бути «вінцем» усього творіння. Людина, позбавлена будь-якого метафізичного душевного чи духовного дару, вже не є ні центром, ні метою жодного Божого творіння, не є «мікрокосмосом», до якого прямує і в якому зосереджується певна буттєва подія чи свобода відношення створеного й нествореного, вона не є «посередником» цього відношення, як і не є Божою «подобою». Вона є просто випадковим похідним від природи на поверхні Землі, як і на поверхні інших планет.

Звичайно, так ми доходимо парадоксального протиріччя, яке відзначили дослідники Просвітництва: в ім'я звільнення людини з полону метафізики, в ім'я її буттєвої автономності та гідності, її цілковитого панування, цю саму людину зрештою знецінюють та зневажають, цілковито підкоряють природним залежностям та необхідностям; вона самопринижується, уперто претендуючи на буттєвий рівень тварини та випадкового при-

родного «симптому»²⁷. І все це на догоду «реалізму», «приземленню» в дійсність, «звільненню від будь-яких романтичних ілюзій», отже, тут ми маємо щось дуже схоже на різновид нав'язливої думки.

Та хай там як, а онтологічне обґрунтування людського існування лише біологічним фактором відкриває шлях для нового тлумачення людської Історії та чинників, що її творять. Немає Божого Провидіння, немає в бутті несподіваного настання свободи, а отже, й «прабатьківського гріхопадіння», що накладає на людину пута провини й підкоряє її правилам та інституціям викупу свого «порятунку». Людська Історія є феноменологією еволюції інстинкту самозбереження — могутній природний потяг до самозбереження є даною розумністю Природи, що підштовхує до створення оригінальних суспільств і вводить регулюючі принципи для поважання в кожному разі можливостей уникати насильницької смерті та можливостей задовольняти життєві потреби²⁸.

Отже, можна зробити загальний висновок (зважаючи на різноманітність позицій), що «закони природи» або «природне право» є для просвітників такими обов'язковими, виконання яких дає змогу організовано пом'якшувати й розумно гармонізувати окремі індивідуальні вирази потягу до самозбереження, роблячи можливим суспільне життя. Права людини є природними правами: їх диктує «право Природи», вроджена розумність природи, її стратегія, що забезпечує самозбереження.

Із сказаного вище вимальовується новий утилітаризм — новий стосовно того утилітаризму, який упродовж століть культивувала релігійна традиція. В обох випадках ідеться про індивідоцентричний утилітаризм, і різниця між тим полягає лише в меті. Тепер індивід не підкоряється аскетичним правилам та путам законів задля «вічної користі» та її метафізичного забезпечення. Він підкоряється раціоналістичним правилам забезпечення свого потягу до самозбереження, правилам суспільного співіснування, що гарантують його природні права, тобто взаємне полегшення біологічного виживання.

ВІД УТИЛІТАРНОГО ЗНАННЯ ДО ТОТАЛІТАРИЗМУ АБСОЛЮТНИХ СИСТЕМ

§ 23. Кантіанське «досягнення»: абсолютизація суб'єкта для визначення об'єктивного

З Кантом європейська філософія майже остаточно відмовляється від «героїчної боротьби за сутність»: найголовнішою її проблемою тепер уже є не проблема Буття, не істина існування як відмінність і свобода від простору, часу, тління і смерті. Проблемою європейської філософії є пізнання саме по собі, є передумови побудови неспростовної й корисної науки.

Багато сказано про «кантіанську революцію» — революцію, яку уособлює в історії європейської філософії Кант. Однак ця революція немовби загнана в пастку, утворену межами, які накреслили для філософії Августин, схоласти та Декарт¹, і межами нового «монізму», який уже є не монізмом досократиків або стоїків, монізмом однієї сутності, а монізмом *Суб'єкта*². Людська особа, незалежно від її відносності, тлінності й тимчасовості, є початком і кінцем, передумовою й метою істини та пізнання.

Кантова «революція» полягає в тому, що він зосередив і висловив у філософському баченні й позиції нову епоху, що починається в Європі разом з *протестантизмом*. Так само, як реформатори «повстають» на терені теології та церковних інститутів, доводячи римо-католицьку релігійну ідеологію просто до крайніх наслідків, так «повстає» й Кант, доводячи до краю як наслідки схоластичної гносеології, так і зміщення осі істини в площину пізнавальних здібностей людського суб'єкта. Він намагається звільнити індивідуальний підхід до пізнання від будь-якого вимушеного посилення на обов'язкові догмати та об'єктивні авторитети, обґрунтувати його вимогами критичної здатності суб'єкта — ліквідувати основи об'єктивного накладання природної теології та раціоналістичної метафізики схоластів.

Відповідно до цього Кант підсумовує й виражає критичну позицію індивідоцентричного практицизму, який панує в середовищі протестантизму наприкінці XVII — на початку XVIII століть, — особливо після зародження руху *пієтизму* (*pietismus*), який прагнув до верховенства практичного благочестя в протистоянні догматичній полемічній теології. Пієтизм репрезентував найрадикальніше й дієве критичне спростування інституційованого догматичного авторитету — як віру, так і знання пієтизм оцінював у межах практичного розуміння й засвоєння їх кожною людиною. Народившись у сім'ї пієтистів, Кант виховувався на принципах цього етичного руху. У середовищі пієтистів він зробив і перші кроки до знань: його вчителем у колегіумі був Альберт Шульц, який належав до давнього відгалуження пієтизму, що його заснував у Франкфурті 1670 року пастор Шпенер з Альсата, а в Кенігсберзькому університеті Кант слухав лекції Мартіна Кнутцена, так само пієтиста, до того ж учня Вольфа. Без уваги до пієтистського походження та навчання Канта залишається незрозумілим напевне найголовніший з чинників, що формували його філософію.

І початковою, і кінцевою проблемою Канта є метафізика. Але метафізика в межах пізнавальних можливостей суб'єкта, оскільки неможливо досягти більшого чи якісно іншого знання, ніж те, яке дозволяють наші індивідуальні пізнавальні здібності, чуттєвий досвід та розсуд. Гностичні дані чуттєвого досвіду обмірковує розсуд — індивідуальний розсуд, а не об'єктивно наявний «логос».

Розсуд, виходячи із знання чуттєвого досвіду, веде й до синтетичних суджень, тобто до апіорних істин, які належать до досвіду, хоч і не впливають з нього. (Такими істинами є, наприклад, ціле, перше, простір, час, душа, Бог.) Однак ці синтетичні судження не можна вважати за об'єктивний логос, тобто за істини самі по собі, а лише за похідні діяльності індивідуального розсуду, похідні, що узаконюють або дослідним підтвердженням істинності та поліпшенням (як у фізиці), або потребою зручності (як у математиці).

Так істина перестає бути об'єктивним шуканим і перетворюється на функцію процесів мислення, які дають людині можливість пізнавати. Метафізика вже належить не до істин самих

по собі, а до способу підходу до істини відносно-нас — вона ототожнюється з теорією пізнання (Erkenntnislehre). Розсуд, за всіх його апіорних засад, ніколи не досягає жодного фізичного чи метафізичного знання незалежно від досвіду. Тому й метафізика не може бути «наукою абсолютного» (як її визначив Гольф, підсумовуючи Декарта й Ляйбніца), оскільки «абсолютні» істини, що випливають з аналітичних та перетворювальних силогізмів, не становлять знання. Віра в позитивне пізнання надчуттєвого, що ґрунтується на силогістично-діалектичних методах, є самообманом.

Метафізика — це наука про межі людського розуму. Її сфера визначається даними досвіду та апіорними синтетичними судженнями. Ми пізнаємо об'єкти досвіду лише за явищами [феноменами], а не самі по собі, так само як пізнаємо й апіорні синтетичні судження лише як логічні можливості (за нуменами), а не як дійсності. Ця критична діяльність чистого розуму (*Kritik der reinen Vernunft*), що позначає межі людського пізнання між істинами очевидними та умоглядними, а в цих межах систематизує відносні зв'язки апіорних суджень з даними досвіду, є метафізика.

Бог — це синтетичне судження, принципово логічна можливість, просте поняття (bloßer Begriff), яке, однак, становить втрату відносно-нас, оскільки належить безпосередньо до морального досвіду. Моральні потреби людської свідомості є визначним пунктом чистого розуму для визначення початкової причини та кінцевої мети моральної практики, тобто Бога. У своїй праці «Релігія в межах простого розуму» (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) Кант порушує питання про походження релігії з моралі, тобто прагне на базі філософської антропології витлумачити моральні приписи як Божі заповіді. Він протиставляє надприродному одкровенню розуму необхідність релігії й пояснює засадничі принципи християнської віри як потребу практичної моралі. «Христос є уособлена ідея морального Принципу».

Таким чином, радикальність думки Канта полягає в тому, що він зводить проблематику пізнання цілковито до першопочатків пізнавальних здібностей суб'єкта, виключаючи будь-яке

зовнішнє втручання обов'язкових силлогістичних висновків та авторитетних приписів, будь-яку вимушену приналежність до істин самих по собі. Кант приймає переконання схоластів у тому, що чуттєвий досвід суб'єктів творить знання тією мірою, якою він *адекватний* інтелектуальному осягненню. Але ця адекватність (*adaequatio*) не має ніякого відношення до авторитету чи до трансцендентного і не пояснюється ними — не йдеться ні про трансцендентність форми (ідеї-сутності) суцього, ні про порівняльну відповідність Божого та людського розсуду, що дозволяло б підходити до сутності (істини самої по собі) суцього. Збіг об'єкта й поняття, хоч і схожий на просте «перекладування» чуттєвого досвіду у форму та зміст, зосереджує багато пізнавальних процесів у межах спроможностей суб'єкта: можливість відчувати феномени, обмірковувати феномени, об'єднувати феномени одного виду в поняття. Цей перехід від відчування феноменів до обмірковування їх, а відтак до створення поняття, є наслідком *критичної* діяльності розуму.

Кант зазначає, що критична діяльність розуму, в принципі, можлива завдяки трьом здатностям інтелекту до апіорних суджень, тобто до визначення логічних співвідношень. (Він характеризує їх як апіорні судження, оскільки вони не завдячують своїм походженням чуттєвому досвіду, а самі по собі є діяльністю чистого розуму.) Ці три здатності є: а) *категорійне* відношення, тобто здатність інтелекту виражати складні категорії в одній сутності, пов'язувати симптоматичне з незмінною його передумовою; б) *гіпотетичне* відношення, тобто здатність інтелекту розглядати часову послідовність двох відокремлених явищ як зв'язок черговості причини й наслідку — зв'язок у кожному разі гіпотетичний, тому що причина й наслідок можуть за певних умов помінятися місцями; в) відношення *взаємності*, тобто здатність інтелекту пов'язувати в сукупність окремі розрізнені сутності, у єдності досягати множинності, підтверджувати взаємність чергування об'єктів у просторі співіснування та взаємність чергування подій у їх часовій послідовності.

У всіх цих трьох розумових процесах чи апіорних судженнях маємо пов'язування висновку з умовами чи передумовами, які його творять. Однак пов'язування в усіх трьох випадках

зрештою веде розум до критичного обмірковування висновкових єдностей, які не можуть бути віднесені (як умови чи передумови) до іншого висновку поза ними самими, а отже, вони творять ідеї абсолютної єдності. Цими ідеями є: абсолютний суб'єкт, тобто індивідуальне я, що не може бути категорією іншого предмета; світ як абсолютно викінчена послідовність причин і наслідків; Бог як абсолютна єдність передумов множинності індивідуальних суб'єктів та всесвітньої сукупності. Так доходить Кант своїм власним шляхом до поділу метафізики, який започаткував Вольф, на психологію, космологію та теологію.

Але ідеї власного «я», світу та Бога, що є наслідком критичної діяльності чистого розуму, не мають ані найменшого зв'язку з дійсністю. Вони є істинами «за ноуменом», продуктами здатності індивідуального інтелекту або способу, в який він діє, — вони становлять не дійсності або істини в собі, а лише апіорні судження. Умоглядні гіпотези залишаються такими доти, доки ми знайдемо сферу досвіду, з якої черпатимемо зміст для цих понять. І ця сфера досвіду є практичним розумом або мораллю. Критична діяльність практичного розуму (*Kritik der praktischen Vernunft*) розкриває необхідний характер ідеї власного «я», ідеї світу та ідеї Бога і таким чином підтверджує їх істинність як регулятивних цінностей для пояснення досвіду: ми об'єднуємо зовнішній досвід в одну сукупність лише за допомогою ідеї одного світу. І ми об'єднуємо внутрішньо-суб'єктивний досвід в одну сукупність лише за допомогою ідеї абсолютного суб'єкта, тобто власного «я». Так само ми об'єднуємо вимогу практичного розуму щодо абсолютної моральності та вимогу того самого розуму щодо абсолютного щастя лише за допомогою ідеї одного абсолютного сущого, яке може реалізувати цю єдність, тобто за допомогою ідеї Бога.

Але чому вимога моральності є вимогою практичного розуму? Щоб пояснити моральність як наслідок практичного використання розсуду (того самого розуму [логосу], функціонування якого веде до апіорних суджень, закладаючи підвалини науки), усунути вплив авторитету чи зовнішнього примусу на моральну вимогу, Кант починає з твердження, що всі моральні

судження, які виникають спонтанно в кожній людині, мають відносну цінність, тобто вони залежать від передумов та обмежень. Є судження-оцінки, що звертаються до емпіричних благ, а отже, підкоряються доцільності, яку практичний розум може прийняти чи заперечити. Крім того, оцінка-вимога щастя має задовольняти умови, за яких вона досяжна й має право на здійснення. Існує лише одне моральне судження, яке не підкоряється жодним обмеженням і жодним передумовам, а отже, й не слугує жодній доцільності, що може бути поставлена під сумнів: це добра воля сама по собі, бажання творити. Без цього бажання будь-яке інше добро може виявитися не добром, тоді як саме це бажання творити добро не обмежується жодною іншою передумовою. Тому Кант ототожнює добру волю саму по собі — бажання творити добро — з найвищою формою обов'язку, тобто з абсолютною, не зв'язаною умовами моральною вимогою.

Від практичного розуму Кант переходить до морального імперативу, тобто ідеї обов'язку, залишаючись послідовним у своєму критицизмі — у критичній діяльності розсуду: добра воля є апіорне судження, яке набуває емпіричного змісту, тобто стає істинним як регулятивна цінність для пояснення досвіду, лише тоді, коли її визначення набуває форми імперативу, *Sollen*, тобто форми обов'язку. Обов'язок не є ні передумовою, ні наслідком практичного розуму. Він є самим практичним розумом як емпірична необхідність, як моральна вимога сама по собі без умов і передумов, тобто як загальний і абсолютний моральний закон. Так суб'єктивізм моральної вимоги перетворюється на розумне правило з абсолютним авторитетом. Отже, шляхом критицизму ми можемо сформулювати моральний наказ, категоричний імператив, який отримував би свій категоричний характер (абсолютно необхідний, а тому обов'язковий) не від якогось метафізичного авторитету чи завдяки діалектичній аргументації, а лише від самої діяльності та вимоги практичного використання розсуду. Це розумне правило Кант сформулював у своєму славнозвісному вислові: «...чини тільки відповідно до такої максими, керуючись якою ти водночас можеш побажати, щоб вона стала всезагальним законом»³.

Цією фразою досягнуто справді видатного успіху: добра воля суб'єкта як апіорне судження чистого розуму — суто умоглядне осягнення бажання, яке прямує до добра без умов і передумов, — доводить регулятивну цінність загального досвіду, набираючи форми категоричного імперативу, а відтак необхідного й універсального обов'язку, нітрохи не порушуючи вимоги щодо чистого розуму, тобто щодо дії апіорного судження.

Так у цій фразі зосереджено мораль, яка утверджує абсолютний авторитет чистого розуму в його практичному використанні, авторитет, створюваний діяльністю індивідуального мислення, абсолютизованого у вимірах суб'єктивного обов'язку. Людина самовизначається морально, її запрошують підкорятися лише самій собі, діяльності власного розуму. Та оскільки саме діяльність розуму робить людину людиною (творює людяність кожної людини), то саме підкорення суб'єктивному розуму є для Канта підкоренням загальній людяності. Перетворення індивідуального розумового бажання на закон загального-вселюдського законодавства означає абсолютизацію суб'єкта задля визначення об'єктивного, перетворення індивіда на об'єктивність загальної людяності, і ця трансформаційна абсолютизація є підвалиною моралі — людина є моральна самоціль. Тому й категоричний імператив Канта виражається і в другому, так само авторитетному, як і перше, формулюванні: *«...чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі будь-кого іншого так само, як до мети, й ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу»*⁴.

Цим формулюванням Кант домігся того, що вважають за вісь чи найвище досягнення його «революції»: ліквідував прірву між суб'єктивністю та об'єктивністю, між особистим умоглядним підтвердженням та догматичним авторитетом. Якщо чистий розум при його практичному застосуванні пропонує нам об'єктивні закони й принципи, наше підкорення цим розумовим пропозиціям насправді є не що інше, як підкорення нашому особистому розумовому бажанню, яке саме по собі становить загальне законодавство. Кожне інше розуміння етики обов'язково гетерономне, воно підкоряє людську поведінку цілям і прагненням, що диктуються чинниками, зовнішніми стосовно

самої людини. Лише мораль обов'язку, яка впливає з критичної діяльності суб'єктивного розуму, забезпечує етичну незалежність людини, робить людину етичним законодавцем самої себе.

Проте ясно, що незалежність кантіанської етики не робить незалежним нічого, крім людської діяльності, — вона поширюється лише на людські справи та поведінку. Етична автономія не є свободою існування людини, свободою від будь-якої необхідності, що анулює, обмежує чи відчужує особисту відмінність людського існування. Це незалежність обов'язку, яка абсолютизує безособове «потрібне» (Sollen) як суб'єктивну вимогу й необхідність; вона встановлює самостійність, ефективність та корисність здатності мислити для визначення індивідуальної поведінки.

Кант протиставляє критичну діяльність суб'єктивного розуму діалектичній необхідності та розумній абсолютизації природи й Буття. Він відрізняє й протиставляє потрібне (Sollen) абстрактній ідеї буття (Sein). Таким чином Кант звільняє метафізику від довільності силогістичних абсолютизацій і робить можливою побудову наукової теорії пізнання. Але він виключає й будь-яку іншу можливість підходу до проблематики буття — він жертвує майже всією фундаментальною філософською проблематикою й боротьбою довкола сутності, участі в бутті. Проблема існування людини, питання здійснення можливостей буття, можливостей людської особи в бутті приносяться в жертву регуляції діяльності, унезалеженню ефективного самообмеження поведінки.

Відповідно до цього Кант підводить підсумок і визначає як філософську позицію, що почала формуватися з Августином, схоластами та Декартом, так і практику суспільних та культурних утворень, що починаються в Західній Європі з так званим «Відродженням», Пієтизмом та Просвітництвом, — визначає теоретичну позицію та суспільну практику, яка переносить проблему істини з рівня існування на рівень поведінки, з пізнання істини в практичну результативність пізнання, з меж природи в межі культури — в межі панування людського розуму над фізичною та історичною дійсністю.

Кантіанський імператив протиставляється абстрактному уявному осягненню природи або Буття, але попри всі опори, які має моральний імператив у індивідуальному досвіді, він не перестає бути мисленнєво абсолютизованою висотою, перетворенням індивідуалізованої моралі на абсолютизм. А індивідуалізована мораль неминуче репрезентує міру результативних, а отже, й утилітарних оцінок, умовних оцінок об'єктивованих людських зв'язків без найменшого відношення до проблеми існування, до перипетій свободи людини: до здійснення її істинного і справжнього існування чи до її існування невдалого й відчуженого.

Віднесення людської поведінки до одного універсального закону з абсолютним і непорушним авторитетом, авторитетом, що йде не від трансцендентних примусових «принципів», а від об'єктивізації й абсолютизації безособової та повністю впорядкованої індивідуальної розумової діяльності, започатковує в людській Історії нову форму тоталітаризму, тобто форму відчуження й насильства над особистою відмінністю й свободою кожної конкретної людини. Це тоталітаризм «рівнодійної» індивідуальних вимог, уявного закону, що регулює права і обов'язки особи. Цей тоталітаризм відчужує і особисту відмінність, і свободу і чинить над ними насильство не іменем «непомилкового» тиранічного авторитету, а іменем безособового «гуманізму», тобто однієї-єдиної здатності людського суб'єкта (здатності мислити), яка абсолютизується і претендує на абсолютну об'єктивність.

«Гуманізм» як абстрактна уявна цінність та самоціль (гуманізм індивіда і всесвітній гуманізм — суб'єктивна думка і абстрактна рівнодійна вимог розуму) стає, починаючи з Канта, теоретичною основою всіх наступних філософських, суспільних та політичних візій «загального щастя». І кожне прагнення «загального щастя» є за своєю природою тоталітарним прагненням, оскільки воно не залишає місця для визнання й пошанування відхилення, незгоди чи особистої невдачі людини, її слабкості або небажання бути щасливою згідно з заданим «принципом» чи програмою щастя.

За моральним імперативом Канта уже маячить привид жорстоких тоталітарних систем ХХ століття, і саме тому, що цей імператив не може передбачити перипетій свободи людини, конкретної людини, яка відмовляється або якій не щастить «чинити тільки відповідно до такої максими, керуючись якою (в економічному, політичному, культурному, родинному просторі свого життя), ти водночас можеш побажати, щоб вона стала всезагальним законом».

§ 24. «Замкнена» гегелівська система

Філософський геній Гегеля немовби усвідомлює нестійкість підвалин кантіанської метафізики: критична діяльність мислення неспроможна обійняти динаміку життя, ті суперечності, з яких складається поставання життя, — невдачі, страждання, «дух протиріччя», що належать до дійсності життя так само, як і панування розсуду над феноменальністю. Критична діяльність мислення в будь-якому разі робить можливою побудову наукової теорії пізнання, перетворюючи на непорушне начало рівнодійну суб'єктивних інтелектуальних вимог. Однак це наукове пізнання, цілком ясно, відносно, воно є найповнішою згодою, що забезпечує спільно прийняті й непорушні визначення, підтверджені суб'єктивним досвідом, але воно не пов'язане з абсолютним пізнанням, пізнанням абсолюту.

Крім того, і в випадку Гегеля головною проблемою є система повнота передумов пізнання. Зв'язок того, що пізнає, і пізаного, поняття й ноумена, суб'єкта і об'єкта залишаються вихідними пунктами й гегелівської проблематики. Ми бачили, що у випадку схоластів центр ваги в цьому двополюсному зв'язку припадає на «зовнішнє», на об'єкт сам по собі, який метафізично наперед визначений, і тому лише завдяки так само метафізичному дару людського ума стає приступним для пізнання. У випадку ж Канта центр ваги переноситься на «внутрішнє», на критичну здатність розуму суб'єкта (здатність, яка перетворює чуттєві сприйняття на апіорні категорії і в такий спосіб створює пізнавальний досвід), тоді як об'єкт залишається просто в онтологічно невизначеній своїй феноменальності. І, нарешті, в Гегеля цей двополюсний зв'язок абсолюти-

ується сам по собі як онтологічна дійсність, він творить онтологічний факт; центр ваги переноситься з умов зв'язку на сам зв'язок, з феноменальності й суб'єктивності на зв'язок сам по собі, динамічний або, краще, «діалектичний зв'язок» протилежностей, зв'язок «примирення» і, нарешті, синтезу протилежностей.

Для Гегеля те, що ми сприймаємо, переживаємо й виражаємо як зміст терміна *суб'єкт*, є фактом, що здійснюється лише у зв'язку з об'єктами, від яких він відрізняється й відносно яких виступає суб'єктом. Суб'єкт не існує інакше, як у протиставленні об'єктам, він містить у собі це протиставлення; його визначення — це синтез того, що є, і того, що не є, — воно передбачає те, що не є (тобто об'єкти), щоб було те, що є (тобто суб'єкт). Те саме відбувається і з об'єктами: об'єкти існують лише у зв'язку з якимось суб'єктом; їх об'єктність (те, що є об'єктами) визначається відносно якоїсь суб'єктності (відносно того, що не є об'єктами). *Буття*, субстанція об'єктів, є не річ у собі, стало дане, а рух відношення до суб'єкта й повернення до самих себе — рух відношення, який передбачає повернення, і рух повернення, який містить у собі відношення.

Той самий суб'єкт ми пізнаємо (як думку чи досвід), лише зробивши його об'єктом, тобто відрізнивши факт від його змісту. Але факт суб'єкта не вичерпується об'єктивацією його змісту, а здійснюється динамічно-діалектичним відокремленням його від його змісту та поверненням до змісту, тобто наявність суб'єкта полягає у його самовизначенні, що передбачає об'єктивацію його істини та відновлення його тотожності з істиною.

Отже, вихідні дані мислення й досвіду (суб'єкт і об'єкт) не можуть стати незалежними і сприйматися як визначені тотожності, не переставши бути істиною й істинним знанням. Те, що ми називаємо суб'єктом або об'єктом, є, зрештою, теза, яка, проте, не мислиться і не усвідомлюється без динамічного відношення до її антитези та без переходу до зняття протилежності між вихідною тезою та відповідною антитезою⁵. Іншими словами: діалектична динаміка, яку Гегель виражає термінами *за цим, через це, за і через це* (an sich, für sich, an und für sich),

не є методологічною схемою, засобом чи інструментом для пояснення значень і досвідів, а є *фактом* умоглядного чи емпіричного підходу до пізнання, — вона є самим *поставанням* мислення й досвіду. А діалектичне поставання ніколи не довершується в загальних рисах, тому що на кожному рівні умоглядного чи емпіричного підходу проявляється в щоразу нових і своєрідних рисах.

Отож якщо пізнання існуючого лише діалектичне, тоді ніщо не є істинним як завершена й дана тотожність. Єдиним способом бути істинним є діалектичне поставання, *цiле* діалектичної динаміки (тези — антитези — синтезу), а не фрагментарність завершеного твердження, яке запевняє нас, що щось є. *Буття*, з яким завжди вирушає в путь розум, репрезентує лише довільну абстракцію, воно ототожнюється з *ніщо*, оскільки належить до неіснуючої визначеності, тоді як те, що існує, — лише *стає*, тобто творить *факт* діалектичної динаміки.

Це перетворення існуючого на факт діалектичної динаміки є роботою не мислення, а *духу*. На противагу думці, яка об'єктивує й стабілізує зміст феноменів і ноуменів, дух не заспокоюється у визначених тотожностях. Він абсолютно неспокійний, це чиста діяльність, це абсолютність існування, що здійснюється лише як свобода від усілякого обмеження, лише як динамічний рух безперервного поділу, протиставлення й нового поєднання. Дух відрізняється від думки, тому що лише він відрізняється від зовнішнього світу, щоб самореалізуватися відносно зовнішнього світу, він відрізняється від самого свого існування, щоб самоусвідомитися як існування, він приймає ще й нав'язане ззовні заперечення своєї суб'єктивності, тобто мимовільне страждання чи невдачу, утверджуючи відносно страждання й невдачі абсолютне визнання самого себе.

Цей рух духу, який породжує сам себе з протиставлення тому, що не є ним самим (а також із протиставлення відносно самого розумового змісту його суб'єктивності), показує шлях пізнання, який скасовує логічність «здорового глузду». Логічність здорового глузду передбачає строго визначені поняття, які складаються з думки у взаємних зв'язках для створення визначень на базі принципів тотожності, протиріччя та «вилу-

ченого третього». Тим часом «розум духу» супроводжує автономний діалектичний рух, поставання існуючого, досягаючи пізнання через використання категорій-понять, які пояснюються також діалектично, не абсолютизуючись самі по собі як монади знання.

Отже, не лише категорії суб'єкта та об'єкта, а й сама категорія *суцього* як строго визначене поняття саме по собі, є в кожному разі недовершене. Воно пояснюється лише до тієї міри, після якої настає його заперечення разом з діалектичним протиставленням *не-суцього*, і, нарешті, з переходом на рівень, вищий і від тези, і від антитези, до «якісно вищого» синтезу, яким є категорія *поставання*. Відповідно й категорії *стану* та *кінця* набувають свого справжнього значення в категорії *існування*, а категорії *народження* й *смерті* — в категорії *життя*.

Цей перехід з тези в антитезу, а звідси — до «якісно вищого» синтезу, власне, і є діяльністю духу, який інтегрує як мисленнєве наближення до пізнання — діалектичне пояснення категорій-понять, — так і сам факт Буття. Пізнання є поставання, і це поставання визначає і вичерпує Буття. Адже все те, що є, становить динамічний факт, діалектичне відношення, те саме відношення, що творить знання: відношення форми й матерії, розумового й дійсного, часткового і загального, обмеженого й абсолютного, тотожності і протилежності. Людина має можливість пізнавати це поставання не тому, що вона посідає окрему здатність, розумову, а тому, що вона є дух, а в дусі інтегрується, виражається й проявляється спільна діалектична структура, яка творить поставання і природи, і знання.

Тотожність знання й дійсності, що не розкривається в категорії *суцього*, але супроводжується «логікою духу», Гегель виразив терміном «Ідея». «Ідея» для Гегеля означає цілість, діалектичну єдність суб'єкта і об'єкта, уявлення й ноумена, розумового й дійсного, духовного й матеріального, чергування і співіснування — єдність «δυνάμει» [можливого] і «ἐνεργεία» [дійсного], нескінченного й скінченного. Кожна догегелівська проблематика, кожна пара протилежних для думки понять, кожна феноменальна чи логічна суперечність відновлюється в

діалектичній єдності й цілісності «Ідеї», тому що «Ідея» є єдина дійсна істина, істина буття як поставання.

Діалектична єдність «Ідеї» анулює для Гегеля ще й прадавню філософську протилежність матеріалізму та теїзму: Бог, Нескінченний Дух і абсолютна суб'єктивність є лише в діалектичному протиставленні матеріальній, скінченній, об'єктивній природі. Бог виступає як існування (а не просто поняття) до тієї міри, за якою «заперечує сам себе» в межах скінченного світу, щоб підтвердитися як істина (творча Причина світу) в поставанні природи й Історії. Далі, Єдине протиставляється множинному, щоб реалізуватися як зв'язок, Абсолютний Суб'єкт реалізує своє існування лише у зв'язку з об'єктивністю природи. Самореалізацією Бога є існування природи, природа є відмінність Абсолютного Духу, відчуження його від самого себе, а також можливість повернення до самоусвідомлення й тотожності Абсолютного Суб'єкта. «Ohne Welt ist Gott nicht Gott» — «Без світу Бог не Бог», — каже Гегель.

Відповідно й матеріальна дійсність світу, об'єктивна й скінченна, не становить Істини самої по собі, а лише в діалектичній протилежності нескінченному й суб'єктивному та в «піднесенні» тези й антитези до відносності становлення природи. Це діалектичне поставання, що творить матеріальну дійсність світу, так само є абсолютною ідеєю, «духовною» дійсністю, «об'єктивним духом», як каже Гегель. Об'єктивний дух означає дійсність *саму по собі*, а не *через себе*, дух без самоусвідомлення. Матеріальна дійсність природи є наслідком «виходу» Абсолютного Духу з самого себе. Але «повернення» Духу до самого себе, що робить його існуючим і умосяжним Суб'єктом (Богом), не завершується в межах об'єктивного духу, — Гегель зрештою не вдається до простоти пантеїзму. Синтез діалектичної антитези Бога і світу завершується лише способом людського самоусвідомлення. Людське самоусвідомлення є єдиною можливістю для Нескінченного Духу усвідомлювати самого себе в скінченному (у зв'язку з яким він тільки й існує дійсно), але і єдиною можливістю для скінченного усвідомлювати самого себе в нескінченному. Так існування Бога та людське знання його існування ототожнюються. «Самопізнання

Бога є знання, яке мають люди про Бога, — людина знає про Бога стільки, скільки Бог знає про самого себе».

Самоусвідомлення людського суб'єкта містить у собі визначено й остаточно в системі Гегеля можливу й вірогідну онтологію та гносеологію. Кожна онтологічна й гносеологічна антитеза, своєрідність або особливість знаходить своє розв'язання чи інтеграцію в діалектичній єдності, носієм якої є людський дух. І ця сукупність є не просто суб'єктивна мисленнєва завершеність, а динамічно завершений і розвинений *акт* — діяльність духу, його намагання самореалізуватися як свобода від усілякої протилежності, своєрідності чи особливості. *Акт* духу породжує, спрямовує, дає мету і сенс загальному поставанню, тобто творить історію, історія інтегрує поставання Бога та поставання світу, розвиток Абсолютного Духу, який завершується в межах його скінченного розкриття, тобто в історичності людського духу.

Крайнім наслідком гегелівської системи є апофеоз людського духу в його історичності. Але це є також і вихідним пунктом для досліджень і тлумачень окремих фаз та проявів історичного життя людей — держави, права, релігії, призначення народів. У цих конкретних фазах та проявах людської Історії самореалізується Дух, самостверджується і переборює своє внутрішнє роздвоєння Бог, «інтегруються сили вічності в поставанні народів». Державу, наприклад, Гегель визначає як «виправдання взаємозв'язку між божим і світським», як «об'єктивну моральність, що формує Бога в просторі й часі». Народ творить Історію з тієї хвилини, коли його державна суть звільняє дух від природи, втілює поставання Бога. Адже держава, як і Право, як і релігія, репрезентуючи об'єктивне насильство, передбачають сенс, ціль і основу свободи, вони є умовами суспільного здійснення свободи.

Сенс Історії вперше розкривався в класичній Греції, де Дух уперше звільнився від природи. А в новітні часи це звільнення відбулося в рамках німецько-християнської культури, де здійснився максимум діалектичної свободи Духу у сфері морального й законного політичного життя. Не випадково, що Гегеля вважають за теоретичну базу для визнання вищості німецького народу, а тоталітарна структура його філософської системи зна-

йшла своє історичне втілення в німецькому націонал-соціалізмі. Практикою «замкнутої» гегелівської системи є апофеоз людини, не абстрактний і універсальний, а в конкретних історичних виявах, скажімо, «гегелівське самонавіювання» в німецькому народі щодо його вищості, як ми це знаємо в ХХ ст., або метафізична абсолютизація пролетаріату, що виросла з «марксистського перевороту гегелівської системи».

Вважалося, що з Гегелем «закінчується філософія», тобто доходить максимально можливого завершального синтезу й повноти. Цей вислів не підтвердився як історична констатація, але він багато в чому правдивий як аксіологічна оцінка. Справді, геніальність Гегеля досягла єдиного і об'єднавчого бачення пізнаваного та умосяжного, що хоч і не переконує загалом чи своїми висновками, все ж не перестає бути разючим доказом імовірності чи можливості перетворення філософії на підтвердження і свідчення загальної онтологічної єдності, реальним узагальненням або образом якої виступає людина. Після Гегеля філософські протилежності ідеалізму й матеріалізму, номіналізму й реалізму, позитивізму й містицизму, емпіризму й трансценденталізму виглядають як частковості, як короткозорість та глухий кут. Гносеологічна проблема повертається з Гегелем до своїх онтологічних основ, а онтологія знову набуває вимірів загальної єдиної ідеї, яку лише грецькі творіння V та VII ст. н.е. донесли до сьогодні — головним чином писання Григорія Ніського та Максима Омологета.

Проте, безперечно, позитивних елементів гегелівської системи недостатньо для того, щоб перекрити засадничо хисткі, які до того ж проявилися й були відзначені дуже швидко в наступних фазах розвитку філософських напрямів. Всеосяжний синтез і системна повнота філософського дослідження пізнаваного й умосяжного, онтології та гносеології, яких домігся Гегель, завершується тим, що стає тоталітарною й «замкненою», оскільки залишається в полоні фундаментальних основ західної метафізики, в «монізмі людського суб'єкта»⁶. Інтелектуальні запити людського суб'єкта претендують у гегелівській системі на онтологічну субстанцію, «обирають» дійсність відповідно до потреб пізнавального методу, перетворюють на об'єк-

тивність реалізацію логічного кінця. Так створення методу пізнання набуває довільного пріоритету стосовно самого пізнання. Гегелівську систему охарактеризували терміном *panlogismus* саме тому, що він зумів асимілювати метафізичну причинність, матеріалістичну причинність та формальну причинність у єдиній причині, котра є логосом, тим, який функціонує в межах людського розуму. Важко кількома фразами показати вади справді геніальної системи. Але й самого історичного досвіду, даного породженнями гегельянства, особливо марксизмом, достатньо, щоб показати, наскільки онтологічно нез'ясованою залишилась у Гегеля субстанція матерії, наскільки онтологічно нерозв'язане питання людської свободи, наскільки трагічно спотворена інтелектуальним насильством істина Історії. Ця фундаментальна тематична істина матерії, свободи й Історії залишається онтологічно невизначеною, якщо вісь системи тлумачення є не що інше, як «монізм людського суб'єкта» (духоцентричною чи матеріалістичною, байдуже), самозрозумілий авторитет переходу часткового в загальне, відносного в абсолютне. За цим переходом неминуче маячить загроза тоталітарної організації людського життя, безпосереднього знущання з людей «в ім'я» завершеності системи (духоцентричної чи матеріалістичної, байдуже).

§ 25. Марксистський переворот

Для Маркса образ дійсності, що його дав нам Гегель, правильний, але перевернутий догори ногами. Гегелівське тлумачення світу й Історії методологічно правильне, але не дійсне. Щоб досягти його справжньої істини, слід його перевернути, і цей переворот здійснив Маркс.

Методологічна правильність гегелівської теорії, в принципі, полягає в тому, що дійсність уявляється динамічною, в отождивненні дійсного із поставанням. Абстрактна суть дійсно сущого не є ні матеріально даною тотожністю, ні статичним інтелектуальним підтвердженням. Це є факт діалектичної динаміки, автономне поставання. Це поставання для Гегеля є «рухом духу»: канва дійсності духовна, єдиною дійсною істиною є діалектична єдність і сукупність «Ідеї».

Маркс бачить у гегелівському образі дійсності філософське свавілля: пояснити діалектичне поставання як динамічний розвиток «Ідеї» означає перетворити дійсне на уявне, аби врятувати «святищеність» теологічної проблематики.

Дійсність для Маркса лише матеріальна, без довільних ідеалістичних домислів та прикрас. Вона є тим, чим є, — вічною причиною самої себе. Філософія не має права вдаватися до позасвітових факторів, щоб пояснити виникнення, структуру та функціонування матерії, бо інакше вона втягується у вир абстрактних протиріч, втрачає безпосередній зв'язок з життям і практикою.

Маркс — матеріаліст у тому класичному розумінні, якого цей термін набув у Історії Філософії. Його матеріалізм лише методологічно відрізняється від класичного матеріалізму: він діалектичний, а не статичний і механістичний. Але це не означає, що діалектика марксистського матеріалізму просунулася далеко вперед у порівнянні з проблематикою класичного матеріалізму: матерія для Маркса є самозрозумілою даністю й онтологічно не пояснена, тобто вона є такою собі філософською абсолютизованою апіорною «основною» (суто метафізичного характеру). Наука дає нам щодалі більше інформації про будову та властивості різноманітних форм матерії, проте для філософії матерія залишається лише даною дійсністю самою по собі, це дійсність, про яку нас інформують чуття. Інформація чуттів «віддзеркалює» в умі та в свідомості людини матеріальну дійсність і дає нам змогу пізнавати закони, за якими ця дійсність утворюється. Але це дійсність, що розвивається, тоді як поняття, ідеї, категорії, залежність від мислення є лише віддзеркаленням дійсності в умі. Світ у своїй сукупності лише матеріальний, те, що існує, і те, що відбувається у світі, — то просто різні форми видозмін матерії, оскільки сутністю матерії є рух.

Але рух матерії — це так само даність, самозрозуміла й онтично не пояснена — марксистський матеріалізм діалектичний не тому, що він відносить діалектику до складу поставання чи до структури матерії, а тому, що пояснює на базі одного-єдиного матеріального чинника діалектичну динаміку людських відносин, тобто сприймає матерію та матеріальні речі як виняткову причину й визначальну передумову суспільного та

історичного поставання. Те, що цікавить Маркса, є не така філософія, яка може пояснити світ, а така, яка може переформувати людське суспільство й Історію.

Остання фраза дає нам змогу значно ясніше уявити суть марксистської теорії, ніж спроба порівняти марксизм та класичний матеріалізм. Марксизм має на меті скинути філософію з її почесного теоретичного крісла та впровадити її в історичну практику, аби радикально змінити структуру суспільного життя людей.

Не випадково, що марнославному Марксовому прагненню перевернути гегелівську систему дав натхнення Фюєрбах своєю критикою та рішучим запереченням філософії — як попередньої філософії взагалі, так і гегельянства зокрема. Фюєрбах твердив — і з цим був цілком згоден Маркс, — що дотодішня філософія діяла у такий спосіб, який слугував відчуженню людини. Це відбувалося тому, що філософія поставила проблеми людського життя, єдино справжні проблеми, у сферу абстрактного розгляду, підкоряючи свої пошуки релігійному виявленню та обговоренню проблем: вона намагалася визначити Першопричину дійсно сущого та знайти докази існування чи неіснування Бога, перетворила природу на об'єкт метафізичного розгляду, заперечила чуттєвий досвід, який дають речі, в ім'я абстрактного розумового пізнання сущого самого по собі або за явищем, дезорієнтуючи таким чином людину в дійсних даних життя.

Фюєрбах намагався розглядати філософію, спершу позбавивши її ідеалістичного відчуження. Центром його філософії є людина, і тільки вона, людина, як чуттєве існування, як безпосередній зв'язок з чуттєвою природою. Онтологічна дійсність не може бути думкою, вона є чуттєвим характером предметів, оскільки цей характер пізнає людина своїми чуттями, бажаннями, потребами, пристрастями, досягаючи знання через використання об'єктів.

Але це повернення філософії до дійсності чуттєвих даних життя, філософський підхід до життя в його безпосередності, яка є споживанням продуктів харчування та використанням матеріальних предметів, має у Фюєрбаха характер описовий і

констатаційний, а тому перебуває в полоні догегелівської філософії. Маркс одразу помітив, що Фюєрбаху, на відміну від Гегеля, бракує динамізму і всебічності цілісного сприйняття, перетворення існуючого на самотворчу активність, на практику подолання суперечностей, тобто на діалектичне поставання.

Вихідною гносеологічною категорією для Маркса залишається гегелівський *суб'єкт*. Суб'єкт є фактом, що реалізується лише у взаємозв'язку з об'єктами, від яких він відрізняється і відносно яких стає суб'єктом. Цей диференційний взаємозв'язок суб'єкта та об'єкта не є для Маркса діалектикою духу, поставанням «Ідеї»; він є суспільним поставанням. Самоусвідомлення суб'єкта визначається даними взаємозв'язків, що творять суспільне ціле. Це не духовне самоусвідомлення, не самоусвідомлення абстрактного існування, а суспільне самоусвідомлення, похідне суспільного буття. Суб'єкт витворює себе в суспільних взаємозв'язках, конкретних і практичних, взаємозв'язках виробника і споживача матеріальних благ. Суспільне виробництво творить життя, поставання, діалектичний синтез суб'єкта та об'єкта.

І ще конкретніше, людина для Маркса є продуктом виробничих відносин, вона визначає виробничі відносини, сама виробляючи об'єкти суспільного споживання з міноюю вартістю. Але й вона є об'єктом виробничих відносин, вона визначається ними, коли пропонує лише свою продуктивну працю як мінову вартість, не користуючись усією вартістю продуктів своєї праці. Ця діалектична суперечність суб'єкта виробничих відносин творить суспільну дійсність і виражається у формі економіки, яка є справжньою базою життя. Діалектика протилежностей та синтез протилежностей виражається в економіці перетворенням як продуктів виробництва, так і продуктивної праці на дійсність товару, тобто мінової вартості, — дійсність уявну, оскільки вона є не що інше, як договір, але також і на дійсність суспільну, тому що вона відповідає конкретним справам людського життя. Так виробник продає вартість своїх продуктів, а робітник — вартість робочого часу, витраченого на виробництво.

Людина за своєю природою є виробничим суб'єктом, а проте стає об'єктом виробничих відносин, — вона пропонує як мінову вартість саму себе, тобто свою продуктивну працю, коли не має у своїй власності засобів виробництва. Так виробничі відносини поділяються на відносини власності та відносини залежної праці, утворюючи суспільні класи. А оскільки залежна праця перетворює людину на об'єкт виробничого процесу, підкоряє її інтересам власності, то й формує суспільний клас гноблених людей, які заявляють (більш чи менш енергійно) свої права на продукти власної праці. Тому суспільні класи перебувають у безперервному діалектичному протистоянні, у постійній боротьбі. Класова боротьба прогнозує Історію й прибирає різних форм, відповідно до того, які на даний момент способи та які форми виробництва. Маркс поділяє способи виробництва, які на той час знала Історія, на азійський, феодальний, капіталістичний. Ці способи розрізняються відповідно до засобів виробництва.

Засоби та способи виробництва творять дійсну базу та структуру суспільного поставання. Суспільне поставання є передусім переплетінням виробничих відносин — поєднанням матеріальних виробничих сил та способу або техніки організації роботи. Виробничі відносини кодифікуються в кодексах власності, найму, мінових договорів, найманої праці тощо. Кодифікація виробничих відносин формує юридичні та політичні структури суспільства, а також відповідні свідомість та ідеологію, що супроводять ці структури. Справжньою базою суспільного життя є лише його економічна структура. Юридична та політична надструктури, як і ідеологічна в її різноманітних формах (сім'я, мораль, мистецтво, релігія), є похідними або епіфеноменами виробничих відносин, *надбудовою* (Überbau) над виробничими відносинами. «Виробничий спосіб матеріального життя визначає загалом функціонування суспільства, політичне та духовне життя. Не свідомість людей визначає їхнє буття, а їхнє суспільне буття визначає їхню свідомість».

Вся конструкція суспільного життя з її під- і над-структурами не перестає бути для Маркса в динамічному діалектичному русі й підкоряється суворим закономірностям. Необхідною причиною цієї діалектичної динаміки є фундаментальна

суперечність, яка характеризує перебіг виробничих відносин: виробництво колективне, а привласнення продуктів виробництва індивідуальне. І носієм діалектичної динаміки, що викликається цією суперечністю, є суспільний клас, пригноблений необхідністю найманої праці, клас безземельних, *пролетарі* (від лат. *proletarius*). Вони борються за звільнення від залежності, тобто за свою суб'єктність — за свої права на засоби виробництва, на яких самі працюють, та на продукти власної продуктивної праці, за можливості співучасті в регулюванні способів виробництва. Їхні вимоги неминуче призводять до зіткнення, оскільки репрезентують динаміку руйнування цілої конструкції, адже необхідним кінцем цих вимог не може бути ніщо інше, крім ліквідації товару — мінової вартості, — тобто ніщо інше, крім *суспільної власності* (*communismus*). Ця ліквідація означає радикальне революційне перетворення суспільства, а отже, нову форму суспільства, де засоби виробництва належать усім, продукція розподіляється відповідно до потреб кожного, тому суспільні класи зникають.

Іншими словами: як тільки ми погодимося з економічно-матеріалістичною структурою суспільної та історичної діалектики, ми мусимо ототожнити поставання цієї діалектики з динамікою революції. Революція є теоретичною необхідністю для науково-діалектичного тлумачення Історії, а також і реальною надією на звільнення людей, на єдино справжнє звільнення — економічне. Революція приведе до суспільної власності на засоби виробництва, а отже, до здійснення мрії про безкласове суспільство, мрії про «загальне щастя» всіх людей.

Динаміка революційної діалектики активізується саме там, де існує капіталістичний спосіб виробництва. З появою машин як засобів виробництва та постійного підвищення їхньої продуктивності виникає вперше в економіці явище *додаткової вартості* (*Mehrwert*). Маркс називає додатковою вартістю зиск, який отримують власники засобів виробництва від різниці між справжнім часом виробництва, який потрібен для виробництва продуктів, та оплаченим часом виробництва. Таким чином, додаткова вартість — це неоплачений час, різниця між «часовою вартістю» виробництва та оплаченим часом вироб-

ництва, отже, відсоток експлуатації праці робітника капіталістом — власником машин.

А оскільки диференціація продуктивності засобів виробництва диференціює й час, що потрібен для виробництва певного продукту, то найповнішим визначенням додаткової вартості є різниця між суспільно необхідним середнім часом праці для виробництва певного продукту та його ціною. Так додаткова вартість з необхідністю й неминуче стягується просто ринком, вноситься в ту саму ціну продукту.

Додаткова вартість примножується постійним удосконаленням машин, тобто зменшенням часу виробництва, це примноження додаткової вартості дає змогу інвестувати продуктивніше виробництво. Цей цикл трансформації додаткової вартості в приріст продуктивних можливостей, що веде до примноження додаткової вартості, Маркс називає *накопиченням капіталу* (*Akkumulation des Kapitals*). Накопичення капіталу здійснюється завжди з незрівнянно більшою швидкістю, ніж приріст оплати праці, тому що постійний капітал (матеріальні засоби виробництва) зростає разом з удосконаленням техніки швидше від змінного капіталу (капітал, який призначає підприємство для оплати праці). Так прірва між відносинами власності та відносинами праці постійно поглиблюється — багаті стають дедалі багатшими, а бідні дедалі біднішими.

Водночас, якщо накопичення капіталу в першій фазі веде до приросту виробництва, а отже, до необхідності використовувати дедалі більше робочих рук, то в другій фазі удосконалення та автоматизація машинного виробництва або потяг до пошуку ринків збуту продуктів обмежує потреби в робітничому потенціалі, створюючи армію зубожілих безробітних, які згодні працювати за щодалі меншу плату, даючи в такий спосіб приріст додаткової вартості продуктів, а отже, й приріст капіталу. Так і цей, другий цикл ще більше поглиблює прірву між власністю й працею, загострює антагонізм і готує революційну конфронтацію⁷.

Цей соціологічний аналіз Маркс звів у філософську проблематику, оскільки він втілює з достовірністю схему діалектичної динаміки: у поставанні виробничих відносин, які творять су-

спільство, накопичення капіталу репрезентує «тезу», зросле зубожіння пролетаріату — «антитезу», а революція та ліквідація класів — необхідний і неминучий «синтез» та завершення діалектичної динаміки. Інакше кажучи, ідея революції в марксистській системі є тією самою гегелівською ідеєю єдності: вона асимілює суспільний детермінізм, матеріальний детермінізм та формальний детермінізм (виробничі відносини, використання матерії через техніку, тлумачення Історії) в удосконаленні месіанської візії безкласового суспільства. Це вже не діяльність духу, не діалектика його самореалізації як свободи від матерії, що творить поставання світу й Історії. Це вже динаміка виробничих відносин, діалектика класових суперечностей, що творить революційне поставання суспільства та історичної дійсності, самореалізація суспільства як свободи.

То які ж, зрештою, наслідки для філософії від марксистського перевороту гегелівської системи?

Передусім, це цілковито нова для філософії мова, мова сварливої й радикальної критики, яка марнославно претендує на те, що пробудить філософію з непритомності ідеалістичної абстракції, пробудить у ній безпосереднє відчуття справжнього життя. Марксизм постає — принаймні в працях молодого Маркса — більшою мірою як провісник революційного перетворення людського суспільства і меншою мірою як найповніша спроба абстрактної думки витлумачити дійсність. Це філософія, яка намагається втілитися в щоденну динамічну практику, дати людині можливість творити власними руками Історію, зруйнувати структури гноблення та відчуження людини, звільнити працю від рабського підкорення інтересам олігархії, показати цінність матеріального боку життя, перетворюючи світ, виробничі джерела його багатства та благ на дар, що порівну належить усім.

Проте ця нова для філософії мова не пориває зв'язку зі своїм історичним походженням. Народжений з лона гегельянства, марксизм теж є гідним дитям західної метафізики, хоча сам хоче бути серед антиподів метафізичної проблематики. Якщо істина ґрунтується на здатності суб'єкта мислити, то ця здатність становить єдиний і абсолютний метафізичний принцип

філософії — підкорення знання й досвіду авторитетові думки. Тому, якщо ми й кажемо «західна метафізика», то не розуміємо обов'язково якісь статті віри чи певну теологічну тематику, як і не феноменологічний поділ на ідеалістичну та матеріалістичну системи. Ми розуміємо передусім спільну і єдину традицію передумов та методів філософських досліджень, які починаються з запитання: як можна досягти «правильного», «об'єктивного» і «неспростовного» знання? Вимога підкоряти дійсність здатності людського суб'єкта мислити, добування істини в межах герметичної системи визначення, що тлумачить аксіоматично й остаточно всю дійсність, забезпечення цього тлумачення «аксіомами», або «принципами», або «законами» «наукової» позитивності є спільною метафізичною базою як для ідеалістичних, так і для матеріалістичних висновків західної філософії. І цієї бази не полишив і марксизм.

Отже, і у випадку марксизму слід було б говорити знову про той самий «монізм суб'єкта», котрий, як ми бачили, чітко позначає хід філософського пошуку на Заході. Хоча суб'єкт як автономна дійсність, що має субстанцію, начебто і з'являється в марксистській системі, уявляється похідним суспільного буття, марксизм все одно є підкоренням загальної дійсності або загального досвіду інтелектуальним установам, яких досягає суб'єкт, — тобто марксизм черпає істину в здатності суб'єкта мислити.

Маркс будує свою теорію на положенні про жорсткий історико-економічний детермінізм, на формулюванні «незмінних» законів, які керують виробничими відносинами, а отже, й суспільними утвореннями та історичним поставанням. На підставі даних цих законів раціоналістичного детермінізму він запевняє, що може пояснити не лише феномен капіталізму на Заході, але й загалом людську Історію, незалежно від епохи, суспільних умов та культури. З цього погляду можна було б зіставити й провести паралелі між марксизмом та відповідними явищами його епохи — в будь-якому разі він збігається в часі і йде в ногу з кульмінацією раціоналістичного позитивізму, яку Захід пізнав у середині ХІХ століття: з наївним тріумфальним галасом та самовпевненістю «позитивістів» цієї епохи, з нескан-

ною міфологізацією наукового авторитету. Характерно, що Енгельс, аби посилити наукову вагу марксизму, неодноразово уподібнює його дарвінізму (теорії Дарвіна про еволюцію біологічних видів), підкреслюючи механістичний детермінізм, що керує як природним, так і історичним поставанням.

Звичайно, «науковий позитивізм» марксизму не має описової статичності висновків «спостереження» та «дослідку» в рамках ньютонівської фізики чи механістичної біології. Але він не перестає бути позитивізмом, замкненим у раціоналістичній самодостатності й завершеності діалектичної схеми: він розшифровує чітко й остаточно «принципи» та «закони» історичної діалектики, і таким чином може авторитетно витлумачити все, підкоряючи життя й думку догматичним «директивам». З цими гносеологічними даними марксизм неминуче починає проявляти на своєму історичному шляху всі ті типові симптоми тоталітарних систем метафізичного авторитету, яких зазнала європейська історія: аксіоматичне тлумачення історичного та суспільного поставання має бути обов'язково втілене в конкретне представництво, у певний видимий центр. Всякий раціоналізм (з першим вченням римо-католицької схоластики) за своєю природою є ідеологічним догматизмом, оскільки його «об'єктивні» істини не терплять логічного спростування. А ідеологічний догматизм тягне за собою уособлення авторитету догми та тотальне підкорення віруючих цьому уособленню.

Отож природно, що в ХХ ст. народжується «Ватикан» марксизму, непомильний авторитет Москви. Народне повстання 1917 року в Росії було жорстоко кастроване авторитетом радянської бюрократії, і ця кастрація поширилась на кожний окремий марксистський рух, хоч би де він був на земній кулі, оскільки уособлення істини має зосереджуватися в одному місці.

Поняття партійної дисципліни й принципу непомильності, раціоналістичне розуміння єдності, що обплутує бюрократією кожну марксистську громаду, є органічним наслідком «наукового» позитивізму, яким обґрунтовується марксизм — так само, як обґрунтовувалась і вся структура римо-католицизму.

А «Ватикан» неминуче породжує «Протестантство»: тлумачення принципів історичної діалектики та економічного детер-

мінізму обов'язково на основі праць Маркса (*Sola scriptura* — лише написане) ділить марксизм приблизно на стільки сект, скільки є протестантських напрямів римо-католицизму на основі Біблії. І якщо на Заході ми не можемо говорити про християнство, не уточнюючи, яке саме християнство маємо на увазі, то не можемо говорити і про марксизм, не пояснюючи, про який саме марксизм ідеться: марксизм Сталіна та Троцького, Тольятті чи Мао, Тіто чи Кастро. При цьому не слід забувати й «лівацькі» (*gauchistes*) групи та «групки» (*groupuscules*), що з'являються безперервно і кожна з яких відстоює абсолютність марксистської ортодоксії, уп'явшись із містичним фанатизмом у букву марксистської догми.

Та хай там як, але марксизм в історії філософії є системою, що досягла безпосереднього і, напевне, особливо вражаючого втілення в конкретну суспільну практику, у спосіб організації спільного життя. І саме історичне втілення марксизму в конкретні політико-економічні режими ясно показало, що марксистська теорія органічно вписується в те філософське бродіння, яке започаткували схоласти і яке тривало й після них на терені Західної Європи. Те, що можна було лише теоретично висувати чи передбачити у випадку Декарта, Канта або Гегеля, становить, як бачимо, конкретну історичну дійсність у випадку марксизму: «монізм суб'єкта» західної філософської традиції не може завершитися у формах життя, а тільки неминучим тоталітаризмом раціоналістичного авторитету, хай він і має невідступний намір визволити людський суб'єкт із будь-якої форми рабської залежності від природи чи від необхідності.

Потрібно було, щоб марксизм пройшов від жорстокого до найстрахітливішого втілення, яке будь-коли знала Історія: через «архіпелаг Гулаг» з його десятками мільйонів жертв, кошмарний поліцейський контроль за людьми, обов'язкове підкорення їх релігійному поклонінню носіям влади, ліквідацію будь-яких форм свобод і прав людини, потрібне було жахливе насильство завоювання з метою підкорення марксистським ідеалам країн так званого згодом «східного блоку», потрібно було потопити в крові народні повстання в Східній Німеччині, Угорщині й Чехословаччині, потрібно було заплатити цю величезну гірку ціну

за те, щоб у марксизмі стали явними всі зерна західних філософських складників тоталітаризму, від августинівського утилітаризму до гегелівського *panlogismus*, та щоб тоталітаризм проявився як «езотерична логіка» західної метафізики.

Внутрішній підрив марксизму тими самими метафізичними складниками призводить ще й до відчуження його революційної динаміки, до його нескazanного підкорення остаточним формам спрощувальної логічної тотожності об'єктивних схем та закам'янілих структур. Щоб стати політичною практикою та суспільним режимом, марксизм був змушений погодитися на відречення від ядра своєї діалектичної динаміки — від ідеї революції; він підкорився закономірностям і засадам капіталістичної системи — тієї системи, яку прагнув зруйнувати. Він розвинувся в державний капіталізм з тією самою автономізацією централізованих структур системи виробництва, з тим самим детермінізмом відносин капіталу й праці, що принижує людську «матерію» до рівня нейтрального й другорядного чинника потреб надвиробництва капіталу. Месіанські пориви до безкласового суспільства він зрадив, оскільки централізована бюрократія породжує свою власну черству аристократію. Але й інтернаціоналістський ідеал марксизму поглинула ненажерна російська партійна олігархія для потреб воєнної та економічної могутності — «велика радянська батьківщина пролетаріату» трансформувалася упродовж кількох десятиліть у типову капіталістичну імперіалістичну наддержаву (з тією незначною різницею, що в цьому випадку капітал державний, а не приватний).

Майже сім століть після схоластики та майже чотири століття після Декарта проблема логічного пізнання, спосіб підходу людини до істини позначає шлях філософії дивовижно гірким історичним досвідом, досвідом, сповненим ріками людської крові, незмірними людськими стражданнями, а часом і трагічно безвихідними глухими кутами. Цей історичний досвід накладає на філософський пошук величезну відповідальність, адже в його власних межах, як виявляється, вирішується натуральність чи відчуженість життя, людські надії чи страждання.

Література II

- ARQUILLIÈRE, H.- X., *L' Augustinisme politique*, Paris (Vrin) ²1972.
- AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'Être chez Aristote*, Paris (P.U.F.).
- BARREAU, Hervé, *Aristote*, Paris (Seghers) 1972.
- BOHR, Niels, *Physique atomique et connaissance humaine*, Paris (Gauthier—Villars) 1961.
- CASTORIADIS, Cornelius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris (Seuil) 1975.
- CHENU, M. - D., *Introduction à L' étude de Saint Thomas d' Aquin*, Paris (Vrin) ³1974.
- *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris (Vrin)³ 1969.
- ΓΙΑΝΝΑΡΑ, Χρήστου, *Τό πρόσωπο και ό έρωс*, Αθήνα (Δομός) ⁴1987.
- DÜRING, I., *Aristoteles, Darstellung und Interpretation*, Heidelberg (Bibliothek der Klassischen Altertumswissenschaften) 1966.
- EINSTEIN, ALBERT, *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie gemeinverständlich*, Brunswick (Vieweg, Tapesfragen) ¹⁰1920.
- FESTUGIÈRE, A.J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris (Vrin) 1967.
- GADAMER, H.-G., *Hegels Dialektik*, Tübingen (Mohr — Verl.) 1971.
- GILSON, Etienne, *La philosophie au moyen âge.*, Paris (Payot) ²1962.
- *Introduction à L' étude de Saint Augustin*, Paris (Vrin) ⁴1969.
- *Le thomisme*, Paris (Vrin) ⁶1972.
- *Le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris (Vrin) ⁴1975.
- CRAMBANN, Martin, *Geschichte der scholastischen Methode* I, II, Graz (Akad. Verl.) 1957.
- HABERMAS Jürgen, *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, ³1982.
- *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, ³1981.
- HEISENBERG, Werner, *Physique et philosophie. La science moderne en révolution*, Paris (A. Michel) 1961.
- HORKHEIMER Max - ADORNO Theod., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer TB.
- KRÜGER, Gerhard, *Eros und Mythos dei Plato*, Frankfurt (Klostermann) 1978.
- ΛΟΡΕΝΤΖΑΤΟΥ, Ζήσιμου, *'Αρχαίοι Κριτικοί*, 'Αθήνα ('Ικαρος) 1978.
- MANSION, S., *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain (Desclée de Brouwer) 1946.

- POPPER Karl, *Die Logik der Forschung*, Tübingen (Mohr — Verl.)
⁴1971.
— *Objektive Erkenntnis*, Hamburg (Hoffmann u. Campe), ² 1974.
— *The Open Society and its Enemies I, II*, London (Rouledge and
Kegan Paul) ¹²1977.
ROSS, W.D., *Aristotle*, London ⁵1945.
— *Plato's Theory of Ideas*, Oxford (Clarendon Press) 1951.
ZIZIOULAS, Jean, *Vérité et communion*, *Revue Irénikon*, 1977/No 4,
ser. 451—510.

Частина третя

**ОНТОЛОГІЧНЕ
ПИТАННЯ**

Розділ перший

ОНТИЧНЕ ТА ОНТОЛОГІЧНЕ ВИЗНАЧЕННЯ БУТТЯ

§ 26. Онтичне розуміння: детермінізм і аксіологія

Слова онтологія, онтологічний, онтичний є похідними від дієслова εἶναι [бути], а також дієслівної форми, яка дає змогу виражати факт участі в бутті. Такою дієслівною формою є дієприкметник τὸν (родовий відмінок — τοῦ ὄντος). Ця форма розкриває й етимологію слова онтологія: це є думка щодо τοῦ ὄντος, все те, що ми можемо сказати про факт причетності до буття.

Але що означає слово εἶναι? Саме філософський сумнів щодо змісту цього слова ми й називаємо «онтологічним питанням». А онтологічне питання виникає одразу, як тільки ми відступаємо від того samozрозумілого змісту, з яким уживаємо дієслово *бути* в нашій буденній мові.

У буденній мові дієслово *бути* ми вживаємо для того, щоб приписати тотожність, дію, почуття чи стан суб'єктові нашого висловлювання. А дієслівний зв'язок суб'єкта з певною категорією, що виражає тотожність, дію, почуття чи стан, функціонує в буденній мові і як підтвердження чи свідчення щодо самого існування суб'єкта: те, що категоричне визначення, яке ми даємо суб'єкту, є істинним, означає, що істинним є і сам суб'єкт, тобто що він існує, що він є. Таким чином, дієслівний зв'язок суб'єкта і предиката набуває самостійного змісту, лише цей зв'язок підтверджує й засвідчує існування суб'єкта. Тому можна сказати, що дієслово *бути* як самостійне функціонує в мові здебільшого в трьох значеннях:

По-перше, у значенні засвідчення існування суб'єкта. Ми вживаємо вираз *я є* як однозначний з дієсловом *існую*; ми ототожнюємо буття з тим фактом, що суб'єкт сам усвідомлює своє існування самозасвідченням того, що є *я*, той, хто говорить, і що *я* є дійсне існування, а також що *я* усвідомлюю своє існування.

По-друге, у значенні підтвердження явищ. Ми підтверджуємо, що щось є, коли це щось стає безпосередньо приступне

нашим чуттям, його існування очевидне, це щось проявляє себе, тобто засвідчується чуттєвим досвідом.

По-третє, у значенні об'єктивного судження. Ми твердимо, що щось є, коли це щось можуть підтвердити всі, тобто коли воно може бути підтверджене як виявлене спільним досвідом, хай навіть на той момент, коли ми висловлюємо твердження, це щось і не приступне досвіду всіх.

Онтологічне питання філософії виникає за межами цих трьох значень слова *бути*, ще до мовного позначення існуючого. Воно виникає, коли ми виходимо за межі значення суб'єктивного, або очевидного, або об'єктивного засвідчення, коли ми переборюємо констатаційний чи описовий спосіб, у який функціонує в буденному мовленні слово *бути*. Проблема філософії починається з тієї хвилини, коли ми запитуємо себе: що означає, що щось є, і що означає, що воно не-є; що означає буття як дійсність сама по собі, а не як спільна ознака існуючих; що означає буття не як засвідчення даних досвіду або самоусвідомлення суб'єкта, а як антитеза не-буттю, нулю або нічому.

Перша стадія подолання простого засвідчення, яке виражає дієслово *бути*, здійснюється в межах цієї самої мови вживанням іншої дієслівної форми, яку ми згадували на початку цього параграфа, — вживанням *дієприкметника*. Ми вживаємо дієприкметник від дієслова εἶναι: ὢν, ὄντα, ὄν [сущий, суцця, суще], а також похідне від цього дієприкметника слово οὐσία [сутність], аби позначити дійсно існуюче. Але в даному випадку наше визначення не вкладається у просте засвідчення й виражає перше тлумачення *способу*, в який існує кожне існуюче, і цей спосіб є *участь* у бутті. Наша мова дає змогу бачити кожне те, що є, як *факт участі* в загальній дійсності або загальному засвідченні буття, розглядати кожне існуюче як окремий прояв факту буття.

Вживання дієприкметника від дієслова «бути» для визначення існуючого підводить нас безпосередньо до виникнення онтологічного питання, тобто до низки запитань, які з різних боків описують і повніше окреслюють онтологічну проблему: якщо в мові ми відрізняємо причетність до буття від самого буття, то чи це розрізнення відповідає дійсності, яка має місце поза простором мовної семантики? Чи можемо ми поставити

дійсність буття поза частковим фактом кожної окремої участі в бутті? Який зрештою зв'язок між сущими і буттям, але і яка між ними різниця? Чи причетність до буття вичерпує факт буття, а чи буття становить дійсність саму по собі, в якій беруть участь сущі, не вичерпуючи її, і з якої кожне суще черпає свою сутність, тобто має в цій дійсності свою причину?

У цьому стислому аналізі ми підійшли також до підсумку або до першого визначення двох основних способів, чи методів, чи шкіл, які знала історія філософії у висуненні онтологічного питання. Йдеться про дві різні філософські позиції, про два підходи до онтологічного питання. Ми називаємо їх *онтичним* та *онтологічним* розумінням буття. І слід одразу сказати, що ці два філософські погляди різняться не тільки у зв'язку з відповідями на онтологічне питання, але головним чином у зв'язку із *способом*, у який ставиться питання про буття. Спосіб, у який ми запитуємо, і відповідь на запитання перебувають у органічному взаємозв'язку, оскільки спосіб, у який ми ставимо онтологічне питання, є також і філософською позицією — він визначає напрямок, яким ми рухатимемося в пошуку відповіді. Це стане яснішим за глибшого розгляду онтологічного розуміння буття.

Ми називаємо *онтичним* перше розуміння, оскільки приймається — розглядається, розуміється — буття як *сущє*. Значно простіше можна виразити це розуміння запитанням: *що є те, що дає змогу сущим бути?* Ми запитуємо про буття, про сутність сущого, однак спосіб, у який ми ставимо питання, змушує нас апіорно вишукувати буття як *щось*, шукати *те* (щось конкретно), що дає змогу сущим бути. Отже, наше запитання вже передбачає онтичний характер буття, воно посилається на буття, немов ідеться про якесь *сущє*.

Та в будь-якому разі ототожнювати за змістом шукане *буття* з певним одним сущим не можна, оскільки йдеться не про окремий факт участі в бутті, а про підсумування загальних можливостей буття, про буття саме по собі. Тому наше запитання передбачає конкретного носія загальних можливостей буття — носія або чинника, що конкретизується як об'єктивне шукане визначення, прийнятне для нас. Онтичний харак-

тер буття задається наперед нашим запитанням, адже ми прагнемо, щоб воно мало визначену тотожність, причому визначену тотожність не участі у бутті, а визначену тотожність *причини* буття. Онтичний характер буття полягає зовсім не в тому, що ми розуміємо буття як суще, а в тому, що це є визначене розуміння сущого, — це таке розуміння, за яким суще стає приступним для нас як суще.

Таким чином, ми можемо говорити в даному випадку про визначену тотожність (тотожність визначення) та змістову різницю між сущими і буттям. Змістова різниця полягає в тому, що ми відрізняємо буття від сущих у той спосіб, що відрізняємо причину від наслідку. Коли ми запитуємо: *що є те, що дає змогу сущому бути*, то саме формулювання цього запитання зобов'язує нас сприймати відношення буття і сущого як відношення причини й наслідку, оскільки суще є тому, що існує шуканий чинник, який дає йому змогу бути.

Водночас детерміністська теорія змушує нас прийняти й аксіологічну перевагу буття в порівнянні із сущими. Шукаючи буття як те, що дає змогу сущим бути, ми заздалегідь визначаємо його як передумову дійсної суті сущих, а отже, як аксіологічно вище від сущих, оскільки від буття узалежнюється сутність сущих. Відношення залежності завжди аксіологічне для людської думки: те, що залежить, стоїть завжди нижче від того, від чого залежить, причина аксіологічно перевершує наслідок. Отже, *те, що дає змогу всім іншим сущим бути*, отримує місце *вищого Сущого*, сприймається, відповідно до вислову Арістотеля, як «суще найкраще, боже», як «рід найшанованіший».

Арістотеля часто вважають за найхарактернішого в історії філософії представника онтичного розуміння буття. Справді, це розуміння має в арістотелівських текстах багато поважних підтверджень. Проте Арістотель не починає свого онтологічного розгляду з детермінативного розрізнення сущих та буття. Якщо дошукуватися в арістотелівських працях відповіді на запитання: «*Що є те, що дає змогу сущим бути?*», то слід визнати, що це є *енергія* [дійсність], а вона для Арістотеля має те саме значення, що й *вид* або *форма* (εἶδος), яка дає змогу сущим

бути. Суцї причетні до буття, тобто вони становлять *сутнос-ті* завдяки розкриттю, яке здійснюється видом, формою *суцїх*¹. Форма реалізує, робить дійсністю матерію, надає їй видової тотожності, тобто *логосу*, надає існування, дає їй змогу *бути* чимось². Без енергії, яка реалізується видотворчим проявом, ніщо не є. Перед *буттям* ми можемо припустити існування лише *можливого суцього* [δυνάμει ὄν], тобто матерії, яка має здатність бути чимось, якщо набуде форми³, але уявити таку можливість можна лише як суто умовну, як мислиму схему, що допомагає нам повністю зрозуміти буття як енергію форми.

Але ж яким чином реалізується буття як видотворчий логос, тобто як сутність *суцього*? Відповідь, яку дав на це запитання Арістотель, виявилася чи не найнебезпечнішою для розвитку філософської метафізики: якщо ми припустимо, що матерія — це *потенційне* [можливе] *суцє* (можливість *бути* чимось), тоді перехід до актуального [дійсного] *суцього* становить зміну, перехід від чогось одного у щось інше, отже, *рух*⁴. Зміна неможлива без руху. Тому, щоб реалізувалося *потенційне суцє*, щоб воно перетворилося на *актуальне суцє*, має існувати рух. А рух завжди має якусь початкову причину чи початок: *необхідно, щоб усе, що рухається, приводилося в рух чим-небудь*⁵. Це щось, що рухає певне *суцє* від стану *потенційного* до стану *актуального*, може бути якимось іншим *суцїм*, тобто *творчою причиною*, яка надає форми матерії, маючи на думці вид (форму), тобто кінець або мету (*кінцеву причину*) своєї творчої енергії [дії], і тоді ми кажемо, що спонукою енергії [дії] є *умосяжне*⁶.

Але, крім творчої причини руху (умосяжної спонуки), яка перебуває поза матерією, існує й кінетична причина, яка міститься в самій матерії. Арістотель вважає, що матерія становить *потенційне суцє*, оскільки вона містить у собі не лише специфіку руху, а й спонуку, яка змушує його [рух] реалізуватися, тобто це основа, здатна викликати рух. Цю другу (внутрішню) спонуку Арістотель називає *жаданням* [ὀρεκτόν]⁷. Матерія «жадає» форми, вона має в собі динамічний потяг до виду, має любов (ерос) до виду, вид є *коханим* [ἐρωμένον]⁸ матерії. Без цієї любові, яка становить матерію як можливість

бути чимось, дійсність матерії самої по собі непояснена. І ми нічого не виграємо, коли визначаємо вічні сутності, якими є платонівські *ідеї*, і переносимо туди дійсність саму по собі, якщо серед цих сутностей не існує начала, здатного викликати зміну, а отже, рух⁹.

Таким чином, аристотелівська матерія має динамічний склад: вона існує як потенція, як любовний потяг до виду, до логосу, що надає сутності суцільному. Та коли ми кажемо *потенція*, то слід мати на оці не лише кінетичну можливість, але також і основу, здатну викликати рух. І навіть якби ми віднесли до невидимих сутностей-ідей чисту потенцію (невизначену умосяжну можливість), то ця потенція все одно залишалася б нереалізованою, якщо б не існувало основи, здатної викликати рух, оскільки можливе те, що має лише потенцію не діяти¹⁰.

Іншими словами: аристотелівське *потенційне суще* не стосується матерії як пасивної передумови й нереалізованого чинника, що являє собою просто можливість бути приведеним у рух «ззовні», аби стати суцільним. Потенційне суще стосується як кінетичної можливості матерії, так і основи, що міститься в матерії і здатна викликати рух. Якщо ж матерія являла б собою тільки потенцію-можливість руху (імовірність втілитися у форму), тоді слід було б *бути* їй завжди стійким, постійним і незмінним даним. Але ж матерія підкоряється і *тлінню*, вона руйнується: саме тому, що вона містить у собі основу, здатну викликати рух, вона містить у собі й імовірність не-руху, тобто смерті¹¹.

І, нарешті, матерія є *можливість*¹², її природа потенційна¹³, оскільки вона може бути і *не-бути*¹⁴, становити рух або підкорятися тлінню. Імовірність *бути* або *не-бути*, видотворення або тління міститься в самій матеріальній структурі чуттєвих предметів: матерія є *можливе окреме*¹⁵, можливість видотворчого руху, але й першоспонука видотворення чи тління¹⁶.

Але якщо ми відділили можливість руху від основи, здатної викликати рух, то так само слід відділити основу, здатну викликати рух, від руху самого по собі. Це означає, що коли ми кажемо, що матерія містить у собі основу, здатну викликати рух (*жадання* або *любов* до виду), то ми не відносимо причину руху до самої матерії, оскільки рух передує основі, здатній

викликати рух, бо інакше ця основа завжди залишалася б не-реалізованою можливістю. До того ж, як ми вже сказали вище, основа, здатна викликати рух, передбачає й можливість неруху, тобто тління, а це означає, що рух ані народжується, ані вмирає, а є завжди (ἀεί ὑάρ ἦν), він має вічний характер.

У вічності руху нас переконують два аргументи. По-перше, це зв'язок руху з сутністю (природою) суцього, тобто з переходом від потенційного до актуального суцього. Якщо рух підлягає виникненню і зникненню, тоді й цей перехід підлягає зникненню, а в такому разі заперечується можливість постійної причетності суцього до буття (видового прояву), заперечується природа-сутність суцього¹⁷. По-друге, це зв'язок руху з часом: час ані виникає, ані щезає, інакше не існувало б попереднього та наступного. І часу без руху не може бути. Та якщо час вічний, то й рух вічний¹⁸.

Але якщо рух вічний, то це означає, що енергія передуде можливості, тобто що рух існує до кожного переходу від потенційного до актуального¹⁹. А тому ми повинні прийняти перше джерело енергії, яка викликає рух, що існує у світі, а сама не рухається, за першорухія, який ніколи не переходив з потенційного в актуальний²⁰. І саме тому, що перехід з потенційного в актуальне неможливий для першорухія, який існує до кожного такого переходу, його сутністю має бути лише енергія: *«Тому має бути така основа, сутність якої — енергія»*²¹. А оскільки рух є переходом з потенційного в актуальне, і цей перехід неможливий для першорухія, то першорухій як чиста енергія є так само нерухомий.

Водночас, оскільки першорухій має бути лише актуальним, і в кожному разі не потенційним, а також тому, що потенційне суще є матерія, то стає ясно, що першорухій є нематеріальний і безтілесний²². І оскільки рух не виникає і не зникає, а є завжди, принаймні як часова зміна попереднього на наступне, і без часової зміни природа не існує, то й джерело руху, першорухій, є енергія вічна²³.

Арістотель підходить ще конкретніше до своїх онтологічних визначень, ототожнюючи першорухій з Богом. Ясно, що він сприймає слово Бог так, як воно вживається в буденній мові,

вин не обговорює й не аналізує того змісту, якого надає цьому терміну усталена мовна семантика. Але, ототожнюючи поняття Бога з поняттям першорухія, він ставить його в ряд засадничих категорій філософської проблематики. Арістотелівський Бог стає першопочатком або передумовою тлумачення суті суцїх, а також *буття* самого по собі, тобто це поняття приймається як логїчна необхіднїсть — передумова існування логосу-змісту поставання свїту й життя.

Бог, ототожнений з першорухїєм, є *першою й найголовнїшою основою*²⁴ руху, а отже, буття, при цьому сам він є окремою і до того ж *нерухомою сутнїстю*²⁵. Окремою сутнїстю він є тому, що не знає стану можливості, який знають усі інші суцї, оскїльки він є чистою енергїєю, початком кожної енергїї і повною енергїєю. Бог *самодостатнїй і нічому не зобов'язаний*²⁶, він *нерухомий за своєю суттю й абсолютно дїяльнїй*, він не потребує й не припускає зовнїшнїх втручань, але його *практична дїяльнїсть не обов'язково спрямована на інших*²⁷. Як чиста енергїя він є й чистий вид, що існує лише як умоглядне осягнення, а не як матерїальна форма. А оскїльки чистий вид лише умосяжний і водночас він є чистою енергїєю, то можна зробити висновок, що *енергїя Бога — це мислення*²⁸. Бог мислить чистий вид, що є його власною сутнїстю й енергїєю, *позбавленою частин і неподїльною*²⁹, — *Бог мислить сам себе*³⁰. Так енергїя мислення самого себе становить у Бога активне володіння *буттям*, тобто це є само-життя, тому *«дїло Бога — безсмертне, це є вїчне життя»*³¹. *«Через це ми кажемо, що Бог є вїчна, найкраща жива істота, так що йому притаманнї життя й неперервне й вїчне існування, і саме це є Бог»*³².

Тотожнїсть розуму й умосяжного, енергїї та виду є життя на його найвищому рївнї, тобто абсолютна *евдемонїя* [щастя], *одне і просте задоволення*³³. Евдемонїя Бога є *споглядальна енергїя*³⁴, *найприємнїше і найкраще в умоглядї*³⁵, активне розглядання найкращого самого по собі, що є одним і простим видом чистої енергїї, тотожнїсть розуму й умосяжного.

Бог єдиний, *нерухомий, живий і водночас нескїнченнїй*, він не має будь-якої *величини*³⁶, оскїльки він рухає безмежний час, а нїщо скїнченне не має змоги рухати щось нескїнченне. *Байдужий і вїдчужений, могутня й безсмертна сутнїсть*³⁷,

він є джерелом і причиною суцього, їхнім складником: «З Бога й через Бога все мені влаштовано»³⁸. Світ завдячує йому своїм походженням, а також і своїм триванням, забезпеченням досконалості, гармонії й порядку: «Як на кораблі керманич, так Бог у світі»³⁹.

Але чи справді Арістотель закладає підвалини онтичного розуміння буття, ототожнюючи буття з енергією, енергію з рухом, рух з першорухом як його передумовою, а першорухом з Богом?

У будь-якому разі аристотелівське розуміння, зрештою, відносить буття до дійсної суті суцього, тобто до виду, що передбачає перехід з потенційного в актуальне, цей перехід-рух становить сутність-природу суцього, факт причетності до буття-розвитку. Цей факт *видо-творює* суще, дає змогу суцьому *являтися*, а отже, підтверджуватися (бути тим, чим є, а не чимось відмінним від себе). Таким чином, зв'язок буття й суцього виявляється, в принципі, зв'язком причинним (зв'язок причини й наслідку), а тому буття набуває визначеного характеру, підкоряється визначенню причини.

Водночас Арістотель звільняє буття від співвідношення з сущим, коли відносить проблему буття до першоруху. Це звільнення стає ясным (як і досягається) через подвійне розуміння енергії: коли йдеться про суще, то буття ототожнюється з енергією як рухом, коли ж йдеться про першорух, воно ототожнюється з енергією як нерухомістю. Буття реалізується і як рух, творячи природу суцього, і як нерухомість, виступаючи складником, що виходить за межі природи. Це означає, що буття підкоряється визначенню причини, але й виходить за межі визначення причини. У першому випадку буття є основою для розкриття-пізнання природного суцього, а отже, й природничої науки: воно дає нам змогу розглядати через логос дані чуттів, становить логос існування суцього. У другому випадку буття належить до основи, що існує до кожної фізичної суті й після кожного визначеного причинного зв'язку: це дає нам змогу ставитися до існуючого як існуючого, тобто як до буття самого по собі, а тому є джерелом іншої науки, яка передуює фізиці, — джерелом першої філософії: «Якщо немає якоїсь

нищої сутності, крім створених природою, то першим ученим було б учення про природу. Та якщо є якась нерухома сутність, то вона первісніша, і вчення про неї становить першу філософію, причому воно загальніше в тому розумінні, що воно перше»⁴⁰.

Отже, згідно з Арістотелем, наше ставлення до буття самого по собі, незалежно від природного існуючого, робить можливою метафізику, тоді як розуміння буття як природи (причини сущого) замикає нас у просторі природи, виключаючи метафізику або першу філософію (і за це замкнення «метафізики в межах природи» Гайдеггер звинуватив і Тому Аквіната, і Гегеля, і Ніцше)⁴¹. Цей вихід за межі природи дає змогу Арістотелю відносити до Бога обмеження, що ліквідують детерміністивний зв'язок: Бог живий, але не має розмірів, він є чиста енергія, але сам нерухоми, він абсолютно самодостатній, а проте править світом, він є причина руху, а отже й видів, але сам не має «в умі» архетипів видів, однак мислить буття в цілому, «мислить сам себе». Він є коханим матерії, тим, кого стосується динамічно-еротичний хід формотворення матерії, але сам залишається чистим видом, не об'єктивуючись у формі.

Нарешті, арістотелівський першорудий, Бог, виходить за межі не лише визначення причин природного існуючого, а й за межі людського мислення, яке за своєю природою має визначальний характер: людський розум мислить, звертаючись до умосяжного. Це означає, що він, як мислення, відрізняється від ноумена, визначаючи ноумен онтичним способом (тобто як індивідуальність). Лише Бог є думка думки, тотожність розуму й умосяжного, лише він мислить, не визначаючи ноумена і не визначаючись стосовно ноумена⁴². Отже, ми повинні вийти за межі людського мислення, щоб побачити (споглядально) Бога поза визначальною окремішністю умосяжного.

Цим виходом за межі як природи, так і людського мислення Арістотель обґрунтовує остаточне наближення до істини буття.

Із сказаного вище стає ясно, що і для проблеми буття — як і для багатьох інших філософських проблем — Арістотель створив щонайменше основу диференціації подальших тлумачень: існують усі підстави вважати, що з його праць випливає як онтичне, так і онтологічне розуміння буття, його власні

погляди припускають обидва ці підходи до онтологічної проблеми. Це твердження стане яснішим, коли ми проаналізуємо онтологічне розуміння буття на наступних сторінках.

А проте в Історії Філософії, принаймні тієї, що сформувалася в рамках західноєвропейської філософської традиції, Арістотеля вважали за найхарактернішого виразника винятково онтичного розуміння буття. Пояснення, що його ми можемо дати цьому факту, здебільшого має стосуватися тих основ розуміння аристотелівських текстів, які передала у спадок західноєвропейській філософії середньовічна схоластика.

Схоластичний підхід до Арістотеля, його розуміння й тлумачення у будь-якому разі є функцією історичних умов, у яких середньовічний Захід уперше познайомився з аристотелівськими творами⁴³. Арістотель стає широко відомий і починає впливати на духовне життя Європи у два етапи: перший почався, як тільки в середині XII століття була перекладена латинською мовою (з арабської, а не з грецького оригіналу) друга частина аристотелівського *«Органону»* — *«Аналітика»*, *«Про загальні місця»*, *«Софістичні спростування»*. До того часу Європа знала лише деякі уривки з аристотелівської *Логіки* в перекладі та з коментарями Боеція до книг *«Категорії»* та *«Про тлумачення»*. Другий етап настав аж у середині XIII століття, коли з'явився латинський *corpus* аристотелівських праць, де були й переклади решти книг — *«Етики»*, *«Фізики»*, *«Метафізики»*, *«Про душу»* та ін.

Але сторіччя, що проминуло між першим і другим етапом латинського перекладу аристотелівських праць, виявилось вирішальним для розуміння й тлумачення Арістотеля на Заході. Історики сходяться на тому, що протягом цього сторіччя аристотелівську *Логіку* сприйняли на Заході так, немов ішлося про всю філософію Арістотеля, а ще як і винятковий інструмент для досягнення правильного, позитивного й неспростовного знання. Істину ототожнювали з результатом методологічної правильності, знання обмежувалося обов'язковим висновком правильної силогістики. Отже, коли завершився латинський переклад аристотелівських праць, було вже надто пізно, щоб Захід сприйняв відносність техніки силогізмів у загальній будові аристотелівської філософії⁴⁴, — сп'яніння від ентузіазму щодо ре-

зультативності правильної силогістики не залишало місця для глибокого розуміння динамізму арістотелівської теорії.

Арістотель уже утвердився в свідомості як батько і джерело інтелектуалізму, як особливий проводир, який допомагає підкоряти здатності суб'єкта мислити істину й пізнання, а також знаходити розумну вірогідність у межах індивідуального інтелектуального осягнення.

Що ж стосується сфери онтологічного питання, то схоластична думка поспішила одразу з появою перекладу «*Органону*» пристосувати техніку арістотелівської Логіки для того, щоб довести правильними силогізмами існування Бога, докорінно змінивши арістотелівську перспективу проблеми буття. Це перше свавілля призвело не тільки до спотворення арістотелівської метафізики як у середньовічній, так і в подальшій схоластичній філософії, а й цілковито та непоправно змінило кут зору на арістотелівські тексти в наступні часи, а також і на теологічну проблематику в рамках європейської філософії.

Як зазначає Етьєн Жільсон (цей корифей історії західної середньовічної філософії та палкий її прихильник), схоласти, від Жільбера де ла Поре до Дунса Скота та Томи Аквіната, не починали з питання буття, як починали Арістотель та Платон; схоластів цікавила не проблема існування, не можливість існування сама по собі. Вони починали з даного об'єкта метафізики, яким є Бог, і вважали за потрібне довести його існування шляхом логічних висновків, що ототожнювалося з причиною буття⁴⁵.

Так само й інший корифей медієвістики, М.-Д.Шеню, вважає, що у випадку схоластів (з їх крайнім вираженням в особі Томи Аквіната), без сумніву, маємо дивовижне пристосування арістотелівської методології для того, щоб побудувати «надприродну епістемологію» (*epistemologie surnaturelle*): механізми та методи наукової силогістики, що призначалися для позитивного визначення фізичних об'єктів, схоласти припасовували і для позитивного визначення «об'єкта» метафізики, яким є даний Бог християнського одкровення. «Об'єкт» метафізики — точнісінько, як і об'єкти природи — підкоряється абсолютно точно потребам арістотелівської демонстрації (*demonstratio*). Теологія виділяється в науку, якій зовсім нема потреби заздрити позитивності природничих наук⁴⁶.

Об'єктивування буття, розуміння буття як об'єкта, що падає під визначення правильної силогістики, тобто його апріорне й повне ототожнення із ноуменально даним в авторитетному одкровенні Богом, справді підкоряє метафізику методологічним принципам та основам природи (принципи й основи, що дають нам змогу визначити суще як суще), воно творить і вичерпує онтичне розуміння буття. У випадку Арістотеля перехід до першорущія пояснює динаміку поставання природи сущого і водночас є справжнім виходом за межі природи для того, щоб виявити можливість існування самого по собі ще до кожної природної дійсної суті [ὄντότητα] і поза будь-яким природним детермінізмом. Тим часом у випадку Томи Аквіната зведення руху до першорущія звільняється від проблеми буття самого по собі, підкоряється логічно обов'язковій регресивній послідовності наслідків та причин — того, що рухається, і того, що рухає, аби завершитися необхідністю даного першорущія, підтверджуючи таким чином його існування. І саме аподиктичне підтвердження існування першорущія дає змогу Аквінату *аналогічно* співвідносити природне буття з буттям надприродним, тобто дозволяє підхід до «об'єкта» метафізики за допомогою математичної пропорції⁴⁷.

Інакше кажучи, від тієї хвилини, коли проблема філософії перестає поставати в дослідженні істини буття, істини щодо можливості існування самого по собі, тобто коли проблема буття обмежується можливістю застосування об'єктивно вірогідної аподиктичної методології для того, щоб позитивно визначати буття як об'єкт пізнання, метафізика неминуче перетворюється на аподиктичну гносеологію, на теорію можливості пізнання самого по собі. На такий наслідок недвозначно вказав Кант, але ще раніше його передбачив Тома Аквінат, запевняючи, що «об'єктом нашої науки є Бог⁴⁸». І хай об'єкт науки буде природним чи надприродним, його розуміння неминуче онтичне, воно замикає і гносеологію, і онтологію в статичному схематизуванні, що заперечує динаміку логосу життя.

Тепер можна підсумувати, що саме ми маємо на увазі філософською мовою, коли звертаємося до *онтичного* розуміння буття: аби щось *було*, треба мати дану і визначальну дійсну

суть. Дійсна суть означає дані властивості, що визначають суще, дають йому змогу *бути* чимось. Однією з таких властивостей є існування, причиною якого є початкова дійсна суть, що має властивість передавати існування, тобто творити суще.

Таким чином, у онтичному уявленні буття ототожнюються сутність і дійсна суть: сутність не є *фактом* участі в бутті, потенційним поставанням існування; сутність є визначальною тотожністю, що впливає з цілого характерних ознак-визначень кожної дійсної суті. Ці характерні ознаки можуть бути природними (приступними для досвіду чуттів) або над-природними (приступними лише для розумового підходу), але в обох цих випадках вони становлять основу-передумову онтичної тотожності, доводять дійсність (дійову суть) детермінованої сутності.

Отже, в онтичному уявленні буття немає місця для свободи існування та відмінності. Той самий Бог строго визначається його дійсністю — дійсною суттю (характерними ознаками причини самого себе, причини всього сущого, чистої енергії тощо), він не може не бути тим (чи бути чимось іншим), що уможливає досягнення та необхідність примушують бути Богом. Існування абсолютно визначене своєю сутністю, тому воно й може раціоналістично підтверджувати існування Бога силогістичним поясненням необхідності характерних ознак його сутності. Лише сутність (ціле строго визначених характерних ознак) дає змогу існуванню бути тим, чим воно є, тобто вона надає йому дійсної сутності, а тому існування в кожному разі є результатом сутності. Отже, онтичне уявлення буття висуває детермінізм як основну передумову розуміння окремого існуючого, ліквідує можливість свободи існування та відмінності.

Кожна можливість диференціації існування зводиться до природи, а не до імовірного самовизначення існування. І природна диференціація можливостей існування неминуче аксіологічна, тобто вона є аксіологічною оцінкою характерних ознак кожної сутності: такою оцінкою ми відрізняємо розумне існування від нерозумного, так само як створене існування від нествореного Бога.

Схоласти показали, що диференціація існування на створене і нестворене задана природно, і в кожному разі вона аксіоло-

гічна, оскільки сам наш перехід до поняття-сутності Бога стає можливим лише тоді, коли ми відносимо до Бога всі *досконалості буття*: ми констатуємо в окреме чуттєве і скінченне суще визначені властивості, що можуть через умоглядне *зведення до абсолюту* (*regressus in infinitum*) розкрити досконалості буття, тобто інформувати нас аналогічно про трансцендентні властивості Бога. Тома Аквінат та Альберт Великий підсумували ці властивості в категоремах: *unum, verum, bonum, res, aliquid* (одне, істина, добро, річ, щось). Кожне суще дійсне, як індивідуальність, як *річ* (*res*); при надмірі окремих його проявів воно завжди *одне* (*unum*); у протиставленні іншим суцям воно є тим, чим є, тобто *щось* (*aliquid*); стосовно знання, яке ми маємо про нього, воно є істинне (*verum*); а відносно вольової спрямованості воно є *добре* (*bonum*).

Ці п'ять категорем сущого схоласти називають *трансценденталіями* (*transcendentalia*); віднесення їх до Бога створює *трансцендентну* аналогію, тобто умоглядне *розширення* (*extensio*) цих категорем поза межі залежності від чуттів, у простір аксіологічно абсолютного. Отже, ми можемо пізнати характерні ознаки сутності Бога — *єдиність, добрість, істинність*, виняткову *дійсну суть* та виняткову *відмінність* — за допомогою інтелекту (*per lumen intellectus*), через аналогічне зведення досконалостей сущого в абсолютну й трансцендентну досконалість Бога, який є, за визначенням, Причиною всякої досконалості, першою й останньою Цінністю.

І саме можливість інтелектуального *розширення* в аксіологічно абсолютне відрізняє так само аксіологічно й розумне існування людини від нерозумного існування всякого іншого сущого. Лише за можливості мислення може бути знайдена й визначена досконалість: поняття цінності, блага або честі визначаються на підставі законів логіки (*virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis* — доброчесність має бути доброчинністю згідно з правилом здорового розсуду)⁴⁹. Тому й не-благо, негідність (гріх або зло) є порушенням законів логіки, явна чи прихована недисциплінованість у логіці. І це порушення відбувається через те, що людська логіка є реальним зменшенням Божої Логіки, в якій інтегруються вічні закони блага й існування.

Таким чином, схоластична метафізика зводить буття й благо до умоглядного та аксіологічного визначення абсолюту, приймає онтичне та онтологічне уявлення про абсолют як визначальну основу, що є причиною будь-якої природної, моральної та суспільної закономірності. Людське існування підкорятиметься аксіологічному авторитету абсолютної Логіки або бунтуватиме проти цього авторитету, переформовуючи принаймні західно-європейську історію протягом нових, післясхоластичних часів у трагічну поляризацію між тоталітаризмом та революцією.

§ 27. Онтологічне розуміння: феноменологія та перетворення на ніщо

Ми називаємо *онтологічним* те розуміння буття, що заперечує будь-яке остаточне або припустиме визначення характеру буття, характеру, завдяки якому нам стає приступним суще як суще. Це заперечення означає, що онтологічне уявлення не дозволяє нам ставити питання про буття в той спосіб, у який ми його ставимо, щоб визначити (а відтак і пізнати) яке загодно суще. Ми не можемо запитати: *що є буття*, оскільки запитання само собою зрозуміле, воно задає наперед визначений характер шуканого, його завершення в незмінності остаточного визначення, тобто запитання обумовлює онтичне уявлення про шукане.

Звільнення онтологічного питання, питання про буття, від способу, в який ми запитуємо, щоб визначити-пізнати суще, виключає й можливість розглядати буття *відносно* сущого, тобто у зв'язку-залежності від сущого, приймати його як передумову, причину чи характерну ознаку сущого. Це тому, що кожне визначене відношення до сущого обов'язково має остаточний характер, воно визначається як категорема для того, щоб належати до сущого. А тому онтологічне розуміння, саме через те, що воно виключає визначений характер буття, виключає й розуміння буття як причину сущого, виключає причинне співвідношення сущого й буття, а отже, будь-яку порівняльно-аксіологічну оцінку буття. Але яка ж можливість залишається за таких умов для формулювання онтологічного питання?

Перше послідовне формулювання онтологічного питання про буття ми завдячуємо Гайдегеру. Він перший висловив думку, що причинне співвідношення суцього та буття веде з необхідністю до онтичного уявлення про буття, оскільки підкоряє буття визначенню причини. Тому він і сам відмовився від цього співвідношення, відмовився ставити онтологічну проблему як питання про відношення суцього до буття. Він переніс онтологічне питання із взаємозв'язку на різницю суцього й буття, зосередивши в цій різниці онтологічне розуміння буття. Отже, Гайдегер чітко описує протилежність онтичного й онтологічного розуміння буття: питання про взаємозв'язок суцього й буття з необхідністю веде нас до причинного відношення до буття, до необхідності метафізичного переходу до Першопочатку суцього, до аксіологічної оцінки буття як найвищого божественного Суцього, а отже, до його онтичного уявлення, обґрунтовуючи таким чином класичну метафізику, підкорену методології фізики. Тим часом питання про різницю між суцим та буттям відносить онтологічну проблему до буття самого по собі, до буття як буття (а не до буття як суцього), звільняючи метафізику від методології фізики, методології, завдяки якій нам стає приступним суще як суще.

Отже, йдучи за Гайдегером, ми можемо висловити онтичне розуміння буття в запитанні: *яка різниця між суцим та буттям?* Першу вказівку на цю різницю, запевняє Гайдегер, він вбачає в загальній фразі Геракліта: «Природа любить ховатися»⁵⁰. Природа, каже Гайдегер, це перша назва буття⁵¹. Таким чином, *буття*, за Гераклітом, *любить ховатися* і, відповідно до цього, відрізняється від суцих, які *являються*, є *явищами*. Ми не пізнаємо буття саме по собі, ми пізнаємо лише те, що суще є, тому що воно *являється*. — ми пізнаємо лише *спосіб*, у який є суще, і цей *спосіб* є *фактом* розкриття, який аж ніяк не вичерпує буття.

Онтологічну різницю між суцим та буттям (різниця між *буттям* і *явищем* — між буттям самим по собі та способом, у який є суще) Гайдегер досліджує, вдаючись і до етимології грецького слова ἀλήθεια [істина]: ἀλήθεια — це μη-λήθη [незабуття, не-прихованість], протилежне λανθάνειν [прихованість, забуття], тобто це є φαίνεσθαι [проявляється]. Сущє

οὐκ ἔστιν [не ховається] саме як φαίνόμενον [явище], як заперечення-ліквідація прихованості, а отже, як виринання, вихід з ерфаклітівського κρύπτεσθαι [ховається]. Таким чином, істина як розкриття стає вихідним пунктом для осягнення *буття* суцього: *спосіб*, у який є суще, являє собою виринання із забуття, з прихованості, *факт* «виходу на світло» (ans Licht kommen). Істина суцього (те, що є сущим) не ототожнюється з його матеріальною чи ідеальною дійсною сутністю самою по собі, тобто з даною «сутністю», а розуміється як енергія (дія), як факт виринання із забуття. Ми не пізнаємо суще як *сутність*, ми пізнаємо його лише як *при-сутність*, тобто як видимість. І *видимість* [феноменологічність] тут не означає протилежного дійсності, зовнішності існування, а означає енергію початку, яка є виходом із за-буття в не-за-буття, з від-сутності у при-сутність.

Ми говоримо про *спосіб*, у який є суще, і кажемо, що цей *спосіб* є фактом розкриття, виходом із забуття або з відсутності. Це означає, що до факту *буття* суцього належить не лише дійсність розкриття, обсяг при-сутності, а й те, що становить не розкриття, тобто безперервний вихід із від-сутності. Від-сутність та при-сутність є передумовами буття суцього; тому ми й можемо сказати, що суще являється як при-сутність та є як від-сутність і при-сутність. Іншими словами, самоприховування (забуття чи від-сутність) належить однаковою мірою і до *буття*, і до розкриття (істини чи присутності). І оскільки забуття чи відсутність означає для нас перетворення суцього в *ніщо*, ми змушені прийняти це перетворення як передумову відношення до буття, принаймні поки ми приймаємо й розкриття.

Таким чином, *ніщо* більше не стосується умоглядного осягнення протилежного буттю (поняття неіснування, що виводиться силогістично з поняття існування), воно належить до буття, оскільки становить передумову видимості феноменів. Отже, ми рятуємо буття від усякого онтичного розуміння (від будь-якого вимушеного переходу до якоїсь Причини чи вічної Ідеї) лише в тому разі, коли вводимо *ніщо* в можливість буття й розглядаємо існування як просту видимість без жодної онтологічної основи чи передумови. Світ, суще, присутність людини «коливаються» (schweben) — вони є феномени несталі — в онтоло-

гічній дійсності нічого. Сутність уже не є ні апіорним відомісно-умоглядним визначенням сущого, ні буттям сущого, тобто здійсненням логосом буття. Сутність є фактом існування, до якого разом належать і буття, і ніщо, розкриття «бездонного фундаменту» або «безосновної основи (abgründiger Grund) існуючого»⁵².

Спосіб, у який ми осягаємо безперервний вихід із відсутності, є часовість. Сущі є, оскільки вони *являються*, тобто виринають у видимість часової присутності. Час є передумовою для осягнення істини сущих, виринання з відсутності у присутність, це є «горизонт», простір, де сущі усвідомлюються як те, що є, тобто як феномени. Ми не маємо ніякого способу для того, щоб осягнути буття поза часовістю присутності. Сущє є лише тому, що воно розкритє в часі, тобто тому, що воно *являється*. А час при цьому тлумачиться як осягнення буття — без часу не мислиться буття, а без буття не мислиться час⁵³.

У одночасному сприйнятті буття, ніщо-буття та часу повне розуміння буття сущих виявляється обов'язково феноменологічним: істина сущих зводиться до часового виходу із забуття або з нічого, до розрізнення тривання-присутності та відсутності і, нарешті, до підтвердження пізнавальної відстані до сутності. Перетворення феномена на загальну «ідею» чи умоглядне осягнення його сутності не є пізнання; це є усвідомлення розкриття чи забуття як способу бути тим, чим є, повне розуміння факту розкриття як визначення часу — єдиного горизонту, де те, що є, виходить на світло, *являється*.

Це онтологічне уявлення заперечує будь-який розрахунок на спрощене розуміння проблеми істини, заперечує істину як збіг понять з мислимим об'єктом, обмеження сутності в детермінованій і позитивній ідеї або статичному сприйнятті. Тут повне розуміння істини є усвідомленням чи досвідом відстані до сутності, усвідомленням потенційної присутності чи відсутності, обмеженням знання сущого *способом*, у який воно, сущє, *являється*, тобто не є ніщо. Тепер знання вже є не об'єктивно довершене умосяжне підтвердження, а усвідомлення відносності щодо прихованої сутності і, нарешті, змагання в переважу-

нанні із забуттям або нічим, усвідомлення того, що забуття або ніщо є інший бік часового розкриття.

Усвідомлення чи досвід відстані до сутності, тобто знання суцього як феноменів, стає досвідом відстані між людиною та суцними об'єктами, їхньою неприступною сутністю. Людина осягає спосіб, у який є суще, — осягає не-прихованість [$\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$] суцього як розкриття та розкриття як часовість, одначе осягнення розкриття, тобто усвідомлення часу як винятково людська здатність, є не що інше, як необхідна й можлива умова видимості феноменів, вона не заперечує самоприховування сутності, відстані між людиною та прихованою сутністю суцних. Досвід цієї відстані є досвідом відчуження (*Entfremdung*), агонії бездомності — того, що Гайдегер називає *die Unheimlich* — *keit des Daseins, das Unzu Hause*⁵⁴. Людина «вкинута» у світ, де видимість феноменів, ефемерна часовість онтичного розкриття відсилає її до онтологічної дійсності нічого; зв'язок людини із світом є не що інше, як змагання в переважуванні з нічим.

Онтологічне питання як змагання в переважуванні з нічим, як набутий існуванням досвід онтологічно «розколиханої» видимості феноменів, являє собою в будь-якому разі філософську позицію, яка буквально скидає ідолів: вона оголяє онтологію онтичних-умосяжних категорій західноєвропейської традиції від фальшивого відчуття впевненості, яке дає умовно однакове розуміння силогістичних схем, підриває автаркію інтелектуалістичного суб'єктивізму, ліквідує «самозрозумілу» побудову філософії на *cogito*. Оголена від метафізичних чи умовних підпор розумної необхідності або апіорних етичних суджень, вона відкриває *grізну* (*das bedrohende*) порожнечу від-сутності як онтологічну передумову явленої, феноменальної суті суцних — «ніщо» виявляється єдиною метафізичною дійсністю, і це «одкровення» гайдегерівської онтології становить, напевне, найкритичніший і найрішучіший поворот в історії західноєвропейської філософії. У будь-якому разі, на цьому завершується найрадикальніше переборення онтичного розуміння буття, звільнення метафізики від необхідності зводиться до єдиного

Першопочатку сущих, до аксіологічної оцінки буття як найвищого Суцього.

Проте виникає питання: наскільки цей поворот являє собою і справжнє звільнення західної філософії з клітки завершеного та статично-онтичного розуміння існуючого? Наскільки позиція Гайдегера спроможна дати онтологічне тлумачення, і до того ж не просто нове гносеологічне розуміння суцього та буття, зв'язку між ними та різниці, — наскільки онтологічно непоясненими залишає вона матерію суцього, а також і пізнавальну можливість людини? Чи справді ми разом з Гайдегером відходимо від ототожнення метафізики з гносеологією, ототожнення, яке започаткувала в межах західної філософії кантіанська «революція»?

Ми сказали, що, згідно з поглядом Гайдегера, суще являється як при-сутність, і є як при-сутність та від-сутність. Як при-сутність суще осягається як часові феномени, а як від-сутність-при-сутність суще вже є, воно осягнене через мислення та розум. Відокремлення при-сутності від від-сутності полягає у вбачанні суцього в тому, що є, тобто полягає в *мисленні* [тò воєтв]. *Мислення*, як передумова для осягнення суцього як від-сутності та при-сутності, висувається і як передумова визначення проявленої, видимої дійсної суті сущих, сприйняття сущих як індивідуальностей. Феноменологія твердить, що ця індивідуальність не становить онтологічної дійсності самої по собі, її слід мислити як енергію, як виринання з відсутності в присутність, тобто як часовість. Але *часовість* означає *розуміння* буття як виринання, перехід відсутності в присутність, а це розуміння тягне за собою відокремлення відсутності від присутності, а отже, визначення розкриття в часі як онтичної індивідуальності. Навіть і як енергія розкриття в часі індивідуальність залишається онтичною, бо *суцці* являються лише як об'єкти, як проти-лежне, лише на відстані онтичної індивідуальності.

Та якщо ми приймемо розкриття в часі як онтичну індивідуальність, ми залишимо інший її бік, забуття або ніщо, у майже містичній невизначеності. Буття, сутність самоприховується як при-сутність і від-сутність, як розкриття та постійне виринання з забуття; однак це самоприховування не може осягатися як в онтичних, так і в неонтичних категоріях. Якщо онтичні катего-

рії належать до першої фази самоприховування сутності, до при-сутності, і змінюються в другій фазі — фазі від-сутності — на не-онтичні категорії забуття або нічого, то проблема буття — онтологічна проблема — залишається нерозв'язаною. Неможливо, щоб при-сутність, один бік проблеми буття, осягався, як розкриття в часі, в категоріях онтичних, а другий бік — від-сутність, імовірність не-розкриття — залишався сам, аби обґрунтувати відмінність одного існуючого від іншого залежно від того чи того онтичного розуміння сутності, тобто аби обґрунтувати сутність як самоприховування.

Можна погодитися з тим, що розкриття в часі не вичерпує не-прихованості [істини] сущого, і що не-прихованість не є онтична категорія, а що вона є виринання із забуття, енергія розкриття. Але якщо виринання, енергія розкриття, розуміється як час, а час визнається за передумову видимості феноменів, — то самі феномени можуть розумітися лише як онтичні індивідуальності, щоб вони відрізнялися від не-розкриття. Та хоч би скільки феноменологія наголошувала на тому, що забуття або ніщо є інший бік видимості феноменів, онтична індивідуальність феноменів безсумнівна. Перехід від відсутності до присутності, відокремлення їх одної від одної, навіть якщо й тлумачиться винятково як видимість у часі, не перестає *визначати* проти-лежне [об'єкти] на відстані індивідуальності. І індивідуальність вичерпує лише один бік проблеми сутності, залишаючи нерозкритим другий у свавільному ототожненні з забуттям або нічим, тобто залишаючи порожнечу передусім у онтології. Гайдегер мав повне уявлення щодо цієї порожнечі, тому в «*Sein und Zeit*» він зосередився на тлумаченні людського *буття*, яке є єдиною можливістю осягнення часу, тобто *способу*, у який є те, що є. Але він обіцяв написати другу частину цієї праці — онтологію саму по собі (під назвою «*Zeit und Sein*»), де проблемою було б не людське буття, а буття саме по собі, онтологія, що тлумачить буття як буття. Але цю другу частину він так і не написав.

Інакше кажучи, динамічний характер істини у філософії Гайдегера обмежений *розумінням* (*Verständnis*) буття як часовості або відсутності, імовірного розкриття або перетворення на

ніщо. Йдеться про спосіб розуміння буття людським суб'єктом не для тлумачення буття як буття⁵⁵. Пропозиція Гайдегера становить гносеологію, яка досліджує пізнавальні можливості суб'єкта поза умовним позаченням сутностей-понять, а не онтологію, що спроможна відповісти на питання про субстанцію буття, реальну субстанцію матерії або суб'єкта-носія пізнавальної можливості.

У будь-якому разі онтологічна проблематика Гайдегера відмовляється замінити сутність існуючого за даними й завершеними умоглядними схемами. Не торкається він і не відкидає, але й не пояснює визначеного характеру хай і явленої, а проте завжди заданої дійсної суті суцїх, статичного й закономірного розуміння явленого світу. Хоча й без трансцендентного визначення наперед, хоча й онтологічно «розгойдана» між буттям і нічим, видимість феноменів є *те, що є*, а не *щось інше*⁵⁶.

Часова феноменальність передбачає, що характер дійсної суті заданий без пояснення й визначень настільки, наскільки вона усвідомлюється як не-прихованість, а не як ніщо. Кожне суще, розкрите в часі, є явлене проти-лежне [об'єкт] із сталою індивідуальністю, є суть, замкнена у своїй простій тотожності, оскільки лише так воно *являється*, тобто воно не є ніщо. Так само ніщо усвідомлюється як передумова видимості феноменів, а отже як *відстань*, або як різниця між феноменами та тим, що їх усвідомлює як феномени, — ніщо передбачається для того, щоб суще розкривалося як проти-лежне, як об'єкти у їхній завершеній тотожності, як «синтез їх самих з ними самими». Відстань *визначає* сталу індивідуальність, тягне за собою черпання істини кожного суцього в умоглядному позначенні явленої онтичної індивідуальності.

Отже, феноменологічне розуміння не заперечує ні даного характеру визначеної тотожності суцього, ні умоглядного позначення цієї тотожності. Воно лише відмовляється ототожнювати умоглядне позначення явленої онтичної індивідуальності з істиною буття самого по собі або тлумачити визначену тотожність онтичної індивідуальності як причину буття. Просто воно розуміє буття онтичної індивідуальності як *при-сутність* у часі, яка онтологічно стоїть в одному ряду з онтичною *від-сутністю* або з нічим, — феноменологічний підхід є спосіб розуміти суцїх та

буття *сущих* без вимушеного звертання до якоїсь трансцендентної Причини або до свавільної інтелектуальної абсолютизації буття.

Таким чином, як підсумок ми можемо повторити, що онтологічна проблематика Гайдегера завершується більше гносеотеоретичною позицією, ніж онтологічним тлумаченням, і через це Гайдегер справді залишається абсолютно послідовним і абсолютно замкненим у кантівському розумінні метафізики: істина цікавить його як визначення меж думки як думки⁵⁷, онтологія ототожнюється з теорією пізнання.

Справді, онтологічний агностицизм, до якого нас веде думка Гайдегера і який є неминучим завершенням відстоювання індивідуальності як *способу існування*, не перекреслює внеску Гайдегера в онтологію: питання про *різницю* *сущого* та буття вже поставлене в межах західної метафізики, і воно відхиляє онтично-умоглядні визначення природи-сутності та існування, а тому може вивести західну думку з глухого кута, яким є відстань від буття, що передбачає його суб'єктивне розуміння. У випадку Гайдегера це вихідне питання має й позитивніший наслідок (позитивніший у порівнянні з запереченням, яке репрезентує популяризований нігілізм споживацьких мас або самодостатній метафізичний інтелектуалізм у межах західної культури): відкриття «метафізичного» характеру буття як не-прихованості або як нічого⁵⁸, тобто визначення й поважання меж, що їх має думка як інструмент пізнання.

§ 28. Перетин: ототожнення буття з особистим інобуттям [відмінністю]

За своїми засадами онтологічне питання в давньогрецькому його походженні пов'язане з філософським розглядом космосу і спогляданням дійсно *сущого*. У чуттєвому круговиді-спогляданні людина, наділена можливістю мислення, просувається далеко від об'єктів до умосяжної теорії-розгляду їх як *сущих*. Тому вона запитує себе, чим є об'єкти, і прагне встановити *буття* як *істину*, тобто як постійну і єдину можливість чи енергію, а не просто як явлену присутність. Можливість запитання передбачає людський розум, але визначає також істину

буття як умосяжну дійсність. Лише завдяки розуму людина може подолати просте підтвердження наявності чуттєвого і вивести його в *логос* існування. Однак тільки завдяки умосяжній дійсності логосу *сущих* стає можливим питання людини про істину *буття*, про постійну і єдину можливість (чи енергію) існування. Отже, з одного боку, розум людини, а з другого — умосяжна дійсність, або *логос* *сущих*, втілюють дві фундаментальні координати онтологічного питання у давньогрецькій філософії.

Раніше ми побачили, що ці дві визначальні координати, безперечно, не підпорядковують істину буття суб'єктивному усвідомленню, не вичерпують істину чи логос *сущого* збігом поняття з аперцепцією, як це властиво західноєвропейському інтелектуалізму. Поза сумнівом, для греків логос має відносний характер, тому індивідуальне усвідомлення логосу *сущих* і фактів (відносного характеру існування і фактів життя) здійснюється (виправдовується) тільки як *спілкування* у межах співжиття людей, тобто як *спільний логос*. Пізнання не має іншого способу підтвердження, ніж логічність [розумність], тобто відносність або спілкування-об'єднання.

Однак логічність є і способом пізнання, і способом життя, а це означає, що фундаментальні складові онтологічного питання — мислення і буття — підпорядковані даному логосу дійсності, законам відносного зіставлення, що утворюють космічну гармонію: здійснення буття, безперечно, йде слідом за даним самим по собі й доступним усвідомленню логосом, який робить існуюче таким, що підтверджується як космос. У такий спосіб давньогрецька онтологія дає нам блискуче осягнення дійсності як логічної гармонії і порядку. Не тільки сутність *сущих* є логічною, але і міри-межі, як і закони участі в спільному здійсненні буття, утворюють зв'язки логічної впорядкованості.

Цій даній логічності підпорядкований ще й Бог — творець світу, а це означає, що таке онтологічне розуміння, зрештою, не залишає місця для якісних розрізень, творчих несподіванок, нових *логічних* досягнень життя і знання. Логічне і тому наперед визначене здійснення буття відрізняє впорядкованість існування від невпорядкованості або хаосу небуття, однак заперечує непередбачене і свободу. Саме тому місце історії винят-

ково проблематичне в давньогрецькій онтології. Коли істина ототожнюється з даними логосу, тоді вона не може утворити історії. Єдина істина, яку можемо вивести з історії, — це просто дати моральну оцінку діям людей, пристосованості чи непристосованості людини до світової гармонії та порядку життя.

На основі цих даних кожен може уявити, наскільки радикальним викликом для грецької філософії була її зустріч з християнським розумінням факту існування: історичне одкровення правди Бога і осягнення світу як наслідку свободи.

Християнська церква історично народилася в межах елліністичного світу, зелінізованої Римської імперії⁵⁹. Однак вона дає таке свідчення світу та існування, що докорінно відмінне від грецького. Згідно з біблійною традицією християнської церкви, істина існування — те, що греки називали *буттям*, — не ототожнюється ні з видимістю явищ, ні з умосяжною дійсністю існуючих даного логосу. Існування не визначається умоглядним зв'язком феноменів у даному логосі або в їхній сутності, але відкривається як історичний *факт*, як завершення подія, що доступна усвідомленню тільки як безпосередній досвід особистого зв'язку. Те, що греки визначили дієсловом *бути*, в юдейсько-християнській традиції відповідає дієсловом *діяти*—*траплятися*—*чинити*, *домагатися*.

Так для греків зв'язок з першопочатком, або причиною буття, тобто з правдою Бога, впливає як логічна необхідність зі спостережень і намагань пояснити світ. Оскільки Бог в юдейсько-християнській традиції являє собою конкретне історичне втручання та дію, він виявляється в історії в такий спосіб, що втручається у наше життя, стає знайомою особою. Першою можливістю зв'язку з існуванням Бога є історична подія — виклик на суд Авраама. Господь запрошує Авраама і веде бесіду з ним: «Безпосередньо тобі сказати, як своєму другові» (״עֲשֹׂה, 33, 11). Зв'язок з Богом починається з історичного досвіду цього несподіваного виклику, а не з умоглядного перетворення в логічну необхідність першоруху чи світотворчого початку. Розуміння існування Бога є подією особистого зв'язку з ним або особистого поєднання з досвідом людей, які дали життя цьому зв'язку, — вірою-довірою в успадкований

досвід. Бог юдейсько-християнської традиції є Богом історичного одкровення і особистого зв'язку — «Богом батьків наших».

Таке розуміння, яке пов'язує існування з історичним виявленням, а пізнання — з досвідом особистого зв'язку, не перешкоджає пізнанню правди Бога ще і в історичному його посередництві «во плоті» — сприйняттю того, що Бог відкривається і як конкретна історична особа, як Ісус із Назарета, в точно визначеному просторі й часі. Однак для греків таке Богоявлення є буквально «безглуздя», тому що Бог скутий даним логосом його сутності⁶⁰.

За свідченням грецької онтології, те, що повинне бути, наперед визначає Бог (*досконале суще, окрему природу, нерухому, чисту енергію та чистий вид*), він робить неможливою взаємозаміну понять божества і втілення. Втілення Бога є логічною суперечністю, переходом до іншого роду.

Отже, у випадку історичної зустрічі еллінізму з християнською церквою зіткнулися дві, безперечно, різні і, в принципі, не сумісні онтології та гносеології. Однак і ці дві частини, що зустрілися, втілюють дивовижне динамічне життя, яке перетворює суперечність у творчий виклик: християнська церква прагне відповісти на онтологічні питання греків за допомогою даних власного пізнавального досвіду, тоді як грецька філософія прагне перевірити можливості пізнавально-теоретичного методу в підтвердженні онтологічного факту існувальної відмінності [інобуття], свободи від будь-якого сутнісного визначення наперед. Творчий синтез, яким закінчуються ці виклики, являє собою не тільки кульмінаційний успіх грецької філософії (яка хоч і невпинно, і органічно християнізується, однак не перестає зберігати свою грецьку тотожність), а й радикальний етап у загальній історії філософії.

Основоположниками цього успіху були грецькі Святі отці церкви, які безперервно змінювали один одного від другого до п'ятнадцятого сторіччя. Більшість із них паралельно з історичною роллю, яку вони відіграли в церковному житті, є подиву гідними величинами у філософії.

Певна річ, західноєвропейська історіографія та філософія, наглухо ізолюючи одну від одної філософію та теологію і

протиставляючи їх (протиставлення, що незрозуміле й непояснене в грецькому світі як дохристиянського періоду, так і періоду після Христа), тривалий час ігнорувала філософський внесок грецьких теологів першого і середнього християнського періоду, так само як здебільшого не враховувала теологічного характеру давньогрецької філософської літератури, звичайно визнаючи лише внесок греків тільки в галузь пізнавально-теоретичного методу⁶¹.

Однак перегруповання, що вже сьогодні сталися в галузі історії філософії, дозволяють нам побачити в перших і середніх християнських віках чудовий і радикальний етап у історії філософських досліджень⁶².

Безперечно, вступний характер цих сторінок у філософію не зменшає місця для аналітичного історичного показу філософського внеску кожного зокрема з грецьких Святих отців церкви за період від другого до п'ятнадцятого сторіччя. Тому вимушено обмежимося систематичним і коротким викладом тез, які утворюють «розріз», про який іде мова, перш за все в історії онтологічного питання. І коли все-таки ми б зробили спробу шукати навіть простого посилання на імена, що утворюють плеяду корифеїв цього філософського розрізу, то необхідно було б серед них відзначити типові, такі як: попередників і основоположників Ігнатія Антіохія, Іринія Лугдуна, Атанасія Александрійського, головних інтерпретаторів великих Каппадокійців: Василя Кесарійського, Григорія Назіанзина і Григорія Ниського; автора повніших філософських творів Максима Сповідника разом із попередниками в таких самих зусиллях Леонтієм Візантійським і Теодором Раїту, а також послідовників у систематичному завершенні Йоана Дамаскіна і Фотія Великого, для того щоб наприкінці дійти висновку про виняткову проникливість і через це докорінну відмінність грецької тотожності від європейського «відродження», у 14-му сторіччі, з Григорієм Паламасом та Нилом і Николаєм Кавасилами.

Говоримо про історичний виклик, яким було християнство для еллінізму і навпаки. У першій фазі цей виклик оформлений як потреба викласти правду християнського досвіду за допомогою категорій, що можуть задовольнити філософський спосіб мислення греків. Першими є християнські апологети другого

сторіччя, які беруться відповісти на цю потребу, разом із корифеєм у цій спробі Оригеном. Паралельно рух гностиків змушує церковних Святих отців, таких як Іриней, Іполит, Клим Александрійський, відрізнити засади християнської гносеології від інтелектуальних викривлень як біблійного одкровення, так і грецької філософії, яку представляли гностики.

Проте в цьому коротко написаному нарисі необхідно зупинитися переважно на тому історичному викликові, який підходить для того, щоб звернутися до великих філософських бродінь четвертого і п'ятого віків і який є савеліанізмом. Називаємо савеліанізмом теорію і проповідь Савелія на початку третього сторіччя в Римі, яка підводить підсумок і систематизує ту теологічно сумнівну епоху, що відома на Заході під назвою «монархіанізм». Монархіанізм (від терміна монархія-монада) прагне до примирення грецького філософського сприйняття з винятковістю і єдністю Божественної Сутності, разом з християнським досвідом історичного одкровення Тріади Бога. Для прихильників монархіанічних, як ми кажемо, тенденцій Бог, безперечно, є абсолютною і єдиною природою, подібно до того, як його передбачає і визначає грецька філософська думка, оскільки Син Божий і Дух Божий, про які говорить біблійна традиція, не проти способів⁶³ дії одного Бога або Іпостасей, прийнятих⁶⁴ у божественному житті. Ці монархіанічні припущення систематизує і поліпшує Савелій, беручи від християнської біблійної традиції термін *лице*, що використовується для визначення Тріади Бога. Він приймає, що Бог є єдиною Сутністю і трьома Лицями. Однак термінові *лице* Савелій надає того значеннєвого змісту, в якому його розуміли і греки: значення личини, маски артиста — і унікає значення латинського *persona*, тобто суспільної ролі і діяльності, активної прикмети⁶⁵.

Отже, три Лиця Бога для Савелія є трьома масками, ролями, способами, за допомогою яких один Бог з'являється в історії: у Старому Заповіті як Святий Отець, у Новому — як Син, у церкві — як Святий Дух.

У кінці третього сторіччя савеліанізм передається в Лівію, і суперечки, які він там спричиняє, викликають плутанину в

проблемі александрійських учених. Александрійці підводять підсумок загальнішій позиції християнського Сходу, тобто обговоренню проблем більше біблійних і менше грецьких: вони починають на основі історичного досвіду трьох чудес Лиця і намагаються збагнути як єдину Сутність, одного Бога. Савеліанізм, навпаки, відбиває більш загальну позицію Заходу, особливо Риму, позицію не так грецьку, як біблійну, яка бере за основу існування одного Бога і сумнівається в онтологічному визначенні (реальному *що*) трьох Лиць.

Категорії грецької філософії *сутність* та *іпостась* [субстанція] використовуються в теоретичних суперечках для того, щоб визначити онтологічний зміст поняття *лице*. Александрійці для Божества вживають вислів: *три Лиця, три Іпостасі*, який бере свій початок від Оригена, тоді як католики віддають перевагу вислову Тертуліана: *одна Іпостась, три Лиця* (*Una substantia, tres personae*). Їхня відмінність, схоже, непереборна тому, що обидві сторони осмислюють термін *іпостась* більшою або меншою мірою з тим змістом, якого йому надала грецька філософія епохи, — майже тотожним термінові *сутність*. Що ж до стоїків, які першими використали цю філософську категорію, то в них існування відрізняється від сутності тільки *уявленням, думкою*, коли доводиться розрізняти справжнє існування сутності і загальне *буття*, яке виявляється в сутності. У неоплатоніків розрізнення сутності та існування також послаблюється тому, що пересувається в напрямку розмежування *сутності* і трансцендентного та недосяжного в мисленні Єдиного: існування виявляє себе в реальному (існуючому) характері, який сутність бере від Єдиного⁶⁶.

Вживання терміна «іпостась» з цими взятими до уваги його значеннями відтінками дозволяє диференціювати онтологічні пояснення християнського досвіду Бога. Католики обачають у вислові «три лиця — три іпостасі» небезпеку плутанини, що веде до «тритеїзму», коли сутність абсолютно ототожнюється з іпостассю, або до «чотирибожності», коли іпостасями називаються «два об'єднані в єдине Божества» і сутність відсилається до трансцендентного Єдиного — «справді Божества».

Відповідно представники Сходу відхиляють вислів «одна

іпостась — три лиця». Адже ясно — те, що відносить реально існуючий характер до єдиного Божества, залишає необґрунтованими, без онтологічного змісту три лиця. Збен-теження досягає гострішої і більш закінченої фази на початку четвертого віку, з появою аріанізму, що народжується в Александрії в умовах радикальної суперечності з савеліанізмом. Наміром Арія і його прихильників був захист історичного досвіду «Бога в лицах» для того, щоб не розглядати три Лиця Трійці як маски чи короточасні вираження і прояви однієї (єдиної) Божественної Сутності. Саме через це вони абсолютизують існуючу відмінність Лиць трьох Іпостасей і роблять відносною їхню реальну єдність і тотожність: вони відрізняють сутності, щоб врятувати Іпостасі в Трійці, відхиляючи «єдиносутність» Сина з Батьком. Однак, залишаючись у полоні умоглядної тотожності сутності та іпостасі, вони неминуче повертаються якраз до того, що хочуть заперечити, тобто до грецького розуміння єдиної і абсолютної Божественної Сутності (божества Батька). Так вони ряту-ють існуючу відмінність особистої іпостасі Сина, але зводять сутність його до творця.

Суперечки Арія виснажують християнський Схід на багато десятиріч, але розробки, якими вони завершуються, розглядаються як можливості виживання грецької філософії в межах життя християнського світу і готують радикальний «розріз», етап Каппадокійців. Безперечно, ніхто не може стверджувати те, що метою цих розробок є врятування грецької філософії чи створення однієї філософської системи, яка умоглядно «виправдає» християнський досвід. Однак правильно і те, що ці розробки завершуються всередині грецького світу і чітко виражають потребу греків відповісти на основі свого християнського досвіду на онтологічні питання своєї філософської традиції, а також і способу мислення. І так само ясно, що перевага віддається досвіду, а не вимогам розуму, звідси й плутанина в термінології. Навіть віднесення трьох сутностей до Бога не дратує представників Сходу, коли вони можуть гарантувати терміном *сутність* дійсне існування трьох божих Лиць, як це виявляється в історії.

Внесок Каппадокійців можна було б у цілому і з методичних

міркувань віднести до рівня термінології. Вони першими чітко розрізнили і з'ясували терміни *сутність* та *іпостась* [субстанція]. Думки дослідників відносно того, чи пояснення цих термінів ґрунтується на Арістотелі, розходяться. Проте ми могли б прийняти те, що принаймні перегукується з розрізненням у Арістотеля *сутності першої* і *сутності другої*⁶⁷. Іпостась набуває характеру арістотелівського поняття сутності першої: вона співвідноситься з індивідуальною відмінністю, з «властивим кожному існуванню» і відрізняється від сутності або природи щодо своєрідності та несхожості властивостей. Іпостась є конкретним існуванням, «якоюсь конкретною людиною або якимось конкретним конем», тоді як сутність відповідає арістотелівській сутності другій: це загальне, спільне ознак, загальний вид. Сутність — це людина взагалі, сукупність ознак, які розрізняють не кожне окреме існування, а єдність подібних існувань від усіх єдностей іншого виду.

З прийняттям цього розрізнення християнський досвід єдиного і водночас *троїстого* Бога знаходить задовільне змістове вираження, яке також відповідає даним реального самопізнання людини. Бог має єдину Сутність і три Іпостасі, подібно до того, як людина має єдину сутність і безліч втілень. Сутність не заперечує дійсного (субстанційного) характеру окремих існувань. Кожне окреме існування не вичерпує дійсності однієї і загальної сутності.

Однак онтологічне питання, так, як воно склалося в грецько-християнському світі, не вичерпується і не знаходить повної відповіді тільки в цьому розмежуванні сутності та іпостасі. Визначальна відмінність грецького підходу до буття від юдейсько-християнського (відмінність умоглядного перетворення в логічну необхідність Бога від історичного досвіду особистого Бога) зобов'язує до радикального повернення назад і формулювання онтологічного питання: чи сутність має онтологічний пріоритет, тобто як даний і необхідний логос визначає наперед реальний характер і факт субстанції, чи навпаки — існує субстанція, що онтологічно йде попереду, і, отже, сутність стає доступною тільки з досвідом історичного виявлення існуючого факту? Іншими словами, чи існує певна сутність, яка утворює буття, отже, і субстанційний дійсний характер окремих існу-

вань, чи, навпаки, — є конкретне існування, яке утворює (робить субстанцією-дійсністю) буття, отже, сутність означає тільки спільний спосіб існування одновидових субстанцій?

Ми зобов'язані Каппадокійцям як уточненням засад питання, так і відповіддю на нього, яка відкриває нову фазу в історії онтологічного обговорення і з'ясування проблем. Коли ж ми знову обмежимося рівнем термінології, то зможемо в цілому висловити відповідь, ототожнюючи терміни *субстанція* і *особа*. Особа утворює субстанцію *буття*, спосіб, за допомогою якого буття втілюється як існуюча дійсність. Особа не бере субстанцію від своєї участі в даному бутті (в бутті в собі), не йде онтологічно попереду факту участі в бутті (сутність), визначаючи індивідуальність (дійсне існування) особи. Однак сама особа визначає і вичерпує буття — особи роблять буття [стійкою] субстанційною дійсністю.

Іншими словами: особа не є в принципі, взагалі, а завжди існує як особа, особа не є категоремою, якою ми наділяємо дану істоту тому, що підтверджуємо її онтологічну субстанцію, сутність, участь у *бутті в собі*. Ми пізнаємо буття тільки як субстанцію особистої відмінності, а відмінність означає свободу від будь-якої наперед визначеної сутності або природи.

Це в свою чергу не означає, що сутність відкидається або заперечується як спільний логос, котрий визначає однорідні існування. Єдине, що відкидається, так це можливість ототожнити спільний логос, що визначає подібні існування, з *буттям у собі*, тобто з чинником, який утворює субстанцію існуючого, — розглянути його як даний логос участі в *бутті* (бутті сутності), тобто як такий, який ми робимо справді незалежним для того, щоб змогти віддати йому онтологічну перевагу в зв'язку з субстанційною дійсністю. *Буття* не існує в собі, за межами або до субстанційної дійсності. Воно існує тільки «в особах». Особи роблять *буття* субстанційною дійсністю, а сутність, спільний логос участі в бутті, онтологічно не йде попереду, визначаючи спосіб існуючої субстанції, і розглядається як встановлення однорідності існувань, оскільки ті самі субстанції здійснюють спільний логос їхньої існуючої однорідності в такий спосіб, що кожна — єдина, своєрідна і неповторна: вони

мають спільний логос сутності й абсолютно різні способи існування.

Саме абсолютна відмінність, за допомогою якої особа втілює (робить субстанцією) свою сутність, утворює буття і ототожнює його з реальною свободою від будь-якого *сутнісного* зв'язку, залежності від логосу і визначення *природи*. Буття ототожнюється з природою тому, що здійснюється тільки як особисте інобуття, тільки як реальна подія самопізнання, само-визначення і самодіяльності.

Цей онтологічний аргумент є первісно теологічним у тій частині, яка випливає з історичного досвіду Бога в юдейсько-християнській традиції: цей досвід не висуває разом з категорією «Бог» вимоги того, щоб людський розум був обтяженим існуванням однієї абсолютної Сутності, необхідної для пояснення основи *буття*, руху й енергії [дії]. Однак він підтверджує введення в історію особи, що вільна від будь-якого визначення наперед сутності, причини або логосу, тому що вона втілює (робить субстанцією) сутність і дію.

Коли Мойсей обстоює тотожність Бога, бажанням якого є повідомити ізраїльтян, відповіддю є: «Я єсмь суший»⁶⁸. Бог ототожнює субстанцію існування, дійсність *буття* з особистістю його тотожністю. Не існує божественної природи або сутності, що як онтологічна необхідність іде попереду і змушує Бога бути особою для того, щоб примусити його (разом із самою логікою, тобто «за логосом сутності») бути безсмертним, незліченим, всесильним і т. ін. Одне таке припущення пересуне початок *буття* в онтологічно попередню необхідність Бога, в необхідність даного логосу Божественної Сутності, коли і початок усвідомлення Бога слід би було пересунути в суб'єктивне умоглядне осягнення, а не в історичний досвід. Бог є Богом, тому що він сам, без будь-якої попередньої причини, зобов'язання чи визначення наперед, а тільки як особиста несхожість і свобода, утворює своє буття, дає субстанцію своїй сутності і своїй енергії [діяльності]: «Коли Мойсей запитував Бога, Бог не сказав «я єсмь сутність», але « я суший, бо не від сутності суший, але від сушого сутність, бо суший містить у собі буття»⁶⁹.

Так радикально новою тезою, яку висловлюють грецькі

Святі отці (з першими Каппадокійцями), підводячи підсумок досвіду церкви, є те, що вони підмінюють католицький монархіанізм єдиної сутності онтологічним початком самовладдя Батька. Коли церква говорить про єдність Бога, про одного і водночас єдиного Бога, вона відносить єдність не до онтологічної переваги сутності, а до онтологічного початку або причини особисто потрійного життя Бога, який є одним Лицем, особою Бога-Батька. Особисте існування Бога (Батька) утворює, втілює Сутність його, тобто його Буття: вільно і від любові він народжує Сина і дає початок Святому Духові. Онтологічний початок особистої відмінності й свободи Бога стосується не сутнісної можливості самої по собі, а того, що Бог — це Батько, той, що народжує і дає початок Синові і Святому Духові. Те, чим є Бог, визначається особистою волею Батька й існує (втілюється) як факт свободи, тобто поєднання особистих Іпостасей. Коли християнське одкровення визначає, що «Бог є любов»⁷⁰, то це стосується не однієї окремої відмінності «поведінки» Бога, а того, що Бог є як наповнення Трійцевого об'єднання Лиць.

У межах цього розгляду любов стає першорядною онтологічною категорією, єдиним способом, за допомогою якого субстанційно реалізується *буття* як свобода і відмінність. Можемо говорити про одного Бога, не підкоряючи свободу і відмінність трьох Іпостасей єдиному логосу одного апріорного визначення Сутності завдяки любові Батька, що утворює Божество Буття як субстанційно здійснювану свободу особистого спілкування. Свобода любові є способом існування, який втілює Божество тому, що безпомилково відхиляє будь-яку можливість залежності, визначення наперед і необхідності. Бог є Богом, тому що те, що є як існуюча дійсність, бере свій початок від свободи любові Батька, свободи, що втілює буття як об'єднання, вільне від будь-якої необхідності любові Батька, Сина і Духу.

Таким самим способом любові Бог здійснює не тільки свою Сутність-Буття, але й Енергію. Для грецьких Святих отців це означає, що Бог діє, даючи субстанцію світові (створить всесвіт і різноманіття видів), не тому, що підкоряється якійсь логічній або сутнісній необхідності, а тому, що діє вільно, з любові й

сам. Спосіб, яким Бог вершить створення світу, є свободою любові: світ не є наслідком необхідності, він — результат свободи. Так існування справжнього буття втілює не буття в собі (яке тоді неминуче потрібно було б ототожнити з Божественним Буттям), а Енергію особистої свободи Бога, щось подібне до способу, за допомогою якого твір мистецтва втілює особисту відмінність творчої діяльності митця. Отже, світ не є ні видимим відбитком, ні існуючим наслідком Божественного Буття, він є результатом творчої Енергії Бога (подібно до того, як за своєю сутністю відрізняються витвір мистецтва і митець). Матерія світу не є даною і онтологічно нез'ясовною дійсністю. Вона має логічну структуру і є наслідком збігу дій, виконаних логосів особистої творчої відмінності⁷¹.

Отже, стосовно до світу мова не йде про існуючу дійсність, яка одержує свій статичний характер від якого-небудь даного субстанційного визначення наперед. Світ втілює не одне дане буття, первісні «ідеї» чи «логоси», які іманентні в Божественній Сутності або в Божественному Розумі, — а вільну від будь-якого визначення наперед Енергію любові трьох божественних Лиць. Онтологічний початок субстанції світу перебуває в свободі творчої любові Бога, у вольовій, командній, далекоглядній Діяльності, якою Бог виявляє спосіб свого власного існування і життя.

Саме тому, що любов творить спосіб як існування, так і енергії Бога, світ відтворює (або, краще сказати, змальовує) логосо-виявлення Божественного існування і життя. Порядок, гармонія і краса світу є не породженням однієї сутності і необхідної логічності (підпорядкованості існуючого онтологічно автономізованим засадам, передумовам і законам досконалості), а картиною-логосом-виявленням способу любові — єдиного способу існування, що втілює буття. Всесвіт існує тільки як світ, космос: доладність гармонії і упорядкованості, динамічно здійснена довершеність і суспільна послідовність справжнього буття. Однак і світ — це всесвіт для самого потрібного декорованого. Мудрість і краса факту світу відлунує і зображує Енергію потрібної любові, складову життя.

Космологічні наслідки онтології, яку представляють грецькі Святі отці християнського Сходу, як і наслідки її в царині

гносеології, антропології і філософської етики, не можуть бути предметом ширшого аналізу в цьому параграфі. На попередніх сторінках ми прагнули коротко окреслити новий поворот, якого набуває онтологічне обговорення проблем у греків упродовж перших християнських віків, поворот, що, безперечно, утворює радикальний етап в історії філософії. На засадах цього першого етапу, які переважно сформулювали Святі отці четвертого і п'ятого сторіч, далі йдуть плідні пошуки і розробки, які завершуються винятково динамічним філософським синтезом, особливо в сьомому, дев'ятому і, нарешті, в 14-му сторіччях. Органічне приєднання цих творчих бродінь і успіхів до історичної єдності і продовження грецького обговорення філософських проблем забезпечене перш за все завдяки можливостям, які внесла динаміка давньогрецької гносеології, перетворення пізнання в суспільне досягнення *спільного логосу*, наполегливість в ототожненні суспільного з істинним. Однак це інша велика тема, що також вимагає окремого розвитку.

Внесок грецької філософії в обговорення онтологічних проблем припиняється в 15-му сторіччі, з підкоренням грецького Сходу турецькому пануванню і бурхливим покатоличенням грецької інтелігенції протягом наступних сторіч⁷². Покатоличення означає органічну відрубність від продовження грецької філософської (а головне духовної) традиції, відрубність, яка здійснювалася упродовж усього 8-го сторіччя, коли принаймні католицький Захід побачив передумову свого історичного існування у фактичній еллінізації християнських підвалин своєї культури. Онтологічні свідчення грецьких Святих отців християнського Сходу відкинуті разом із схоластами або відхилені для того, щоб закласти споруду новішої європейської філософії на ґрунті онтологічної переваги сутності, існування, визначеного наперед логосом, і обмеження пізнання межами умоглядної здатності суб'єкта. Так з'являється культура «разом із грецькими перекрученими термінами», як ми часто відзначали в цьому вступному нарисі до філософії.

Розділ другий

СВОБОДА І НЕОБХІДНІСТЬ

§ 29. Проблема «загального» (universalia): дані існування

Раніше ми побачили, що в цілому розуміння *буття* з погляду сущого і онтології визначають у межах онтологічного, як ми говоримо, питання — питання про справжнє буття і буття, про зв'язок між ними і їхню відмінність. Перш за все ці два підходи означають принаймні два різні способи порушення питання і відповіді на нього, отже, щонайменше два різні «шляхи пізнання» або методи, необхідні для того, щоб людина наблизилася до розуміння факту існування самого по собі.

Розрізнення «шляхів» або методів у підході до пізнання *буття* обов'язково робить це пізнання відносним. Висловлення однієї-єдиної, очевидної і, отже, загальноприйнятої думки про зв'язок або відмінність між справжнім буттям і буттям слід вважати, в принципі, недосяжним, оскільки кожне висловлювання є завершенням одного обмеженого (і окремого) шляху пізнання. Єдиною відносною в онтологічному плані істиною, придатною для того, щоб уникнути цієї неминучої відносності, є суб'єктивний досвід, тобто усвідомлення і свідчення, які кожна людина здобуває у своєму власному існуванні. Цей суб'єктивний досвід є загально даним. Він стосується природи або визначення людини: людина є єдиним сущим, що має реальну самосвідомість і, отже, усвідомлення реального факту. З цієї причини людина сама порушує питання про істинне буття і є єдиним носієм онтологічного питання.

Отже, в принципі, переконаність людини в дійсності суб'єктивного існування є знанням, яке уникає відносності розрізнених сприймань або підходів, тобто напевно утворює один спільний для всіх і безпосередньо набутий досвід. Звичайно, для того, щоб цей досвід був констатований і став спільним надбанням, його слід обов'язково організувати заздалегідь, тобто підпорядкувати якомусь одному з багатьох спільних способів, котрий ми використовуємо для передачі знання. Проте це не заважає нам розпізнати в реальній самосвідомості лю-

дини (до можливості передачі знання) одне початкове і очевидне знання факту існування.

Це початкове і очевидне знання, не відповідаючи на онтологічне питання, все-таки використовується як основа для побудови наших онтологічних пошуків і тоді, коли ці пошуки приводять до висновку про суще, і тоді, коли вони ведуть до онтологічного осягнення *буття*. Можливо, з дещо перебільшеною схематичністю ми змогли б сказати, що у випадку розуміння з погляду сущого вихідний пункт реальної самосвідомості людини резюмується в *мисленні* (у здатності людини співвідносити за допомогою розуму суб'єктивний досвід з необхідністю буття в собі), тоді як у випадку онтологічного розуміння воно концентрується у *продовженні* (у здатності людини перетворювати суб'єктивний досвід часу в загальний обрис прояву існуючого).

Отже, у обох випадках онтологічний пошук (зусилля у пізнавальному наближенні до *буття*), оскільки він ґрунтується на суб'єктивному початковому пункті, обов'язково має редукційний характер: пізнання *буття* заздалегідь організоване або умоглядним зведенням існуючої самосвідомості до *начала* існування (до «досконалого сущого» чи до буття в собі), або зведенням функції свідомості, що формує особистий досвід часу, до об'єктивного підтвердження загальної пов'язаності неприхованого і прихованого, і є цей пошук нічим. У обох випадках наближення до пізнання *буття* досягається зведенням суб'єктивного до загального, окремого до спільного, відносного до абсолютного. Так у обох випадках одержуємо поляризацію всередині суб'єктивного досвіду та узагальненого підтвердження. Говоримо про поляризацію, тому що йдеться про протилежний поділ одного абсолютного (абсолютно вільного від окремих організацій наперед) і одного відносного знання. Суб'єктивний досвід утворює одну спільну дану й очевидну переконаність, тоді як узагальнене підтвердження — тільки одну еквівалентну проекцію, яка не може утворити позитивного знання, тому що наперед співвідноситься з розрізненням того, що виводиться, а також способів і методів перетворення.

Ця поляризація можливостей пізнання всередині суб'єктивного досвіду і всередині узагальненого підтвердження реально-

то факту завжди становить (серед різноманітних розглядів і висловлювань) фундаментальну проблему філософії. З яким із цих двох полюсів пізнання ототожнити саму по собі істину реального факту? Якою мірою істина відповідає очевидному суб'єктивному досвіду і наскільки істина співвідноситься з розрішенням способів і методів пізнання людини? Безперечно, ми не можемо ігнорувати того факту, що очевидний і суб'єктивний досвід для того, щоб бути висловленим і стати спільним для всіх, перетворюється в спільність розрізнених шляхів і методів передачі знання. Проте початкові засади цієї передачі (перетворення суб'єктивного — в загальне, окремого — в спільне) також є однією спільною, очевидною здатністю, даною людині. Завдяки цій здатності ми не лише виражаємо і робимо відомим для всіх суб'єктивний досвід, але досягаємо наближення пізнання до суб'єктивного досвіду всіх. Оскільки знання реального факту може бути однаковою мірою і суб'єктивною переконаністю, і початковою можливістю, то як можна відкинути те, що сам реальний факт підтверджується однаково — і як суб'єктивна дійсність, і як еквівалентна залежність, — тобто те, що існування бере свою істину так само від суб'єктивної ототожності, як і від свого початку в загальному і спільному?

Ця остання можливість посилюється безпосереднім емпіричним підтвердженням початку існуючого в однакових групах. Цей початок не просто утворює класифікацію, яку людина завершує розумом для того, щоб полегшити наближення свого власного пізнання до справжнього буття. Він веде до диференціації способів, за допомогою яких здійснюється існування суцільних. Початкова переконаність у цьому розрізненні способів також є фактом реальної суб'єктивної самосвідомості людини: реальна самосвідомість (так, як і можливість передачі знання) належить до способу, який відрізняє людину взагалі від усіх інших суцільних, до способу, за допомогою якого людина існує, тобто до сутності людини і до існуючої подібності всіх людей.

Відповідно інші елементи розрізнення способу існування входять (збирають) усе різноманіття суцільних в однакові групи, відрізняють кожну групу від усіх інших груп на основі несхожості кожної однорідності. Так питання про дійсну істину реального факту відновлюється завдяки вимогам більш

узагальненого розгляду: коли реальний факт визначається і вичерпується у межах індивідуальності кожного існуючого, то як пояснити однаковість, що об'єднує спосіб, завдяки якому існує різноманітність сущих? Яким, нарешті, є реально існуюче, подібністю способу чи окремо його здійсненням?

Ми знаємо, що Платон, безумовно, був схильний до першого припущення. Сама по собі істина реального факту ототожнюється зі способом участі сущих у бутті (сутністю сущих); а подібність способу перетворює багатоманіття існуючого в сутнісну (а не просто феноменальну) диференціацію. Окремі схожі реалізації кожного даного способу існування є недовговічними, завершеними, усувними, в той час коли формально реальна схожість є вічною, необмеженою і непорушною, тому і справді існуючою. Справді існуюча — означає самостійна, без попередньої причини чи іншого обмеження. Формально існуючі подібності зводяться до онтологічних дійсностей, що утворюють прототипи окремо існуючого. Ці є існуваннями «за істиною», «у собі сущими», «вічно сущими, тими, що за сутністю належать до сущих», зразків. Платон їх називає ідеями, тому що душа людини їх бачила в «понаднебесному краю», там, де перебуває і де раніше існувала душа людини.

Існують тільки ідеї. Вони утворюють буття в собі. Просто *сущі беруть участь в бутті* настільки, наскільки вони узгоджуються з прототипами ідей. Це узгодження завжди є нескінченним, тому що суще обмежене матерією, а отже, часом, простором і руйнуванням. Існування окремого і чуттєвого *сущого* здійснюється тільки завдяки його *сутності*, тобто завдяки його участі через форму, в реальності ідеї. Людина розуміє *буття* сущих, тому що воно зводиться до подібності їхньої форми, тобто до їхньої *сутності* — перетворюється в ідею завдяки роботі «пам'яті», оскільки душа людини пізнала ідеї в понаднебесному краю свого попереднього існування.

Так у межах платонівської онтології особисте і суб'єктивне беруть онтологічний зміст від спільного і загального. Вони є наслідуванням Ідеї, чуттєвою копією Ідеї. Лише завдяки формально реальному пристосуванню до даної, визначеної і постійної всезагальності Ідеї існує окреме і особисте. Особисте існу-

вання є даним і наперед визначеним, абсолютно підпорядкованим способу-логосу участі (сутності) в прототипі Ідеї. Ідеї потенційно відносні. Вони можуть комбінуватися і корелювати. Вони мають «потенцію об'єднання» — Ідея руху або сталості може, наприклад, пов'язуватися з Ідеєю сущого. Проте відносність і зв'язок ідей також ідуть слідом за даними логосами-законами одного ієрархічного порядку і наперед визначеної гармонії, без якої нічого не існує. Так реальна самосвідомість людини-суб'єкта, або ширше, її душевних здатностей (міркувати, бути пристрасним, бажати) просто виражають і відбивають здатність відносної кореляції ідей без можливості відхилення і свободи від даних логосів-законів цього відносного зіставлення.

Кожне таке відхилення є моральною помилкою, порушенням блага, тому що благо наперед визначене логосом порядку і гармонії, який утворює життя. Відповідно висока моральність є пізнанням логосу, який узгоджує суспільне здійснення життя, є перетворенням пам'яті в споглядання-розгляд ідей та їхнього ієрархічного співвідношення. Отже, з цього розуміння випливає філософська мораль і політична філософія — конкретний спосіб життя, який спрямований до чудесного справді видимого образу реалізації світової гармонії в державі, але не залишає подальшого найменшого можливого місця свободі особистого існування від його даної реальної відносності або долі. Розумова і моральна гармонія фізичного світу і суспільного мікросвіту не допускає в суб'єкті-людині усвідомлення існуючого єства, яке здійснює життя вільним, єдиним і неповторним способом. Єство утворює тільки природа або сутність, тільки спільне і дане, лише ідея чи закони відносної кореляції ідей.

Арістотель заперечував розрив і онтологічний поділ всередині особистого і спільного, як це пропонував Платон. Коли приписувати справжню суть тільки загальним ідеям, тоді окреме і чуттєве залишаються самі по собі, без онтологічного змісту, отже, вимушені перетворюватися в ніщо. Питання Арістотеля не перестає бути зв'язком між сутністю і формою, видом існуючого. Однак якщо цей зв'язок залишається поза даною матерією, коли він співвідносить сутність виключно і тільки з реально формальною подібністю, тоді лишається онтологічно нез'ясованим, безперечно, дійсний характер даних досвіду.

Зв'язок *видів* з *буттям* є вихідним пунктом і аристотелівської онтології. А *вид* не може бути ентелехією, об'єктом суцього, чимось, що ми додаємо до суцього, оскільки будемо підтверджувати його суть. Ми не спроможні підтвердити суть до того, як перетворимо її у форму, в нас немає жодної підстави припустити існування там, де аморфність заперечує проявознаку існуючого. Матеріальний чи нематеріальний, чуттєвий чи умосяжний вид і тільки він є передумовою існуючого, утворює буття, можливість бути тим, чим є, тобто утворює суть існуючого. Однак коли вид утворює буття, суть існуючого, тоді ми не можемо перемістити види як онтологічні реальності самі по собі «в простір» поза їхнім активним здійсненням, яким є конкретні *сущі*. Нічого не потрібно, коли творимо вічні (онтологічно самостійні) ідеї. Ми не відповідаємо на питання про *буття* існуючого, якщо ідеї не здійснюють оформлення існуючого, тобто якщо вони не є тим, що надає сутності існуючому. Думка про участь існуючого в ідеях співвідносить з формою існуючого відбиття незалежних ідей, залишаючи нез'ясовною суть існуючого. Вона може утворювати винятково поетичну картину, але не онтологічне пояснення. Для того, щоб пояснити суть існуючого, необхідно спустити ідеї з понаднебесного краю і побачити їх як *види* конкретно існуючого, тобто як онтологічний зміст кожного суцього «зокрема». Тільки тоді зв'язок форми з буттям може стати онтологічним поясненням.

Однак Арістотель не віддаляється від платонівського погляду на тотожність реальної можливості з оформленням-наділенням суцього розумом. Єдине, що він не розрізняє онтологічно, — це загальність форми (як незалежної ідеї) і кожного конкретного і можливого здійснення суцього. Саме здійснення суцього є оформленим. Ідея існує в суцьому як вид, тобто як початок-передумова і кінець-мета його суті, а не як онтологічна дійсність, окремо від існуючого. Він надає існуючому логос-існування-сутність. Вид є *сутністю за логосом*, незалежно від того, йдеться про матеріальне чи нематеріальне існуюче, про чуттєве чи умосяжне. Так вид ототожнюється і з сутністю матеріальних речей «за логосом», і з логічно-умосяжною частиною людської душі або з умосяжними початками, що утворюють кінетичну сутність небесних тіл, або, нарешті, з абсолютно чис-

тим розумом, яким є Бог. Словом, за допомогою якого Арістотель остаточно пояснює тотожність існуючої можливості з формою, є ентелехія. Ним він замінює платонівську *участь існуючого всередині форми*. Арістотелівський *вид* не є простим підбитком ідей у існуючому онтологічній дійсності, але він утворює *повну і довершену дійсність* *суцього, довершене володіння існуючого, дійсність, що вміщує у собі одночасно причину і свою мету* — *вид ототожнюється з ентелехією*. Не існує ніщої онтологічної основи [начала], здатної здійснити реальний *кінець* кожного *суцього*, перетворити можливе *суще* в *актуальне сущє*, тобто завершити існування кожного зокрема. Тільки *вид* робить *сущі* здатними вмістити не тільки початок і причину, але також *кінець і мету реалізації існування*: *вид є ентелехією*.

На основі цих узагальнено викладених уточнень тепер ми можемо впритул підійти до запитання: чи є арістотелівська *ентелехія* наперед даним, остаточною і постійним визначенням існування, визначенням, яке заперечує серед онтологічних можливостей імовірність залишити непідкореним існування з обов'язковим причинним началом і даним кінцем, тобто те, що заперечує можливу невизначеність реального факту, непередбачені утворення і здійснення реального поставання? Чи арістотелівська ентелехія не сумісна з реальною відмінністю і принаймні свободою людини-суб'єкта, єдиного чуттєвого носія однієї діяльної самосвідомості і вольової здатності?

Перше, що ми можемо сказати, відповідаючи на запитання, це те, що бачення одного «зовнішнього» і наперед даного визначення існування, в принципі, відсутнє в арістотелівській думці. Одним із найсуттєвіших аспектів внеску Арістотеля в онтологічну проблему, безперечно, є повне усвідомлення і підкреслення єдності існуючого, тобто подолання платонівського дуалізму, поляризації всередині чуттєвої і умосяжної природи даних досвіду. Оскільки *вид* робить *сущі* здатними вмістити початок-причину і *кінець-мету* реального здійснення, можемо дійти висновку, що й особиста своєрідність (окреме — «сутність перша»), і подібність форми (загальне — «сутність друга») нерозривно пов'язують *суть і форму*. Цей зв'язок *утворює єдину реалізацію існуючого*. Отже, *єдиничність форми*,

в якій є те, що є, тобто формальна відмінність існуючого, знаходить у аристотелівській ентелехії онтологічне обґрунтування і підсилення. Однак у межах аристотелівської онтології ми можемо ототожнити відмінність *форми* з *реальною відмінністю* для того, щоб побачити в одиничності форми досягнення або прояв можливої невизначеності реального факту.

Це останнє питання — проблема реальної відмінності, потенційної невизначеності реального факту не порушується в межах аристотелівської онтології. Проте з нею цілком пов'язана наполегливість Арістотеля перенести онтологічний початок існуючого з світу ідей до *виду* *суцього*, тобто в саме здійснення форми реального факту. Без певної видової тотожності мислима потенційна невизначеність існування втрачає онтологічну основу — існування втрачає можливість бути (або стати потенційно) самим собою. Отже, можемо сказати, що аристотелівська ентелехія, вид (як онтологічна основа), *не визначає наперед* реальний факт, бо вона не перебуває «поза» ним, подібно до платонівських ідей, а просто *визначає* його, робить спроможним вмістити як початкову можливість його тотожності, взяти від неї початок-причину і кінець-мету його здійснення. У межах такого розгляду-коментаря не буде довірливим, коли в аристотелівському ототожненні видів та ентелехії ми вирізнимо прототип *особистого* початку реального факту, подібно до того, як визначала цей початок пізніша грецька філософська думка (переважно четвертого і п'ятого сторіч н.е.).

Однак проблеми, які випливають з ототожнення видів з ентелехією, тут не закінчуються. Коли *вид* робить суцї спроможними вмістити початок-причину і кінець-мету реалізації свого існування, якщо він утворює *буття*, спільну суть існуючого, тоді як трапляється те, що ця суть є то недовговічною і тлінною, то вічною і незмінною? Чому індивідуальний вид чуттєвого підлягає руйнуванню і зникненню, тоді як подібність їхньої форми — видова дійсна суть умосяжних дійсностей — повинна бути вічною і безсмертною?

Арістотель відповідає на це питання, говорячи, що вид сам по собі не утворює сутності (факту участі в бутті); потрібно, щоб існував суб'єкт виду, тобто носій причини-початку і кінця-мети реального факту. Суб'єктом є матерія (яка підлягає офор-

мленню) або розум «як місце видів»¹ і активне здійснення видів, оскільки «розум і предмет його — те саме»² і «не що інше як розум і те, що досягається розумом»³.

Отже, стосовно до чуттєвих суших суб'єкт (матерія) є недовговічним і тлінним, через що і вид увіковічується тільки в постійній зміні чуттєвих реалізацій, тоді як у випадку умосяжних реалізацій суб'єктом є розум, який *вершить* реалізацію виду способом, вільним від непостійності і руйнування матерії — «розум у дії є тим, що він мислить»⁴...«він існує окремо, безпристрасний, ні з чим не змішаний і, по суті, той, що існує в дії»⁵.

Так ототожнення виду з ентелехією дозволяє нам зробити висновок про те, що суб'єкт реального факту є пасивним (щодо матерії) або активним (стосовно до розуму) носієм видової реалізації *буття*, без іншої можливої участі (вольової, а отже, вільної) в здійсненні мети або кінця існування. Іншими словами, існування не є ні визначене наперед онтологічною основою ідеї, ні самовизначене як потенційне і невизначене виникнення, але воно є даним як видова реалізація, підпорядкована чи то непостійності і руйнуванню матерії, чи то вічній тотожності розуму і того, що досягається розумом.

Однак як бути з людським існуванням, там, де суб'єкт виду є чуттєвим тілом і розумом? У принципі, ця «двоїстість» людини-суб'єкта не дозволяє нам відносити вид людини, а отже, і реальну його ентелехію до одного лише з двох компонентів суб'єкта — тільки до розуму або тільки до тіла. Для того, щоб ототожнити вид з ентелехією стосовно до людини, необхідно подолати як зовнішню схематичність тілесної форми, так і просте підтвердження умосяжних проявів, і переміститися до чинника, який об'єднує розум і тіло в одне-єдине здійснення життя: цим чинником є *душа*.

Тут не місце систематично розглядати багатоманітність значень, яких Арістотель надає термінові *душа*. Те, що напевно потрібно підкреслити, — це багатогранність арістотелівських розглядів душі і, звичайно, чітке протиставлення окресленості й непроникливості платонівських визначень. Пригадаймо те, що для Платона *душа* є визначеною і закінченою: а) вона — основа життя, основа, яка заперечує смерть (не-життя), отже,

і сама безсмертна; б) безсмертна кожна душа тому, що бере участь в істинному безсмерті, тобто в ідеї безсмертя; в) ідея безсмертя заперечує руйнування і знищення, отже, і душа, яка бере участь у безсмерті, бере також участь і у вічності; г) щодо її зв'язку з тілом, то душа є тим, що веде, починає, а тіло підпорядковане (працює); д) безсмертя, вічність і «первинність» душі роблять її *подібною* до божественного, тоді як тимчасовість, руйнування і підпорядкування роблять тіло *подібним* до смертного. Цими коротко викладеними тезами окреслюється платонівське розуміння душі як автономної і онтологічно відмінної від тіла суті, абсолютно визначеної наперед особливістю загальної сутності, тобто участю душі-взагалі у вічних і даних ідеях безсмертя, невмирущості тощо. Звичайно, онтологічне визначення душі наперед ідеєю не заперечує суб'єктивної самосвідомості й тотожності я, щоб принаймні непрямо зробити висновок з аналізу здатності душі мислити, споглядати, очищати, любити і т. ін. або з переконаності, висловленої переважно Федоном, про те, що суб'єкт лишається тим самим, коли зі смертю «переселяється звідси туди». Однак він не є суб'єктивною самосвідомістю і тотожністю я, що як онтологічна основа утворює реальний факт душі. Онтологічна основа перебуває в загальному, в даних особливостях спільної сутності душ. Ось чому проблема реальної відмінності окремого не знаходить відповіді в межах платонівської онтології.

Так само коротко ми змогли б тепер розглянути значення, які Арістотель надає термінові *душа*. Взагалі, *душа* — це онтологічна основа, яка трапляється в кожному живому існуючому (людині, тварині, рослині), тобто вона є ентелехією, або видом живих істот⁶. *Досконале володіння*, повне і довершене існування живих істот не вичерпується єдністю матерії і форми, завершеним здійсненням форми, але стосується і душі, що утворює активне поставання життя сущого, саморух, завдяки якому суще стає живим. Саморух може деталізуватися в багатьох здатностях (або *силах*) чи частинах (*частках*): чуттєвого, апетитного, поживного, того, що сприяє зростанню, розмноженню і т. ін.

Особливо щодо людини можемо розрізнити ще більше

частин-часток-здатностей (таких, як умоглядна, вольова, крипічна, наукова і багато інших), однак у тому значенні, що робить незчисленною їх кількість і викликає сумнів у Арістотеля відносно того, чи можна вдаватися до таких розрізнень і поділів у душі («одразу невідомо, як треба назвати частки душі й скільки їх, бо здається, що їх безліч»⁷). І головне виявлення душі створює труднощі в розгляді її окремо від частин-часточок, бо не ясно, «з якою з перелічених частин вона тотожна, а від якої відрізняється, коли визнати існування окремих часток душі»⁸. Воно є «основним центром, що об'єднує всі пізнавальні здібності душі»⁹.

Щодо сукупності пізнавальних здібностей душі, які називаємо розумом («те, чим душа обмірковує і думає про щось»¹⁰), слід спитати себе, чи існує місце, щоб його співвіднести з душею, — оскільки душа є «ентелехією тіла фізичного», тоді як розум підпорядкований і ототожнений з вічністю умосяжного. На противагу попереднім філософам, які ототожнюють або розрізняють розум і душу, Арістотель не бачить можливості ясної відповіді («немає очевидності»¹¹), але обмежується здогадкою про те, що розум іншого роду, ніж душа («здається, що душа іншого роду»¹²), і не існує як актуальне суще, а тільки як можливість, тобто як суб'єкт дійсної суті, передумова невмирущої і вічної дійсності умосяжного. Тому ми і не можемо сказати, що розум хоч якось пов'язаний з тілом¹³, а найбільш вірогідно, що розум може існувати окремо від душі, як вічне — окремо від тілного¹⁴.

Говорячи знову про розум з іншої причини, Арістотель бачить, як він «іззовні» непомітно проникає в душу як божественний елемент¹⁵. І, незважаючи на те, що зв'язок одного «чистого» і божественного (як розум) елемента з іншим елементом недовговічним (як душа) не пояснюється, стає зрозумілим, що божество розуму дає можливість душі бути місцем видів. Це створює активне здійснення всіх видів («бо все, що є, мислить») у душі людини. І тільки на основі цього пояснення можемо зрозуміти загадкову фразу Арістотеля «душа є все суще»¹⁶. Однак коли індивідуальний розум є дійсністю вічною і нетлінною, а душа недовговічна і тлінна, тоді як можна наполювати на єдиній ентелехії людського ества? Чим, нарешті, від-

різняється вічність і безкінечність платонівської душі від аристотелівського розуму? Коли розум залишається жити після смерті, з якою онтологічною дійсністю співвідноситься це виживання? Мабуть, ці питання Арістотель лишає нам без відповіді. Пізніші його дослідники вбачають у необхідності безсмертя розуму вплив Платона, але принагідний і побіжний в аристотелівському розгляді¹⁷. Однак правильно і те, що безсмертя належить до даних характерних рис загальної природи, оскільки аристотелівський розум ані утворює природи, ані бере участі в природі. Отже, онтологічна основа існування не переноситься в безсмертну (і тому дану) природу розуму, але залишається тотожною виду. Розум безсмертний, як безсмертний Бог, але не тому, що він має безсмертну природу, а тому, що він є чистим видом. Вид розрізняє Божество Бога, а не його безсмертя. Так стосовно до людини-суб'єкта руйнування індивідуального матеріального виду означає і знищення існування, знищення, яке не відкидає безсмертя індивідуального розуму. Розум безсмертний якраз тому, що він чистий (окремий і від душі, і від тіла) і такий, що не бере участі в нашій індивідуальній суті, тому його безсмертя не є нашим власним безсмертям, не стає безсмертним і наше єство.

Платонівська теорія ідей залишається творчим подразником для грецької філософської думки протягом багатьох сторіч після Арістотеля. Подразник зосереджено у проблемі онтологічної основи існуючого. Чи є подібність реальної форми (спільна сутність або вид), яка утворює одну дану онтологічну дійсність і визначає існування окремих сущих? Чи начало [основа] в загальному є просто умоглядним успіхом людини — способом, за допомогою якого людське пізнання упорядковує існуюче для того, щоб його позначити? Загальні думки-ідеї відбивають вічні зразки і логічні приписи кожному окремому існуючому чи навпаки — онтологічна основа існування (передумова дійсної суті) вміщує індивідуальну присутність сущих, а загальне є тільки «голими» думками-осягненнями людського розуму?

У самого Платона, а ще більше в Арістотеля проблема загального і окремого (первісного розрізнення умосяжної і чуттєвої дійсності та онтологічного їх протиставлення), безперечно, зберігає аспекти однієї можливої невизначеності, яка до-

зволяє подолати непроникне схематизування. Однак у пізніших філософів (післякласичного і середньовічного періоду) очевидна тенденція до об'єктивних висловлювань і прогресивного раціоналізму проблеми.

Вихідним пунктом цієї пізнішої стадії обговорення проблематики звичайно вважаємо неоплатоніка Порфирія (222—300 н. е.), який зі стислою схематичністю висловив три конкретні питання. *Загальне* (роди і види) утворює самостійні дійсні суті чи тільки умоглядні осягнення людини? Чи існують тілесні й нетілесні сутності? Сутності мають окреме від чуттєвого існування чи існують тільки всередині нього?¹⁸ Сам Порфирій не відповів на порушені ним питання, але, висловивши їх, дав підставу для подальшого і наполегливого пошуку філософських розв'язок, пошуку, що здійснювався переважно в колі александрійських інтерпретаторів Арістотеля і був продовжений пізнішими візантійськими послідовниками Арістотеля¹⁹. Обговорення проблем не спізнилося поширитися в просторі християнської думки, щоб привести до повнішого з'ясування онтологічної відмінності між *сутністю* та *енергіями*, зв'язком онтологічної *основи* існуючого не з даними сутностями і умоглядною детермінованістю, а з особистою свободою творчої діяльності Бога і його енергією бажань, як ми в основному відзначали в попередньому параграфі.

Проте в подальшому проблема загального, безперечно, досягла ще важливішого розвитку на Заході. Як правило, думають, що проблема переходить на Захід разом із перекладом латинською мовою «Вступу» Порфирія (480 — 524 н.е.), який зробив Боецій. Однак попереду йде його двобій з Августином, який заповідав європейській філософській думці повніше інтелектуальне схематизування платонівської теорії.

Августин приймає вічний і абсолютно детермінований характер існування загальних ідей, тільки він переносить онтологічно самостійний «світ» платонівських ідей в Сутність Бога. Ідеї-форми існують поза чуттєвими сутностями і незалежно від них. Кожна з них має дану і закінчену сутнісну досконалість, тому що перебуває в Сутності Бога. Від самого початку вони йдуть попереду Бога як значення, форми, види, логоси, подібно до того, як у розумі майстра йдуть попереду зразки-приклади його творчої роботи²⁰. Однак з огляду на те, що в Бога завжди є

Сутність, ідеї належать Божественній Сутності. Отже, вони йдуть і в часі, й онтологічно попереду чуттєвого суцього. Ідеї відбиваються в суцтотому згідно з творчістю, яку Бог вершить як логос. Вони утворюють онтологічну основу суцтх, що абсолютно і наперед визначає спосіб-форму і кінець-мету існування чуттєвого. Чуттєве існує, тільки беручи участь у сутнісній і вічній основі [началі] їхньої умосяжно-формальної подібності, яка міститься в Богові. Їхня участь уподібнена до божественних зразкових досконалостей, тобто є логічним, розумовим уподібненням, проявом Божественного логосу²¹. Так картина дійсності, яку нам змальовує Августин, співвіднесена з даним і непорушним чуттєвим відбитком зразка Божественних ідей, які належать до логічної Сутності Бога, до Сутності Бога як Логосу. Форма, порядок, продуктивність є способами, за допомогою яких здійснюється цей відбиток, і ці способи утворюють зв'язок тотожності Бога і світу. Без цих способів всесвіт є ні умоглядним [що мислить], ні існуючим.

Безперечно, такий розгляд залишає онтологічно нез'ясовною матерію світу і приписує окремо існуючому характер образно-фіктивного, в остаточному підсумку не-реального існування. Для того щоб підійти до проблеми матерії, Августин вдається до схематичного пояснення одночасного творення (*concreatum*) Богом форм і матерії: матерія також створюється Богом, але як аморфно дане (*informitas*). Вона утворює існування і суть, тільки оформляє їх на основі даних Богові ідей²². Це пояснення схематичне, бо співвідносить творення матерії з Богом, а не з онтологічною її основою. Коли ми співвідносимо онтологічну основу матерії з Богом, то завершуємо пантеїзмом; коли переносимо онтологічне начало матерії в саму матерію, то мусимо разом з Платоном прийняти вічність і самостійність матерії. Августин не розв'язує цю гостру з обох боків проблему; він запевняє, що тільки умосяжні ідеї-форми та закони, які керують існуючим, беруть своє онтологічне начало від Бога, тоді як матерія лишається *penitus nihil*, нульовою за своєю сутністю.

Розвиток проблеми загального на Заході фактично не віддаляється від засад, які сформулював Августин²³, хоч би як здавалися, зрештою, протилежними видозміни прагматичних і концептуальних спостережень.

У дев'ятому сторіччі Йоан Скот Еріугена, намагаючись уникнути припущення Августина про фактично божественний характер загальних ідей (припущення, яке перетворює світ у погане відображення Божественної Сутності), приймає *загальне* (роди і види) як перші (попередники творення світу) духовні *творіння* Бога, тим самим розрізняючи прототипи суцього і Божественної Сутності.

У подальшому схоластика, починаючи з Анселма Кентерберійського і П. Абеляра, а пізніше з Томи Аквіната й Дунса Скота, хоча і наполягає прямо на платонівсько-августинівському припущенні, все ж намагається охопити і спостереження Арістотеля, уникаючи в компромісному розв'язку підміни значень і трьох поглядів на проблему загального: кожна загальна ідея (*universalia*) існує передовсім у Сутності Бога й онтологічно йде попереду чуттєвих речей (*in Deo-ante rem*). Вони (загальні ідеї) присутні в речах як *види* і оформляють речі, утворюючи космічні сутності (*in mundo-in re*), але апостеріорно складаються в розумі людини як початкові ідеї-осягнення (*in intellectu-post rem*).

Як теза Еріугени, так і теза пізнішої схоластики, не відкидає онтологічної самостійності *загального*, онтологічної невизначеності окремого, віднесення онтологічної основи існуючого до простору умосяжних сутностей-реалій. Матерія знову залишається онтологічно нез'ясовною, а реальність її фактично нульовою (*nulum esse habet*), подібно до того як існування продовжує бути даним і абсолютно підпорядкованим необхідності його

фактичного визначення наперед. Відтоді й до сьогодні матеріяльність, відмінність і свобода є поняттями без онтологічного змісту в західноєвропейській філософії.

Безперечно, метафізичну абсолютизацію загального докорінно заперечено на Заході з виникненням номіналізму, що означає початок суперечки, відомої «як битва за загальне» (*Universalienstreit*), з головними представниками Росцеліном (1050 — приблизно 1123) та В.Окамом (1300—1349). Номіналісти ототожнюють пізнання з безпосередньою емпіричною наочністю або з можливістю перетворення в безпосередню емпіричну наочність. Отже, пізнання реальності, безперечно, вичерпується емпіричною безпосередністю і наочністю індиві

дуального, тоді як загальні ідеї насправді не існують поза умоглядним осягненням. Думка є тим, що класифікує індивідуальні сутності на роди і види, тому неможливо надати результатів цієї класифікації (тобто загальним ідеям-формам) характеру реальної *natura communis*. *Загальне* є просто іменем-ідеєю (*flatus vocis*).

Ясно, що номіналізм не дає нового онтологічного засновку або пояснення, а просто відкидає онтологічну проблему і бореться з ідеалістичним прагматизмом прихильників Августина та схоластичного платонізму тільки на рівні теорії пізнання. Оголоючи умоглядне осягнення від його метафізичного характеру (позбавляючи загальні поняття їхнього трансцендентно даного онтологічного змісту), номіналізм пересуває можливість пізнання в особисте емпіричне підтвердження дійсного, відкидаючи метафізику в можливість суб'єктивної віри. Віра для номіналістів — це прийняття трансцендентних засад і аксіом (*fideismus*) без розумового контролю, який з погляду філософії має характер простого *припущення* (*suppositio*)²⁴.

Так номіналізм на Заході визначає і зміцнює глуху ізоляцію філософії від теології, обмеження філософії тільки пошуком позитивного знання. Загальноприйнято вважати номіналізм попередником *скептицизму* (М. Монтень, П. Шарон та ін.) та *емпіризму* (Т. Гобс, Дж. Лок, Дж. Берклі та ін.), а також виведенням онтологічних питань у простір самого тільки аксіоматичного догматизму, що спричинило запровадження в європейську історію непоборної поляризації віри і знання, даного трансцендентного авторитету і суб'єктивної позитивної упевненості. Віра має своєю передумовою підпорядкування індивідуального розуму одній аксіоматичній основі (релігійного, ідеологічного або владного характеру), і тільки емоційний зв'язок з тим, у що вірять, тоді як знання ґрунтується на безпосередній емпіричній наочності й силогічному чи експериментальному доказі цієї наочності. Поєднання скептицизму і віри, що не підлягає перевірці, з номіналізмом стає класичним синдромом західноєвропейської філософії²⁵.

Ці останні констатації не означають, що номіналізм панував на Заході від першої хвилини своєї появи і що він дав розв'язок у «битві за загальне». Навпаки, дані історичної феноменології

свідчать, що поява номіналізму започаткувала і сформувала боротьбу, яка, проте, відчутно слабшала до того часу, поки інтерес європейської філософії не перемістився від онтології до гносеології²⁶.

Безперечно, це переміщення пришвидшив номіналізм, головним чином тому, що вніс в ідеалістичний прагматизм можливість справжнього виживання з перетворенням його у «прагматизм віри».

Трансцендентний детермінізм істини і знання повільно (але не без опору) поступається своїм місцем суб'єктивному пізнавальному підтвердженню, але тільки тому, що належить до природного досвіду. В просторі метафізичної віри і загальних цінностей життя трансцендентний детермінізм істини залишається нерухомою «опорою» релігійного, ідеологічного, політичного авторитету та їхніх традиційних представництв.

Тому, незважаючи на давнє дуже гостре протистояння номіналістів і прагматиків у середні віки, в пізніші сторіччя номіналістична схильність до автономії можливостей пізнання від будь-якого трансцендентного зв'язку одержує здебільшого, у вигляді додаткового відгалуження, трансцендентну аксіологію. Це радикальніше заперечення і уникнення проблем онтології (подібно, наприклад, як і в марксизмі) супроводжується зв'язком якихось даних загальних ідей з трансцендентним і визначальним характером життя. Метафізична трансцендентність, безперечно, не належить до онтологічного змісту загальних понять; просто вона пересувається в аксіологічну абсолютизацію загальних основ і передумов пізнання або до дієвішої організації суспільного життя. Трансцендентність завжди ґрунтується на неперевереній вірі — на підпорядкуванні особистого інтелекту якому-небудь аксіоматичному елементу (основі, началу) і тільки на свідомому зв'язку з тим, чому вірять.

Так середньовічна боротьба за загальне — поляризація всередині трансцендентного (*transcendens*) та іманентного (*immanens*) в сутності та існуванні, в загальному і особистому, у вірі й знанні, в теоретичній основі й доведеному на практиці здійсненні — стає гідною того, щоб закінчитися в нові часи на Заході примиренням. Найгостріша поляризація всередині цієї супротивної пари наочно містить вроджений елемент у кожно-

му вираженні так званої західноєвропейської культури. Безперечно, пізнання одержує свій аксіоматичний характер не від даної онтологічно-трансцендентної дійсності загальних ідей, а тільки від силогістично-математичного чи досвідного доказу дійсності. Однак початок у даному і трансцендентному характері загального рятується у формі забсолютизованої аксіології, майже на кожній стадії духовного і суспільного життя. Ще в бурхливішому спалахові лібералізму останніх сторіч проблема європейської людини стає придатною для пошуку досконаліших, або правильніших, або дієвіших ідей для організації життя — ідеальнішої об'єктивної програми, з якою люди подолують те, що належить, для досягнення загального розквіту — пошуку повнішого закону для дедалі більш євдемонічного зречення свободи.

Жоден номіналізм, скептицизм чи емпіризм не спроможний заперечити визначальну перевагу загального в межах західноєвропейського життя, тому що в цих межах свобода та існуюча відмінність лишаються голими ідеями без онтологічного змісту, без реального носія²⁷.

§ 30. Самовизначення існування: «присуд» свободи

Спроба прийняти онтологічний зміст у понятті свобода, тобто пояснити свободу не просто як можливість, а як складову передумову і веління людського існування, з'являється в межах новішої філософії, в першу чергу в Сартра. Говоримо «в першу чергу» тому, що Сартр не є першим, хто відновив онтологічне обговорення проблем у просторі суб'єктивного досвіду, єдиного простору, де можна порушувати проблему свободи. Сартр, як відомо, представляв окрему галузь у складному русі, який ми здебільшого схематично-узагальнено називаємо *екзистенціалізмом*. Філософія Сартра зобов'язана своїм походженням засновникові екзистенціалізму С. К'єркегорові. Однак внесок її, особливо в дослідження питання онтологічної відмінності, зумовлений в першу чергу *феноменологією* Е. Гусерля і *фундаментальною онтологією* М. Гайдегера, що є галуззю філософії екзистенціалізму, більш подібною до феноменології.

Онтологічні висловлювання Сартра беруть свій початок від

С. К'єркегора, однак це не означає тотожності їхніх онтологічних спостережень. У цілому, метою С. К'єркегора не був систематичний виклад нового філософського засновку і, певна річ, онтології. Якщо його доповнення і позначає вирішальний напрямок західноєвропейської філософії, то це тому, що він перший у новіші часи повернув філософські пошуки пізнання існуючого в простір суб'єктивно набутого досвіду. *І в цьому просторі є те, що згодом шукав Сартр, — онтологічний зміст свободи.*

Ще конкретніше: що стосується С. К'єркегора, то у цьому випадку, можливо, ми спостерігаємо різкіший опір тому, що вважалось головним здобутком західноєвропейської філософії: опір абсолютизації об'єктивного характеру пізнання, заміни трансцендентного панування тотожним йому забсолютизованим умоглядним свідченням, тобто опір перетворенню метафізично даної об'єктивності загального в логічну (і тому загальну) обов'язкову істину. К'єркегор відмовився від цього перетворення, що, безперечно, знайшло своє більш талановите вираження в картезіанському *cogito* і гегелівській діалектиці. Він відмовився від цього тому, що це перетворення відкидало реальний досвід суб'єкта на користь тільки умоглядних досягнень суб'єкта. І ще тому, що воно веде до абстрактно-умоглядного розуміння дійсності, тобто до прийняття як реального того, що не є реальним, до перекидання термінів істини. Коротше кажучи, для С. К'єркегора європейська філософія від Декарта до Гегеля абсолютизує думку, викорінюючи умоглядне і відкидаючи факт існування суб'єкта.

Безперечно, бурхливий опір С. К'єркегора обмежується в основному гносеологією. Те, що в підсумку заперечується, — це фіктивні свідчення філософського знання, яке здобувають, щоб замінити тільки ядро і вісь реального пізнання: драматичну перипетію реальної самосвідомості. Однак онтологічні передумови реальної самосвідомості тільки опосередковано засвідчені у К'єркегора: йдеться, напевно, про теоцентричну онтологію — про ототожнення буття з особистим існуванням Бога. Проте це ототожнення не аналізується розумом, а тільки служить переміщенню осі можливостей пізнання від умоглядного осягнення до суб'єктивного існування надумоглядного, іс-

нуванню трагічної діалектики: обмеженого і безкінечного, тимчасового і вічного, що утворює людське існування. Пізнання буття не бере участі в логосі, не утворює події об'єднання, а існує як пристрасть і хвилювання суб'єкта в його суперечності з Абсолютним, суперечності, що долається (завжди суб'єктивно) тільки в межах повторення і миті — коли суб'єкт одержує знову і повторно вічний і нескінченний зміст свого існування з досвіду заперечення часу в Миті.

Так К'єркегор не уникає свого полону в суб'єктивізмі західно-європейської філософії. Його розуміння реальної події — чи йде мова про Бога, чи про людину — залишається індивідуально-онтичним. Теоцентрична онтологія, яка йде попереду його типово протестантської думки, демонструє в особистому існуванні Бога заздалегідь передбачене свідчення особистого досвіду індивідуального я (відокремлене саме по собі до зв'язку з кожною подією). Зв'язок людського індивідуального я з абсолютним (однак індивідуальним) Ти Бога онтологічно не висвітлює питання, а просто служить переміщенню осі пізнання від умоглядного самовдоволення до можливої самосвідомості буття і служить гносеології докорінно негативній, але, безперечно, суб'єктивістській. Тому онтологічні передумови екзистенціалізму, так як його обґрунтував К'єркегор, можуть змінюватися на теїстичні та атеїстичні, без заперечення «видового» поняття екзистенціалізму: нового «інструмента» філософського пізнання, яким є суб'єктивне існування як трагічно пережита пристрасть.

Коли з К'єркегором переміщення осі пізнання в реальний досвід набуває рис бурхливого опору будь-якій формі раціоналізму, то у випадку Гусерля, кількома десятиріччями пізніше, зведення до заздалегідь передбачених засад пізнання запропоноване як вихідний пункт, необхідний для того, щоб філософія стала *строгою наукою*. Постулат зробити з філософії строгу науку постійно існував у західноєвропейській філософській традиції принаймні від епохи Декарта. Однак ця вимога залишилась невиконаною, як вірить Гусерль, тому що філософія не спромоглася забезпечити засади, котрі б привели до знання як безпосереднього і безумовно прийнятного очевидного.

Шуканим для Гусерля є виведення з «тверезої» інтуїції

речей, звільненої від мисленнєвої або емоційної переробки, побавленої обмеженого характеру індивідуального досвіду, тобто пошук «чистої логіки» в початковому пункті «логосу» виявлення речей, або інакше — слід «узяти в лапки» кожне випадкове і фрагментарне дане досвіду, як і схеми, апіорно необхідні в мисленні для того, щоб досягнути первісного безпосереднього вигляду (*Schau*) речей, єдиного, що може нас привести «назад до самих речей» (*zurück zu den Sachen selbst*)²⁸.

Цей первісний вигляд реалізується, за Гусерлем, у *свідомості*. Свідомість утворює необхідну і достатню умову очевидності явищ: речі існують настільки, наскільки виявляються до будь-якого мисленнєвого позначення чи емпіричного підтвердження. І речі *виявляються*, вони *виявлені* завдяки відносності свідомості—здатності свідомості співвідноситися-відповідати речам як пізнавальному підтвердженню. Відносність-відповідність свідомості речам, яка уможливує їхнє первісне пізнавальне виявлення, називається у Гусерля навмисністю (*Intentionalität*)²⁹.

Позначені в свідомості речі є, вони здійснюють свою сутність, тобто показують свою єдину реальну істину, що є в свідомості їхньою відносною видимістю. Жодне знання не може випереджати і жодна дійсність не може підтверджувати до цього відправного і первісного співвіднесення свідомості й речей, яке уможливує видимість феноменів.

Ми могли б говорити про «відносну взаємність» свідомості і речей, яка для Гусерля утворює фундаментальну «основу» знання: свідомість не існує до або незалежно від речей (завжди існує свідомість чиясь, якої-небудь речі), але і речі *існують* настільки, наскільки *являються* в свідомості. Отже, будь-яке мисленнєве або досвідне перетворення у речі «взагалі», в «об'єктивність» є довільним і фіктивним, оскільки лише початкова відносність-відповідність свідомості речам надає їм очевидності-логосу-змісту до того часу, поки вони не підтвердяться в цілому як реальні. Реальне пізнається як реальне тільки тому, що, в принципі, *являється* у свідомості, через це і сутність речей є чистісінькою видимістю. І тому, що їхня видимість, яка визначає і вичерпує підтвердження їхнього існування, залежить від суб'єкта (реального носія свідомості), суб'єкт

неминуче набуває трансцендентного характеру (transzendentales Ego)³⁰.

Екзистенціалізм, як у випадку Гайдегера, так і Сартра, бере від Гусерля феноменологічний метод перетворення існуючого в знання. Однак він намагається з цим методом піти далі, за межі просто свідомісної передумови видимості явищ. Коли навмисність (Intentionalität) утворює для Гусерля початкову «основу» знання існуючого, то для філософів існування ця початкова «основа» може поширюватися і за межі відносної взаємності свідомості й речей, виводити в досвід всезагальності реального факту.

Конкретніше, шукане для філософів існування залишається проявом *сутності* речей в полі первісного суб'єктивного досвіду. Однак виявлення сутності не обмежується відносністю свідомості й суб'єктивним її носієм, не вичерпується фактом суб'єктивного підтвердження очевидності явищ, тому і не встановлюється я як трансцендентна «основа» існуючого. Прояв речей у полі первісного суб'єктивного досвіду філософи існування деталізують в елементах або можливостях усвідомлення *способу*, за допомогою якого є кожне існуюче. І якраз тому, що суб'єктивний *досвід* особи розкриває всезагальність *способу*, за допомогою якого є те, що є, можемо говорити про прояв сутності і в полі первинного суб'єктивного досвіду та обґрунтувати цим відкриттям досвіду особи систематичну онтологію.

Особливо для Гайдегера те, що ми називаємо *існуванням*, є принциповим і початковим життям якогось *в-існування* (In-Sein), яке має значення безпосередньої доступності — набутої здатності стати доступним самому собі, іншим людям, об'єктам, світові. Це означає, що існування не є лише відокремленим самим по собі, даним і очевидним суб'єктом, буттям у собі, але існування є на-явністю, при-сутністю, тобто попереду йде існування *тут* (Da) усередині *того буття* — і це *те* переживаємо в початковому досвіді доступності. Так і «основа» пізнання не обмежується тільки здатністю свідомості суб'єкта, а пересувається в *особисто пережите*, попереднє і більш загальне *усвідомлення перебування* (Befindlichkeit) — у первісне (до будь-якого повідомлення мислення або чуттєвого досвіду) розуміння того, що ми *перебуваємо тут*, і *доступ-*

ність цього «тут» є першим особисто набутиим знанням. Пізнання перебування також стає можливим завдяки початковій «відкритості» (Erschlossenheit) існування щодо буття «тут» — можливості існування розкритися відносно «тут», зробити його доступним, оскільки ця «відкритість» робить саме існування доступним самому собі, визначає його як присутність.

Отже, первісний особистий досвід існування усередині (доступності) аналізується в можливому усвідомленні перебування всередині відкритості існування «тут», тобто аналізується в первісно реальних (existenziale) досвідах осіб, які утворюють знання і визначають існування. Буття існування стає нам, у принципі, й початково доступним як життя «тут» (Da-sein), а пізнання «тут» досягається первісно аналізом реальних особистих досвідів. Іншими словами: тут (Da) визначає існування (Sein), але і саме визначається тільки щодо існування, тобто тільки аналізом реальних досвідів осіб. Так, щось, що перебуває поза існуванням, визначає буття існування, хоча одночасно існування пізнає це «поза», «зовні» щодо нього тільки аналізом своїх власних набутих досвідів.

На основі цього останнього висловлювання ідемо далі й говоримо, що первісний досвід буття стає можливим завдяки здатності існування відступати, розташовуватися назовні від самого себе, оскільки лише з відкритістю щодо «тут» і усвідомленням перебування «тут» воно стає доступним собі самому, близьким, об'єктом. Тому і Гайдеггер з якогось моменту й далі виправляє написання слова «існування» з Existenz на Ek-sistenz, підпорядковуючи це друге написання грецькому ἐξ-ίστησις.

Екстатичний характер існування для Гайдеггера виявляє його сутність — слово сутність знову набуває свого давньогрецького значення: воно співвідноситься не з *що*, а з *як* існуючого, зі *способом* його участі в *бутті*. Екстаз декларує сутність існування саме тому, що співвідноситься зі *способом*, за допомогою якого є існування як «внутрішнє буття»; сутність реального «внутрішнього буття» перебуває в екстатичному його характері (das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz³¹). Через те що екстаз виявляє нам *спосіб*, за допомогою якого є людське існування, отже *спосіб*, що відрізняє людське існуван-

ня від будь-якого іншого існуючого, він виявляє нам також і спосіб своєї «не-екстатичності», тобто *сутність* будь-якого іншого існуючого. Тому ми можемо обґрунтувати систематичну онтологію реальним досвідом людини-суб'єкта.

На протигагу екстатичному характерові людського існування, кожне інше існуюче виявляється як щось, що просто *має бути* (є наявним — *Vorhandenes*). Коли ми говоримо «просто має бути», ми декларуємо можливість буття чогось або небуття, і обидві можливості однаково належать до *способів* існування, тобто до *сутності* існуючого. Тільки тому, що доступність стає для людини просто тим, що *має бути*, можливим виникненням існуючого, воно виявляється як *те, що відбулося* (*Seiendes*).

Отже, у визначенні *того, що відбулося*, відправним є характер, завдяки якому воно стає нам доступним: *те, що відбулося*, нам виявляється *тільки* як «що-небудь відносно якоїсь можливості» (*etwas um zu...*), щось, що дається нам «у руки», нам «вручається» — це *даний почин* (*Zuhandenes*).

Аналіз первісного підходу до існування, безперечно, є феноменологічним, і не тому, що вичерпує онтологічний сумнів простим підтвердженням очевидності явищ, а тому, що досліджує очевидність явищ як первісний реальний досвід суб'єкта і підтверджує у досвіді особи спосіб існування (*сутність* існуючого). В своєму бутті людина завжди усвідомлює *спосіб*, за допомогою якого існує суще, що означає: *суще являється*. Воно *являється* тому, що «виникає» в реальному досвіді людини. Ми пізнаємо людське існування тільки як внутрішнє існування всередині доступності сущих як явищ і пізнаємо *буття* сутностей тільки як *при-сутність*, лише як несподівану появу в реальному самоусвідомленні людини. Ця поява є істиною сущих, не-прихованістю, тобто їхньою очевидністю.

Говоримо про «появу», отже, про енергію або подію, а не про об'єктивний стан. Енергія «появи» сущих у реальному досвіді суб'єкта є саме подією реального екстазу, переміщення суб'єкта у «внутрішню» доступність сущих. *Спосіб*, за допомогою якого людина (як переміщення у «внутрішню» початкову доступність), а також *спосіб*, за допомогою якого *існують* сущі (як несподівана поява в особистому досвіді доступності, тобто

як *явища*), усвідомлюються як одна *спільна енергія* — і цією енергією є *час*. *Час* є усвідомленням єдиного способу, за допомогою якого взагалі діє буття, тобто усвідомленням екстазу як доступності та доступності як появи в очевидності. Так долається давня проблема філософії, суперечність суб'єкта-об'єкта, оскільки *сутність* обох (*спосіб*, за допомогою якого існують обидва) усвідомлюється тільки в часовому вимірі. *Час* утворює фундаментальну онтологічну категорію-передумову усвідомлення буття. Людина є *єдине суще*, що в своєму бутті завжди сповна розуміє *буття*, тобто *час*. Саме тому, що тільки людина має змогу відступити від самої себе, екстатична можливість людського існування є можливістю *тривання*. Отже, «фундаментальна онтологія» може мати підставу тільки у вивченні людського *буття*.

Ми говоримо, що екстатична можливість людини є можливістю *тривання*, а *час* — єдиний «горизонт», на якому *суще* являється, виринає із забуття, справджується. *Забуття* є не-проявом, тобто чимось, що можемо зрозуміти тільки як заперечення, як знищення прояву, як ніщо прояву. Однак і прояв ми розуміємо тільки як заперечення забуття, тільки як істину, як *ніщо забуття*. Ці висловлювання справляють враження гри понять, однак тоді, коли ми сприймаємо їх просто як мисленнєве виведення від заперечення до тези і від тези до заперечення, як доказ від протилежного. Однак для Гайдегера ці висловлювання є єдиним можливим аналізом первісної досвідної діяльності, за допомогою якої ми усвідомлюємо прояв як часовий вимір. *Забуття* [при-ховане] й істина [не-прихована] від-сутність і при-сутність усвідомлюються тільки стосовно до нуля, і цей зв'язок, як передумова, є не просто мисленнєвим перетворенням, а самою екстатичною відносністю існування, що дає нам можливість *тривання*.

Так, *ніщо* уже не має того значення, якого йому надала метафізика інтелектуалізму: не є він не-сущим, умоглядною антитезою сущому, абстрактним осягненням, яке досягається тільки завдяки поняттю сущого. Зв'язок з *ніщо* утворює передумову для усвідомлення як присутності, так і відсутності, тобто двох «фаз», з якими нам стає доступною *сутність* — *спосіб буття*. Ніщо належить до способів початкового реаль-

ного досвіду особи в усвідомленні *буття*, до способу перетворення, тобто *тривання*. Можливість тривання зумовлює зв'язок з нічим, має однакову з ним здатність перетворення в ніщо. І тому, що ми маємо первісну набуту здатність перетворення в ніщо, можливість заперечення, ми досягаємо перетворення в істину, розуміємо прояв як вихід із забуття, тобто як часовий вимір. Отже, *ніщо* належить до сутності *існуючого* (до способу *буття*), оскільки утворює передумову екстазу, переміщення у початкову доступність (передумову *тривання*), але і передумову «несподіваної появи» в початковій доступності (передумову з'явлення).

Отже, коли в межах «фундаментальної онтології» ми послідовно заперечуємо спрощене і довільне онтологічне розуміння буття (розрізняємо *буття* і *сущє*) і шукаємо пізнання *буття* в способі, за допомогою якого те, що є, стає нам доступним, то мусимо прийняти, що без *ніщо* немає нічого. Отже, *ніщо* ототожнюється з *буттям*. Спосіб, за допомогою якого сутності стають нам доступні як явища, відносить нас і до *буття*, і до *нічого*, як до спільної і єдиної передумови.

Ототожнення *буття* з *нічим* знаходить своє пізнавальне підтвердження в реально набутому досвіді *хвилювання*. Естетичне усвідомлення сутності як *від-сутності* і *при-сутності* здійснюється в неспокійному земному житті (*in-der-Welt-sein*). Людське існування «кинуте» в світ, де завжди «висять у повітрі» (*schweben*), існують атмосферні явища в онтологічній дійсності *нуля* (нічого). Врешті, екстатичний характер людської сутності виявляється, доводиться здатністю «зринання» у пізнанні нічого (нуля), прояву «бездонного фундаменту» або «необґрунтованої основи» (*abgründiger Grund*) сущих та існування, *неспокою* реального повторного виміру *нічим*.

Так ми досягаємо визначення *свободи*, яке дав Гайдерер. У принципі, свобода не належить до бажання, не є вторинною (щодо існування) визначальною рисою людини (її здатністю вибирати тому, що вона спершу існує). Свобода належить до самого способу, завдяки якому людина існує, до даного екстатичного характеру людського існування. Екстаз означає неперервне динамічне розширення в невизначених можливостях «внутрішнього буття», що розуміється як часовий вимір. Так

свобода ототожнюється з початковою можливістю існування неперервно ставати (*Faktizität*), здійснюватися як екстаз, переміщення у внутрішню доступність, тобто *тривати*. Тому свобода формує онтологічне визначення істини: істина безсила здійснитися без свободи екстазу в часовому вимірі. *Сутність істини є свободою* (*das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit*), *свобода є способом*, за допомогою якого істина існує як дія «виринання» в часовість.

Сутність істини є не загальною і не визначеною свободою, а свободою конкретного існування, *способом*, завдяки якому моє власне єство стає онтологічним фактом, зібранням усіх можливостей буття в екстатичному виправданні-триванні. Усередині можливостей екстатичного здійснення-істинності, які становлять свободу мого існування, ніщо не є закінченим або обмеженим, усе є подією. Так і моя смерть є не майбутньою межею мого кінця, а однією з можливостей тривання-істинності уже як суб'єктивної події, тобто однією з можливостей мого власного екстатичного буття — можливістю свободи. Однак не свободи від страху смерті, уникнення проблеми смертності, але свободи як *способу*, за допомогою якого існування здійснюється кожної миті, одержуючи з екстазом усі можливості буття з нічим, можливістю смерті. Моя свобода є *свободою до смерті* (*Freiheit zum Tode*), тому що смерть робить цілком конкретним тут і зараз *спосіб* мого власного існування, щоб здійснити екстаз [переміщення] як онтологічне ототожнення буття з нічим.

З Сартром пристосування феноменологічного методу до дослідження онтологічного питання ведеться, мабуть, з більш радикальними наслідками, які може мати для філософії «монізм суб'єкта». Зразкова антитеза, можливо, підкреслить характер крайнього остаточного наслідку, який має успіх Сартра. Якщо грецька філософія першого і середнього християнського періоду досягла повнішого з'ясування суспільно можливого розуміння буття (вивільняючи субстанцію буття від онтичної індивідуальності й ототожнюючи її з особою, що реально здійснюється як факт суспільства і зв'язку), то Сартр досягає повнішого пояснення індивідоцентричного розуміння буття, того розуміння, що обґрунтовує культуру, котра є антиподом грецької.

Відповідно до Гусерля або Гайдегера, «монізм суб'єкта» західноєвропейської філософської (і культурної) традиції рятує якісь найвіддаленіші опори непослідовності, оскільки розуміння буття продовжує бути передумовою «руху» поза суб'єктом: відносності «свідомості» або «переміщення» існування в загальний спосіб буття. Однак якщо суб'єкт сам по собі визначає і вичерпує можливості підходу до реальної події, то обов'язково довірливим є розширення розуміння *буття* далеко від особистості та її даної самосвідомості — виключно як визначальної очевидності явищ. Отже, для того, щоб ми досягли послідовного підходу до онтологічного питання, нам потрібно відмовитися від будь-якого еквівалентного підтвердження реальної події, усунути з можливостей *буття* будь-яку можливість відношення чи зв'язку.

Стосовно до Гусерля, ми могли б сказати, що у нього онтологічна проблема пов'язана ще з необхідністю підтвердити суб'єктивне пізнання буття в одному ряді з даними світової дійсності. І ця однорядність є і забезпечується вона відносністю свідомості. Відносність висуває свідомість в необхідну і придатну умову очевидності явищ, отже, в трансцендентне місце — передумову для надання змісту існуючому. Однак і Гайдегер у намаганні подолати суперечність суб'єкта-об'єкта (так, щоб ним обґрунтувати картезіанське *cogito*) сприймає об'єктивну дійсність як координату первісного реального досвіду суб'єкта, замінюючи мисленнєве виведення загальності *буття* реальним екстазом, що утворює єдине можливе пізнання загального тривання-виправдання.

Сартр прагне піти ще далі: розвинутися в одному профеноменологічному аналізі, тобто поширити аналіз на одну стадію до або від неминучої відносності пізнання, беручи в лапки пізнання або підтверджуючи дану пізнавальну здатність і наполягаючи на аналізі буття до або від реального (екстазу) переміщення в тривання-виправдання.

Як існує свідомість до співвіднесення з яким-небудь змістом? Як існує свідомість до співвіднесення зі своїм власним я? Є існування в стані не-зв'язку і не-відношення, голе від будь-якого «внутрішнього світу» і від будь-якого змісту «світу, космосу», тобто без суб'єктивності й видової ознаки щодо проти-

ажного космосу. Ми кажемо, що в цьому стані існування йде *наперед* сутності, справді *випереджає* будь-яке виведення співвідношення, отже, і будь-якого зв'язку з загальністю однієї сутності. Є те, що є, і *ніщо* інше.

У цьому стані очищення від будь-якого змісту і будь-якої відносності — стані, в якому людина може досягнути досвіду, набуваючи досвід *відразу*³², свідомість відкриває нам можливість існування без особливого способу існування, тобто нам відкриває *буття в собі* (*être-en-soi*), буття, яке не *відсилає* до самого себе, подібно до самосвідомості, а просто є буттям у собі. Кожне існуюче без свідомості (тобто кожне інше суще, крім людини) є тим, чим є, і не може тільки від себе самого не бути тим, чим не є.

Ця остання фраза означає те, що *буття в собі* не охоплює відмінності, ніколи не позначається як *відмінне* від іншого. Початок ототожнення всередині цього розгляду впливає не з суперечливого зв'язку з відмінністю, а тільки з самовизнання: він позначає «монолітну непрозорість»³³ *буття в собі*. Початок ототожнення є не поєднанням елементів відмінності, а абсолютно первісною і неподільною сполукою: самого себе з самим собою³⁴. Кожне існуюче в собі є тільки самим собою, просто і невизначено вичерпує своє буття буттям у собі.

Цей опис *у собі* (*en soi*) впливає не з мисленнєвого аналізу, не з феноменологічного розуміння об'єктів космічної дійсності, а зі здатності людської свідомості *перетворювати в ніщо* свою відносність і з цим «самознищенням» надавати значення не-нічому «в собі». Ця здатність виявляє особливий спосіб існування, який дозволяє людині бути *тим, чим не є, і не бути тим, чим є*. Цей особливий спосіб існування Сартр називає *pour-soi* (для себе). *Буття для себе* (*être-pour-soi*) — *буття*, яке відсилає до самого себе, тобто яке не збігається з самим собою у повному збігу, однак підпорядковує самого себе як суб'єкта свого буття. Отже, тягне за собою буття для себе (*pour-soi*), відмінне від самого себе, спосіб бути не повним збігом з самим собою, але зв'язком з самим собою, питанням про буття самого себе.

Свідомість відкриває *буття*, що не є нею самою як *ніщо* її самої, а це *ніщо* утворює *буття* в стані «в собі». Тому Сартр

висловлює думку про те, що людина є єством, всередині якого *ніщо* розташовується в світі. Усередині свого *буття* людина утримує можливість *питання* про *буття*, однак відповідь на це питання не досягається інакше, як *тільки* відкриттям *буття* в собі, тобто знищенням *буття* для себе, руйнуванням відносності свідомості. *Ніщо* є єдиною відповіддю на питання про *буття*, відповіддю, що не придумується, а виявляється в свідомості як прихована сутність кожного існуючого. *Ніщо* є *сутністю* кожного існуючого, і тому коли людина *знищує* *ніщо* в своєму *бутті* й в зв'язку зі своїм *буттям* (руйнує *roui-soi* в собі *сущому*, сама для себе), то вона реалізує *ніщо* всередині *буття*, оскільки саме її *буття* є нічим *щодо* *буття* в собі.

Буття для себе, всередині якого *ніщо* вводиться в світ, утворює визначення *свободи*. Свобода передовсім є не можливістю вибору між різними можливостями, а передумовою для руйнування *ніщо*, яке утворює *буття* людини. Свобода, власне, є його невизначеністю (не будь своїм *буттям*), отже, можливістю людини зробити *буття* фактичністю (*facticité*)³⁵, тобто бути самому тим, чим є. *Фактичність* є зв'язком свідомості з самою собою, зв'язком-складовою часового досвіду, чергування попереднього і наступного. Свідомість існує як факт, узагальнюючи саму себе з тим, чому належить бути, руйнуючи минуле, що втілює її *буття*. Вона відрізняє себе саму від свого *буття* завдяки розрізненню наступного та попереднього, і це розрізнення формує її як свідомість, оскільки тотожність її самої зі своїм *буттям* буде її ліквідовувати, буде вести в стан *буття* «в собі». Те, що відрізняє свідомість від її *буття*, є також тим, що відділяє попереднє від наступного, тобто нічим — ознакою свідомості безперервно бути самій знищенням свого *буття*, руйнуванням минулого. Отже, свобода є цією *фактичністю* свідомості, відмінністю, яку утворює свідомість, «виділяючи» (*en sécrétant*) те, що має бути як безперервне і наперед не визначене заперечення *буття* в собі.

Так те, що ми називаємо свободою, безсиле відрізнитися від *буття* «людської дійсності». Ми не можемо сказати про людину, що те, що спочатку вільне, і потім є вільним, а кажемо, що не існує *різниці* всередині того, чим має бути людина, і тим, чим має бути вільний. Іншими словами, людина не

може не бути вільною, оскільки свобода є даним способом її існування, даною відмінністю людини від буття в собі. «Я вільний» — означає: «Я приречений бути вільним». Свобода є присудом і паралогізмом (*absurdité*), оскільки людина не вибирає свободу, а є вільною тому, що не може не вибирати, а не-вибір насправді є вибором не-вибору. Підвалиною свободи є її саморуйнування, і над цим даним фундаментом людина переживає свою обов'язкову свободу як передумову існування.

Єдиною можливістю для порятунку і гідності життя людини є потенційне засвідчення цієї своєї неминучої свободи в історичній діяльності. Історична діяльність, свідомий і відповідальний опір нерозсудливому існуванню підтверджує дану свободу як єдино можливу щасливу нагоду надати змісту життю людини і світові, який її оточує. Завдяки «присуду» свободи існування іде попереду будь-якого визначення *сутності* або природи, людина не є чимось іншим, ніж її життя, тобто її історична практика. Можливість практики *відкриває* нам знання самих себе без посередника, вона віддає в наші руки нашу власну долю. Людина сама себе мобілізує до життя, сама окреслює свою *особу*, і, крім цієї особи, не існує нічого. Це означає, що в своєму щоденному житті людина обтяжена максимумом відповідальності, обов'язків: надати розум нерозсудливості, значення — беззмістовному, зміст — нічому, утворити життя як *фактичність* свободи. Вона «кинута» (*jeté*) у цю відповідальність і взяті на себе обов'язки, творить сама себе для себе, і не існує *пробачення, розради і втечі*³⁶. «Людина є тим, що робить»³⁷, її історична діяльність є її *способом* бути тим, чим є, навіть тоді, коли те, що є, підтверджується щохвилини як «даремна пристрасть». Нехай живе нерозсудливість як *кмінець творення* (історичного або художнього), *наповняючи* красою або надією беззмістовну порожнечу. Це різновид «героїчної безнадії», абсолютна і трагічна віра в людину, а також в онтологічну перевагу її свободи, благородна і безнадійна *Мораль*.

Крім найширшого всесвітнього показу особи та її дії (якого, мабуть, не знає в своєму житті жоден інший філософ), ми посмілимося тут твердити, що залишається непізнаним більш

значний аспект філософського внеску Сартра в дослідження онтологічного питання. Цей внесок можемо підсумувати твердженням про те, що вперше в історії західноєвропейської філософії онтологічна проблема з Сартром знову здобула радикальність грецького *теологічного* з'ясування питань. Хоч як це парадоксально, а онтологічні свідчення Сартра для західної філософії втілюють вищий момент її *теології*. Сартр, крім іншого, найзначніший *теолог*, який використав філософську традицію Заходу.

Чому ми вдаємося до теологічного виміру твору Сартра і, звичайно, розглядаємо цей вимір як найзначніший аспект його філософії?

Тому, що він єдиний відновив онтологічне обговорення проблем у теологічному його початковому пункті, тобто в питанні про даний чи не даний характер існування, про ототожнення реальної «основи» *буття* зі *свободою* або *необхідністю*. Тільки Сартр у історії західної метафізики керувався як найвищими наслідками онтології, що відмовляється вичерпати проблему Бога вимогами детерміністського розгляду світу, або передумовами незаперечного пізнавального підтвердження, або необхідністю утилітаристської придатності. Проблема Бога для Сартра (як, крім усього іншого, і для грецької філософії першого і середнього християнського періоду) в основному з'ясується за допомогою питання про дане, а не про характер реальної відмінності, тобто встановлюється через онтологічний зміст свободи. *Свобода* або утворює *буття* як подію об'єднання і самопоходання, отже, і як реальну відмінність (у такому випадку тільки триєдиність Бога може відповісти на проблему реальної *основи буття*³⁸), або свобода є даним і нез'ясовним способом реальної відмінності суб'єкта, тоді здійснення її вимушено руйнує *буття* як сутність або природу (і тоді існування Бога є абсолютно суперечливим).

Грецька філософія першого і середнього християнського періоду, безперечно, могла б підтвердити Сартра в межах цієї дилеми: або свобода як *любов*, або свобода як *ніщо*³⁹. І обидва випадки однаково утворюють реальні можливості: можливість *триєдиного способу* існування — *способу*, який втілює *буття* не як фізичну необхідність, а як особисту відмінність усередині

влюбленого самоподолання і самопожертви; або можливість індивідуального способу існування — способу, який руйнує *буття* як реальну субстанцію, необхідну для здійснення індивідуальної відмінності всередині незалежності суб'єкта від самого свого буття.

Ця друга реальна можливість, без сумніву, відповідає даним досвіду біологічних і психологічних механізмів, які формують незалежність, або я, людини-суб'єкта, — даним, які Сартр аналізує з найбільш вишуканою і винятково проникливою спостережливістю. І ведеться аналіз порівняно з непроникливим онтологічним розглядом, який найпоспідовніше суперечує будь-яку ілюзію уникнення нерозсудливості існування і трагічності свободи. Самостійно реальна людська індивідуальність з'являється на сторінках Сартра як самоусвідомлення безперервного повторного виміру за допомогою *ніщо*: вона переживає порожнечу відсутності Бога, «успадковане від пращурів спадання», співіснування у світі — цю «кару», якщо є «інші» як безпосереднє зазіхання на суб'єктивність індивідуума, — одвічну «оголеність» неминучої об'єктивності тіла; вона переживає нагоду існування як «даремну пристрассть».

Зведення на *ніщо* ілюзій інтелектуалізму західної метафізики — особливий, а тому й значніший внесок Сартра в галузь онтології. Головним чином з Сартром⁴⁰ пізнавально-теоретичний теїзм європейської теології розкрився як найбільш послідовний онтологічний нігілізм. Коли реальна основа *буття* є не особою як *сутністю буття* (самовладдя Батька⁴¹), не свободою потрійного «взаємного самообмеження», а необхідністю Божественної Природи або Сутності, які йдуть попереду існування, тому що утворюють *буття-в-собі*, *буття* як *самопричину* (causa sui), тоді саме поняття існування Бога є суперечливим і беззмістовним, оскільки *фактичність* існування вимушено руйнує *буття-в-собі*. Тоді не лише людина є абсолютно підпорядкованою присуду свободи, яка обов'язково «викидає» в *ніщо*, але і Бог є абсолютотом необхідності, абсолютотом тотожності самого себе з самим собою, навіть нулем існування — *мисленнєвим припущенням* (suppositio), байдужим до людини.

§ 31. Відносність і екстаз: динаміка «способу існування»

З феноменологічною школою і «філософами існування» зв'язок онтологічних питань і проблем свободи конкретизується в змісті термінів *відносність* і *екстаз*. Обидва терміни в першу чергу мають на меті дати визначення початковій можливості або первісному ядру пізнання, тобто спрямовані на саму передумову виникнення онтологічного питання. Вони ототожнюють цю передумову з реальною самосвідомістю людини-суб'єкта, що як пережита подія іде попереду будь-якої визначальної діяльності або необхідності й врешті підтверджується як факт свободи до або від можливості обов'язкового зв'язку чи вибору. Одночасно реальна самосвідомість як початковий досвід і здійснення свободи визначає також реальну відмінність людини від усіх інших чуттєвих суцільних, різницю, що пропонує основу для загального дослідження і методичної систематизації онтологічного питання.

Ми побачили, що *відносність* узагальнює онтологічне сприйняття феноменології Гусерля. Початковий «логос» прояву речей необхідно виводити до будь-якого умосяжного позначення або досвідного підтвердження і виключно з первісної відносності свідомості, що надає їм наочності, робить їх реальними, тому сутність речей є чистісінькою видимістю.

Виведення *сутності* існуючого з відносності свідомості не означає, що субстанція існуючого залежить від свідомості, що без свідомості світ є неіснуючим. Воно означає тільки перебування Гусерля у полоні вимушеної переваги, яку гносеотерапія має в межах «монізму суб'єкта» (переваги щодо онтології та її фундаментального питання про субстанційну структуру матерії, питання, яке, залишаючись без відповіді, вважають реалізмом західної метафізики на кожному її етапі), тобто воно означає заблокованість факту існування межами можливостей *cogito*. (Не слід забувати того, що гусерліанівська *відносність* іде в цілому від розуміння *cogito* як «згадуваного досвіду особи», тобто від припущення, яке висловив Brentano, учитель Гусерля, і виведення схоластичного *adaequatio* зі здатності початкового «орієнтування» розуму в об'єкті або в «безпосередньому

сприйнятті об'єкта»⁴².) Абсолютне і первісне дане є суб'єктивною свідомістю, тоді як зовнішні об'єкти, що становлять зміст свідомості, пов'язані не з абсолютним, а з випадковим. Гусерль називає випадковий характер зовнішніх (щодо свідомості) об'єктів *трансцендентним*, надаючи цьому слову значення іншого, ніж поширене: трансцендентне — це те, що перевищує свідомість, перебуває поза свідомістю і є випадковим через те, що пропонується нам у послідовних виявах, з яких і складається єдине і синтетичне сприйняття свідомості.

Отже, світ залежить від свідомості не щодо свого реального існування, але щодо свого змісту. Він має зміст тільки завдяки відносності свідомості, лише всередині я і діяльної відносності (свідомості) я. Відносність для Гусерля є не особливістю свідомості, а *способом*, за допомогою якого вона виявляється, і без цього способу не існує ні свідомості, ні змісту свідомості, тобто присутності існуючого. Отже, йдеться не про зв'язок між існуючим і свідомістю, а про сам факт існування, який впливає зі *способу*, за допомогою якого є свідомість, тобто від її відносності. Ми могли б використати вислів про те, що *відносність* є лише відносною, а не *екстатичною*. Свідомість тільки співвідноситься, а не віддаляється, свідомість не може відійти від відносного тлумачення існуючого, як досвід особи вона не може йти попереду своєї відносності.

Однак відносність свідомості не обмежується суб'єктивним поясненням змісту існуючого. Як і в кожному аспекті західної метафізики, так і у філософії Гусерля шуканим є абсолютна об'єктивність усередині суб'єктивного свідчення. Цієї об'єктивності Гусерль досягає, запроваджуючи в ідею справжнього (всередині свідомості) я первісну форму одного не-я, одного чужого я (*alter ego*), що утворює передумову або гарантію підтвердження змісту, якого надає світові відносність свідомості. Тобто всередині я формується зв'язок з я інших, зв'язок, що утворює міжсуб'єктивність (*Intersubjektivität*), завдяки якій я утворює об'єктивний зміст. Свідомість не може бачити світ інакше, ніж тільки даючи зміст: однак цей зміст, який формує світ усередині я, стає завдяки *alter ego* трансцендентністю (зовнішнім щодо свідомості) всередині справжнісінької суб'єктивності, іманентної присутності в я трансцендентності. Так пі-

знання не є ні суб'єктивним свідченням, ні об'єктивною даністю, а є уявним зв'язком між суб'єктивністю та об'єктивністю, зв'язком, який має свій початок і центр у я. Тому я перетворюється Гусерлем в основу *уявного абсолюта*.

Якщо у Гусерля відносність не може бути екстатичною, то у Гайдегера екстаз не може бути відносним. Екстаз заперечує відносність, тому що він як початкова здатність суб'єкта робить існуюче *зовнішнім* (*тут* — Да, — усередині якого гам — є суб'єкт), але не є *зовнішнім* те, що визначає можливість екстазу (що визначає можливість відношення, сущий зміст свідомості, а отже, передумову її відносності).

Гайдегер закликає нас відмовитися від останніх очевидних підстав метафізики, яким є розуміння я як уявного абсолюта. *Буття* звільнене від діяльності свідомості суб'єкта, пересуну- те у факт очевидності. *Буття* відшукується як не-приховане, гобто як факт чи дія прояву. Цей пошук надає *буттю* сущих інший вимір, ніж очевидна сутність, вимір прояву, тобто несподіваної *появи* з прихованого *небуття*, з нічого відсутності. І цим виміром, або горизонтом, де *сущі виявляються* в тому, чим є, горизонтом, де стає *ясно*, з яким змістом можливо бути *сущими*, є тільки *час*. Час є горизонтом, де стає можливим *усвідомлення буття*.

Чому час характеризуємо як *горизонт*? Чому час, перш ніж стане усвідомленням зміни попереднього і наступного, утворює умову або передумову реального самоусвідомлення як «тут-буття», внутрішнього буття (Da-sein), тобто першу й початкову можливість надання змісту існуванню, можливість, що йде попереду і робить вірогідним усвідомлення часової зміни? Іншими словами, час, до або після усвідомлення часової зміни (у часі), є здатністю *тривати*, здатністю людини існувати як екстаз «тут», надавати змісту «тут», тобто існуючому як *явищу*, як несподіваний появи з нічого. Отже, здатність тривати сама є можливістю прояву назовні, є екстатичною визначальною рисою людського існування, що утворює його як самопізнання реального внутрішнього буття (Da-sein).

Так екстаз усуває відносність як онтологічну категорію, оскільки він, і тільки він, обґрунтовує та утворює можливість прояву існуючого, можливість «за межами», а «за межами»

визначає передумову кожного відношення. Твердження, що людина є єдиним єством, яке *триває*, означає, що людина *виявляється назовні*, без *відсилання*. Відносність є способом свідомості, тоді як екстаз обґрунтовує можливість зв'язку свідомості, можливість очевидності.

Ніхто не зміг би стверджувати, що взаємозаперечення онтологічного змісту термінів *відносність* і *екстаз* не пов'язане з наполяганням західноєвропейських онтологічних розглядів на поляризації *сутності* та *існування*, або *буття* і «*внутрішнього буття*», або *існування* та *існуючого*. З критеріями грецької філософської традиції ми могли б визнати і в цьому взаємозапереченні постійну та довголітню проблему західноєвропейської метафізики: неспроможність задовільно подолати двополюсність онтологічних розглядів, що знаходить свою аналогію і в гносеологічному роз'єднанні суб'єктивності й об'єктивності.

Безперечно, як з Гусерлем, так і з Гайдеггером онтологічна поляризація і згадуване гносеологічне роз'єднання переносяться надзвичайно талановитими аналізами в межі початкової можливості будь-якого філософського обговорення проблем, якою є реальне самоусвідомлення людини-суб'єкта. Однак, незважаючи на геніальну анатомію цього самоусвідомлення, онтологічні їх розгляди «зіслизають» у невизначеність містичних абсолютизацій — я (трансцендентного *Ero*) або «*ніщо*», яке запроваджується в трансцендентність як первісну її структуру, про що недвозначно робить висновок Сартр, читаючи Гайдеггера⁴³. Безперечно, більш реалістичний і проникливий Сартр показуватиме з логічною ясністю, що доведена до краю двополюсність сутності та існування, існування та існуючого є реальним знищенням сущого, і що логічно послідовнішою є двополюсність буття і руйнування, оскільки існування та існуюче не становлять для людського пізнання і досвіду нічого, крім щоденного «ширення в повітрі» всередині цих двох фундаментальних передумов будь-якого онтологічного обговорення проблем.

З критеріями грецької філософської традиції нігілістичний висновок онтологічного обговорення проблем неминуче з'ясується від того моменту, коли ми відмовляємося прийняти третім терміном онтологічного обговорення проблем, разом із

сутністю та існуванням, категорію *енергій* (дій) сутності. Тему онтологічного змісту *енергій*, з епіцентром великої філософської суперечки греків і латинян у 14-му сторіччі, напевно, вважають філософською (і ширше культурною) відмінністю Заходу від грецької традиції.

У попередньому параграфі цієї книжки (§ 18) ми аналізували онтологічний зміст, якого грецька думка надавала термінові *енергій*, з початком у ній гносеологічного обговорення проблем, пошуку реальних передумов факту негативного знання. Тут слід зупинитися лише на значенні запровадження енергій для усунення взаємозаперечення *відносності* та *екстазу*.

У § 18 ми побачили, що *енергій* є тільки онтологічною категорією, яка уможливлює філософський підхід до субстанційної структури матерії і долає поляризацію у розумінні суцх як *явищ* і розумінні *дійсно суцх*, суцх самих по собі; енергії уможливлюють єдиний підхід до реального факту, який не залишає матерію онтологічно непоясненою. Ми побачили також, що філософське дослідження енергій має реальним вихідним пунктом вивчення *екстатичного характеру* людського існування. Тільки людина має змогу виявитися поза своєю власною *сутністю* (спільним способом і логосом в бутті) не для того, щоб ототожнитися з сутністю всіх суцх, а для того, щоб брати участь у діяльності складової сутності всіх інших суцх, у можливих зв'язках, що утворюють участь суцх у *бутті*. Людина *здійснює поза своєю сутністю* участь-причетність у динаміці зв'язків, які формують *буття-вияв*, беручи участь (за *енергією* причетності, а не за своєю *сутністю*) у складовій сутності всіх інших сутностей-енергій, і ця «причетність» є знанням, що добувається як логос. Проте одночасно екстаз (участь-причетність до динаміки зв'язків, що утворюють буття) визначає *спосіб існування* людини: реальну *відмінність* кожного суб'єкта-людини відносно спільної людської сутності.

Енергії стосуються *сутності* людини і є тими її здібностями, що характеризують спільний спосіб участі людей у *бутті* (здатністю пізнавати, бажати, любити, уявляти, творити), оскільки вони одночасно виявляють реальний *екстаз*, переміщення, відносно спільного способу, тобто реальної відмінності кожної конкретної людини. Людина діє *поза своєю сутністю*,

ця енергія поза природою є єдиним, своєрідним і неповторним *логосом* реальної відмінності кожної людини-суб'єкта — за-вершеною можливістю причетності до реальної відмінності носія *енергій*. Наслідок дії може *ставати сутністю* як логос реальної відмінності того, хто діє, а може мати *сутнісну відмінність* як щодо існування, так і щодо природи того, хто діє. У § 18 ми побачили, наскільки явним є це перетворення в *сутність* наслідку енергій, особливо в художній творчості⁴⁴.

Отже, коли екстаз визначає енергію поза сутністю суб'єкта, завжди відкрити до його реальної відмінності, а відносність — «причетний» характер (характер логосу) екстатичної енергії, а також і наслідків екстатичної енергії, тоді, безперечно, екстаз є відносним, оскільки він виконується тільки як причетність до динаміки зв'язків, що утворюють буття, або як відкрита можливість причетності до відмінності того, хто діє, тобто як можливий виклик зв'язку. Відносність є, вона посилює екстатизм, тому що може визначати і причетний характер екстатичної енергії, і причетний характер не-екстатичного наслідку енергії.

Отже, в межах розгляду, який впливає із запровадження *енергій* як третьої координати онтологічної проблеми, можемо говорити про екстатичну відносність і про відносний екстаз, безперечно, звільняючи ці два терміни від умовляного об'єкту перед гусерліанівською і гайдегерівською онтологією. Тому що тут відносність не визначається вже даним (а отже, в принципі без місця для пізнавально-суспільної динаміки) рядом свідомості й змісту свідомості, рядом явищ і горизонту їхнього прояву, тому не визначається відносність необхідною і достатньою умовою очевидності явищ. А екстаз не вичерпується домисленневим наданням значення *внутрішнього* буття усередині здатності *тривання*—екстаз не повертає до переміщеного назовні, руйнуючи свій пізнавальний наслідок, тобто показуючи прояв простого, а отже, онтологічно однорядного з нулем часового виміру.

Однак з прийняттям *енергій* як вихідної онтологічної категорії, стало більш ніж ясно, що ми прийняли також поняття *участі-причетності* як фундаментальну гносеологічну категорію. Повніше дослідження цього поняття могло б впливати ще з

одного порівняльного паралелізму — завжди з простору феноменологічної онтології. Конкретно термін *участь-причетність* за змістом може наближатися до терміна *immediant* (безпосередньо-безпосередність), який запровадив у обговорення проблем феноменології Емануель Левінас для заперечення пояснення відносності як зв'язку (*contact*)⁴⁵. Поняття зв'язку рятує у Левінаса суттєву відмінність відносного від горизонту прояву і, отже, примушує до тематизації (*thematization*) термінів зв'язку.

Елемент Левінаса необхідний для подолання неминучої тематизації, що примушує усвідомлювати терміни будь-якого онтологічного обговорення проблем за допомогою об'єктивних вимог і реалізувати шукане Гусерлем «повернення до самих речей». Як можемо дістатися до речей, до тематизації, яка змушує надати їм зміст (*Sinngebung*), тобто означити їх: останнє об'єктивує терміни зв'язку, а отже, підпорядковує те, що одержує значення, ініціативі й владі суб'єкта, який йому надає значення? Іншими словами, як ми можемо уникнути неминучого «зісковзування» онтології в довершеність суб'єкта (божественного або людського), який править історією?

Левінас відповідає, що цього уникнення ми можемо досягнути тільки всередині *безпосередності*, тобто тільки наближенням існуючого «віч-на-віч» (*face-a face*), тому що «вигляд» не просто узагальнює зміст у формі існуючого, а усуває різницю між змістом і формою, оскільки дозволяє нам *прийняти* «інше» до будь-якої тематичної об'єктивності, а отже, до будь-якого показу здатності я. Ця ідея існуючого, яку ми одержуємо від єдиного його *зовнішнього вигляду* до будь-якого образного об'єктивування, є слідом *безкінечного*, а безкінечне є «абсолютно іншим», тобто тим, що як зміст переганяє будь-яке образне об'єктивування. Тому і *безпосередність* як підхід до «абсолютно Іншого» є тією самою метафізикою, що може звільнити історію від будь-якого владного володіння істиною, від будь-якого спрямування і «завершення» запрограмованого.

Однак ясно, що безпосередність «віч-на-віч» (*face-a-face*) для Левінаса, незважаючи на її тільки суб'єктивну, але знову-таки здібність, неспроможна до здатності образного об'єктивування, тому і досвід «абсолютного Іншого», хоч він і впливає

з послідовного наполягання на феноменологічному методі, врешті містифікується в «онтологічній нейтральності» мови (langage), залишаючи дійсність не у відмінності об'єктів, а у відмінності утопій.

Свідомо чи несвідомо Левінас вірний відмові або невизнанню онтологічної категорії *енергій* усією західною філософською традицією, що неминуче веде до поляризації всередині сутності існування і до містицизму «абсолютно Іншого» (який не є іншим від зовсім інших ganz Andere таємниць західного середньовіччя), до поляризації, абсолютно однорядної з асלא^іа-ііо змісту [значення] і аперцепції⁴⁶.

Навпаки, в межах прийняття онтологічного змісту *енергій* суть усувається, а тематизація-об'єктивування термінів заперечується тому, що пізнання здійснюється як *учаєть-причетність* до можливого способу існування-участі в екстатичному винесенні енергій суб'єкта або в діяльній (логічній) структурі матерії об'єктів. Участь-причетність не обмежує безпосередність пізнання тільки *сприйняттям* зовнішнього вигляду (до будь-якого образного об'єктивування) як сліду «абсолютно Іншого», але показує відносну безпосередність з самою «логічною» субстанцією «речей», з можливою виконаною «практикою» світу. Так, *буття-в-світі* не означає: існую всередині об'єктів cogito або в можливостях короткочасної несподіваної появи з нічого, а означає воно: існую як *особистий* екстаз, що скаже: пересуваюсь з відносності свідомості (очевидної видимості явищ) до емпіричної безпосередності загальної участі в динаміці логосів, виникнення світу. І тому що екстаз є *особистим*, він залишається, безперечно, відносним, без тематизації термінів відношення (ні суб'єкт, ні світ), оскільки *особиста* суб'єктивність існує тільки як діяльне самоподолання сутньої індивідуальності, а світ — лише як можливо завершена «практика». Діяльне самоподолання індивідуальності й *завершена* «практика» світу рятують факт відношення і зв'язку на рівні розрізнення *енергій* (що причетні як досвід логосу реальної відмінності), а не на рівні сутньої відмінності відносного від горизонту його прояву.

Іншими словами: як відносність, так і екстаз визначають і пояснюють *спосіб існування* людини-суб'єкта, що стає нам до-

ступним тільки всередині *енергій* природи людини — тих здібностей, які характеризують спільний спосіб участі людей у *бутті*, хоча одночасно дозволяють реальну відмінність щодо цього спільного способу і причетно-логічного повідомлення цієї відмінності, так як і щодо знання-причетності до видової ознаки всіх сутностей і всіх індивідуумів. Відносність разом із екстазом належать до можливого *способу існування*-можливого, тобто такого, що відкриває особу як єдине субстратне здійснення *буття* і єдину діяльну можливість втілення *буття*.

У межах цього онтологічного розгляду і взаємодоповнювального змісту відносності та екстазу можемо підійти до проблеми, яка в принципі відрізняє ступінь реалізму кожної філософської спроби і проблеми онтологічного пояснення людського *тіла*.

Не була б перебільшенням думка про те, що дійсність людського тіла утворює більш реалістичне підтвердження онтологічного характеру енергій сутності або природи, як і взаємостосунку відносності й екстазу. Однак, перш ніж довести, філософську послідовність цього підтвердження, необхідно нагадати, наскільки реальність людського тіла залишається філософськи нерозв'язаною і онтологічно нез'ясовною як у давньогрецьких, так і середньовічних, а також новіших онтологічних розглядах, що ігнорували чи заперечували проблематику енергій. Як правило, питання про тіло приховується метафізичною абсолютизацією тих елементів, що стають прийнятними як дані вихідні основи для формування дійсності. Цими елементами є *матерія* і *дух* — кожен сам по собі (у *монізмі*), причина іншого, але і будь-якої дійсності або обидва разом (у *дуалізмі*), однаково забсолютизовані в щоденній чи довготривалій їхній єдності, яка формує те, що пізнається.

Безперечно, в історії філософії не бракує розглядів, що виводять реальну подію з якихось інших засад, «начал» до або від матерії і від духу — з якогось фактора, що утворює буття чи справжнє буття в собі. Це переміщення онтологічної основи до початкової субстанції чуттєвих або умосажних реальностей надає відносного, а іноді динамічного (характеру можливого виникнення) як духовним, так і матеріальним проявам існуючого. Однак це переміщення онтологічної основи не заповідає нам

хоч якого-неоудь *пояснення* в історії філософи про сам субстрат матерії, тобто про онтологічну структуру чи про взаємоперехід цих двох різних за сутністю реальностей (тіла і духу), що формують людське існування.

Підсумовуючи зауваження відносно неповноти онтологічних пояснень людського тіла, не будемо ускладнювати виклад окремими історичними зв'язками, а зосередимо нашу увагу на тих фундаментальних категоріях теорії пізнання, які узагальнили за головними філософськими визначеннями факт існуючого, шукаючи можливість його співвіднесення з реальністю людського тіла. Ми б констатували тоді, що серед цих термінів не існує жодного, який би вичерпно пояснював людське тіло або відкривав шлях до його онтологічного тлумачення.

У цілому *тіло* неможливо ототожнити з *сутністю* або *природою* людини. За допомогою термінів *сутність* чи *природа* ми співвідносимося з конкретним способом участі людини в *бутті*, тобто встановлюємо реальний характер спільних властивостей, що визначають людину-взагалі і відрізняють її від будь-якого іншого сущого. Однак ці властивості не вичерпуються тілесністю людини, не обмежуються сукупністю функцій, які її утворюють. Нехай, хоч ми і прийнемо (разом із простішими з матеріалістів), що кожна мисленнева, психічна чи духовна діяльність і здібність має виключно біологічно-тілесне походження, все одно поняття *сутності* чи *природи* людини не можна ототожнювати тільки з *тілом*: тому що людина відрізняється від будь-якої іншої тварини тим, що має здатність «тримати відстань» від свого тіла, сумніватися щодо своєї тілесності, відрізнитися як суб'єкт від потреб і бажань свого тіла, тобто контролювати самі функції, які утворюють біологічний організм. Ця здатність беззастережно належить до *способу*, за допомогою якого людина існує, отже, до *сутності* людини. Звідси випливає, що людська *сутність* не вичерпується тілесністю і сукупністю функцій, які її утворюють⁴⁷.

Тіло не можна ототожнити також із *субстратом* людини. Терміном *субстрат* ми визначаємо реально існуючий характер окремих конкретних проявів однієї загальної *сутності* або *природи*, носія або того діяча, в якому *сутність* чи *природа* потребує своєї конкретної реальної будови або здійснення.

Якщо врешті *субстрат* людини, згідно з попереднім визначенням, є будь-яким окремим і конкретним суб'єктом, індивідуальністю або я, тоді поняття субстрату неможливо ототожнити *тільки* з тілом людини і сукупністю функцій, що його утворюють. Саме тому, що біологічний організм людини не утворює реальної самостійності, його функції не мають незалежності, не реалізуються як самоціль. Незважаючи на теоретичні аналізи чи силогістичні пояснення, сучасна наука психологія у найточніших своїх поясненнях недвозначно показала, що те, що ми називаємо суб'єктивністю, або я, іде попереду і визначає функцію біологічної *тілесності*, тому немовля, позбавлене апетиту, якщо воно веде тільки саме себе, прямує до смерті, показуючи, як його «душа» визначає існування або його субстрат незрівнянно більше, ніж механізм регулювання його біологічних функцій⁴⁸. Приклад є буквально викривальним. Коли б біологічні функції, що формують і підтримують тілесність людини, були визначені тільки ними самими і вичерпували б факт існування або субстрат людини-суб'єкта, жоден «психогенний» чинник не зміг би обмежити або зупинити незалежність цих функцій. Однак тепер саме прагматичне спостереження переконує нас, що не існує людини-суб'єкта, або я, без відходу і відмінності від тіла — тому що цей відхід і відмінність здійснюється в *логосі зв'язку* з особою і об'єктами, творчою практикою і любовним стосунком⁴⁹.

Тіло людини неможливо ототожнити ні з *сутністю* чи *природою*, ні з *субстратом* людського існування. Іншими словами, те, що є людиною у загальній її подібності, але і в суб'єктивній відмінності, не вичерпується біологічною тілесністю і функціями, які її утворюють. Це твердження ми б вивели також унаслідок аналізу, безумовно, іншого терміна філософської теорії пізнання, який використовується для пояснення факту людської суб'єктивності, або я⁵⁰.

Однак *тіло* є найбільш реальною передумовою існуючого прояву *спільного способу*, за допомогою якого є людина-взагалі, тобто спільною *сутністю* чи *природою* людини, а також відмінністю кожної людини-суб'єкта, тобто *субстратом* конкретної людини. Безперечно, ми прийнемо загальноновизнану недостатність тіла вичерпати реальний факт людської суб'єктив-

ності, або я, але не можемо заперечити того, що тіло утворює початкову передумову реального прояву суб'єкта, або я. Тому ми змушені використовувати онтологічне пояснення людського тіла і аналізувати більш систематично цей засновковий зв'язок тіла і суб'єкта, або я.

Реальне здійснення природи, у принципі, є субстанцією і тільки. Лише всередині субстанції ми входимо в *природу*, в *спільний спосіб* і логос реальної подібності. Незважаючи на конкретні втілення, природа не існує — не існує людства віддалік або окремо від людей-суб'єктів. Це, однак, не означає, що сутність або природа є просто «високими поняттями» чи початковим умоглядним осягненням *спільного способу* або *логосу*, що відрізняють людину від будь-якого іншого живого. У межах цього реального досвіду суб'єкта ми переживаємо *дійсність природи* як факт, що «йде попереду» (не за часом, але онтологічно) реальної *відмінності*. Конкретніше: коли сутність чи природа є спільним способом, за допомогою якого існує людина-взагалі, тоді будь-який людський субстрат здійснюється тільки як екстаз [переміщення] від цього спільного способу [тільки як факт, що є передумовою і одночасно долає (перевищує) спільний спосіб або логос природи], тобто як реальне інобуття щодо природи. Наприклад, кожна людина (людина-взагалі) має розум, мислення, бажання, хотіння, уявлення та ін. Однак кожна окрема людина вибирає, мислить, хоче, бажає, уявляє абсолютно по-різному, тобто єдиним, своєрідним і неповторним способом. Відмінність між спільною та індиферентною визначальною рисою даних основ або можливостей природи і різницею їхнього реального вираження у цілому може бути емпірично доступною нашому тілесному організмові. Певні біологічні функції нашого фізичного організму виявляють схильність до незалежності від фактичної відмінності суб'єкта, або я, тобто кожна виявляється як потреба (потреба харчування, збереження, задоволення, продовження і т. ін.), що, безперечно, одержує субстратну відмінність. Тоді кажемо про випадковість природи (безособових фізичних сил або інстинктів), які є пристрастями суб'єкта (через які суб'єкт страждає, утримуючи реальну відмінність).

Схильність фізичних потреб реально автономізуватися від

субстратної відмінності суб'єкта, або я, безперечно, стримує субстратну відмінність для того, щоб ніколи, напевно, не відрізнитися від неї, тому і кажемо про схильність до автономії, а не про визначену різницю. Однак у досвіді цієї *схильності* ми переживаємо дійсність природи як подію, що йде попереду субстратної відмінності. Це не означає, що ми не зміцнюємося від досвіду «психічних» внутрішніх покликань, інстинктів або пристрастей, що як «фізичні потреби» також виявляють схильність автономізуватися від субстратної відмінності суб'єкта, або я, і отже, мають характер утримування субстратного інобуття. Безперечно, онтологічна дійсність *природи* охоплює як тіло, так і «душу» людини. Але тут ми зацікавлені підкреслити відносний, хоч і можливий, однак реальний і чіткий прояв та здійснення природи в межах людського тіла.

Тим самим відносним і можливим характером можемо підтвердити реальний прояв і здійснення не *тільки* природи, але і субстрату людини у межах тілесності та функцій, що її утворюють. Кожне людське тіло має абсолютну біологічну відмінність, що в цілому виражена як за формою (від обличчя до відбитків пальців), так і функціонально (тому тіло просто *терпить*, коли не відкидає, ніколи не засвоюючи пересаджену тканину чи орган чужого тіла⁵¹) або ж генетично (в єдиній і неповторній визначальній рисі, яку має хромосоматична матерія — ДНК, — складова тілесності суб'єкта⁵²).

Однак, яким би відносним і зразковим не було підтвердження існуючого прояву та здійснення, і природа, і субстрат людини в межах тіла в цілому не заперечують факту цього здійснення. Кажемо про *факт*, напевно визнаючи відносний і можливий характер здійснення, ніколи не визначений, не завершений і не пов'язаний. *Тіло* реалізує і виявляє, ніколи не доводячи до кінця і не вичерпуючи реальної дійсності природи та субстрату людини. Ми могли б повторити те саме твердження і щодо «душі» та «духу» людини. Врешті, як у випадку тіла, так і душі, ми співвідносимося зі схильностями, функціями чи проявами, що завжди відносно і потенційно (і ніколи не визначено і не остаточно) здійснюють та виявляють природу і субстрат людини-суб'єкта, тобто ми співвідносимося з одним можливим як, а не з об'єктивованим *що*, з однією виконаною

подією, тобто з сукупністю енергій, усередині яких здійснюється і виявляється природа, а також субстанція.

Дані досвіду, як і дані науки (біології та психології), не дозволяють нам відокремитися, зробити нерухомою або об'єктивувати істину людини-суб'єкта в якусь конкретну «хвилину» чи «в середньому» історичного розвитку яких-небудь постійних чинників, що становлять біологічну і психологічну індивідуальність⁵³. Ми могли б сказати, що біологічна, а також психологічна індивідуальність не є, а потенційно складається з прогресивного розвитку, потім спаду і зниження як остаточного «її стирання» зі смертю. Іншими словами, як з тілом, так і з душею, або духом, факт людського існування діється потенційно, без сукупності енергій, що утворюють душу. Тіло, врешті, можна ототожнити з тим, чим є суб'єктивність, або я, тобто з тією самою субстратною тотожністю кожної людини.

Між іншим, на основі даних клінічного спостереження, конкретно у випадках травматичного чи патологічного ушкодження головного мозку, ми часто підтверджуємо зміни найбільш суб'єктивних особливостей індивідуума — пам'яті, здатності до міркування, слова, руху, тоді кажемо про утворення або стримування функції відповідних центрів головного мозку, які встановлює нейрофізіологія. Травматичні або патологічні ушкодження головного мозку можуть додатково викликати появу неконтрольованих біологічних чи психологічних інстинктів, як і загальніші зміни специфічності або «характеру» суб'єкта. Ту саму зміну чи «регулювання» специфічності та характеру сьогодні можемо викликати, даючи спеціальні ліки (які ми звичайно називаємо «психоліками»).

До всіх цих випадків ми могли б підступити, при відсутності філософського пильнування, з легким поясненням щодо виведення всіх біологічних і психічних елементів реальної відмінності суб'єкта з функції конкретних органів тіла або органічних «центрів», непохитно визначених їхньою біохімічною структурою. Однак буде легким і філософськи незавершеним пояснення того, чому біохімія у своїх конкретніших аналітичних визначеннях не перестає бути справжнісінькою феноменологічною наукою. Незважаючи на позначення та опис первісних органічних сполук хімічних елементів чи складних функцій, не-

можливо піти вперед у поясненні способу реальної відмінності, того, як вона *діє* і виявляється у конкретній біохімічній структурі, функції окремих органів чи органічних «центрів». Тільки за умови, що ми приймаємо *енергії* (біохімічні, але й психічні) як відкриту онтологічну дійсність, а не як складник субстратної відмінності людини-суб'єкта, тільки тоді одержуємо філософськи достатнє пояснення людського синтезу⁵⁴.

Коли енергії утворюють онтологічну дійсність (фундаментальне і вихідне дане реальної події), а дійсність, безперечно, відрізняється від субстрату (як і від *природи*) суб'єкта, то і спосіб реальної відмінності здійснюється і відкривається всередині енергій без ототожнення з субстратом суб'єкта. Отже, напевно, ушкодження, зміна або гальмування *способу* реальної відмінності (психологічних функцій людини) не зачіпає субстратної *тотожності* суб'єкта (тобто того, чим є людина віддалік або до психофізичних функцій).

Наступним і послідовним кроком у цих міркуваннях було б сказати, що і певне гальмування чуттєвого *способу* реальної відмінності людини-суб'єкта (розрив психофізичних функцій, а отже, біологічна смерть) не зачіпає і не заперечує існування, а також субстратної тотожності суб'єкта. Але як може *бути* людина як субстратна тотожність, коли її існування не становить факту — можливого здійснення інобуття, без якого поняття *тотожності* не становить нічого, крім абстрактного осягнення? На це питання не можна відповісти інакше, ніж тільки прийнявши те, що *спосіб*, за допомогою якого здійснюється реальне інобуття субстрату суб'єкта, не обов'язково вичерпується сукупністю психофізичних функцій, як і те, що та сама «будова» або субстратне ядро людського існування є екстатичним і відносним. Людина є, існує тільки як факт екстатичного самопоходання, потенційного відношення, отже, існує лише щодо абсолютної субстанційної *Тотожності*, всупереч якій утворюється відмінність, від якої вона бере свою тотожність і субстанцію. Тому тільки *категорія особи* може надати тому, чим є людина, субстратного ядра її існування до або після від будь-якого психофізичного прояву чи енергії, і тільки теологія *особистого* Бога може відповісти на питання онтологічної істини людини.

Розділ третій

КОСМІЧНИЙ ВИМІР ІСНУЮЧОГО

§ 32. Простір і рух

Раніше ми побачили, що наполягання онтологічних розглядів на двополюсності *сутності* та *існування*, *існування* та *існуючого* залишає фундаментальну порожнечу перш за все в онтології. Вона неминуче веде до необхідності мисленнєво виведених і містичних абсолютизацій або зобов'язує надавати онтологічного змісту категорії *ніщо*, «висаджуючи в повітря» субстанційний характер існуючого.

Натомість ми побачили, що прийняття *енергій* як фундаментальної онтологічної категорії (початкової і реально даної, складової реальної події) веде до онтологічних розглядів з повнішою філософською достатністю і реалізмом.

Ми розглянули (§18 і §31) онтологічні пояснення космічної *матерії* і людського *тіла* як проблеми, що, в принципі, визначають реалізм будь-якої філософської спроби, що ці реалії, безперечно, знаходять повніше філософське пояснення з прийняттям цитологічного характеру *енергій*.

І все-таки, паралельно з проблемою матерії і тіла, філософська достатність онтологічних розглядів, яку визнала до сьогодні історія філософії, не перестає з'ясовуватися в межах ще двох викликів і аспектів онтологічного обговорення проблем: питання про *простір* і питання про *час*. У нашій сучасній мові *простір*, схоже, має той самий умоглядний зміст, що й *місце*, або ще ширший, коли звернутися до давньогрецької семантики¹. Однак формулювання філософської проблеми залишається давньогрецьким, використовуваним ще Арістотелем: «Простір існує чи не існує, і як він існує, і чим він є»².

Арістотель починає підходити до проблеми, констатуючи складність питань («є багато незрозумілого — що ж таке певна частина простору [τοπος]»)³.

Простір є чимось, але це щось не може привести до одного з чотирьох елементів, які утворюють чуттєво існуюче: *простір* не є *матерією*, навіть коли він тривимірний (з довжиною,

шириною, глибиною, як кожне тіло), тому що тоді б збіглися два тіла в тих самих межах. *Вид* теж не є простором, тому що вид лишається невіддільним від речі, тоді коли простір може зберігати її форму, охоплюючи різні речі (як, напр., посуд, що спроможний умістити різні рідини). Простір не є *кінцем* (метою або призначенням) речей ані *кінетичною причиною*.

Тоді що таке простір? Це кінець, — каже Арістотель, — тобто межа, передумова, можливість *визначення* чуттєвого — край [межа] в безкрайньому [безмежному]⁴, що визначає величину і матерію [склад] величини⁵. Чуттєве є обмеженим, що означає, воно має межі, тобто вимір, величину. Простором визначається величина, що *вимірюється* як розмір країв, він «простягається поміж тими, що поділяються між собою в просторі, тим, що тут, що там, і тим, що далі». Вимір поділяє сущих, він дає їм простір, а надаючи їм простору, він дає їм межі, визначає їх. Справжнє буття чуттєвого врешті означає його дефініцію трьома вимірами — «отже, вимірів є три; довжина, ширина, товщина, і ними завжди визначається тіло»⁶. Так простір як міра різних величин виявляється межею сущих, проявом визначених, а тому нерухомих і непересувних їх вимірів: «межа нерухома, вона не рухає і не рухається чимось»⁷. *Простір* — нерухома межа, яка «містить у собі» об'єкт, тобто яка об'єктивує явище в нерухомій величині. Цим поясненням ми ведемо до відомої і визначальної проблеми арістотелівського висловлювання: «Певна частина простору — це те, що має край [межу], насамперед нерухомий, як, наприклад, посудина, що стоїть на місці»⁸.

Як і з багатьма іншими визначальними висловлюваннями Арістотеля, так і з цим, дослідники пропонують дві можливості або способи усвідомлення: зрештою, можливо на основі арістотелівського визначення простору досягнути абсолютно зоб'єктивованого сприйняття комплексної природної дійсності, де цей рух є «певною частиною простору в просторі»⁹, «як судно на ріці»¹⁰, а порожнеча є місцем «перетворення в ефір тіла»¹¹. Спільний космічний простір утворюється послідовним взаємопереходом просторових вимірів сущих як крайня *межа* всесвіту (порожній край)¹²: «так земля посеред води, вода в повітрі, повітря в ефірі, ефір у небі, а небо вже ні в чому»¹³.

Ці висловлювання дають привід для оформлення космічного ідола, який скував людську думку на цілі сторіччя. Космічну сферу вважають поділеною на п'ять концентричних областей, що утворюють фізичні «місця» п'яти складових елементів дійсності: землі, води, повітря, вогню, ефіру¹⁴.

Однак ці самі аристотелівські висловлювання можна запропонувати для іншого способу проникнення в проблему і розуміння її. Будемо наполягати не на статичній і визначальній функції вимірів величин простору, а на відносному його характерові як нерухомої системи *координат*, що дозволяють нам наперед визначити і виміряти рух. Як було спостережено сучасними дослідниками, цей другий підхід у аристотелівському розгляді простору цілком відповідає вимогам найновіших висновків фізичної науки¹⁵.

Це факт, що наполегливість у встановленні співвідношення між простором і рухом (яке становить фундаментальну передумову пояснень сучасної фізики) йде слідом за кожним аспектом аристотелівського обговорення проблем. Не можна було б порушити питання про простір, коли б не існувало руху в просторі¹⁶, отже, простір і рух (навіть час як обчислювальний рух¹⁷) утворюють одну неподільну єдність *координат* визначення фізичної дійсності.

Арістотель твердить, що рух «охоплює» тіла, але дуже чітко пояснює, що як «охоплення» простір передбачає *рухоме тіло*, те, що рухається або має здатність рухатися, тому як межу нерухомого тіла простір потрібно було б ототожнювати з *видом тіла*. Отож, безперечно, простір є функцією руху, оскільки «конкретне тіло — це лише те, що може рухатися іноді»¹⁸, бо «воно не є всяким сущим у певному місці, але є лише рухомим тілом»¹⁹. Тому простір сам по собі неспроможний стати нерухомим в одному даному де, «це не просто певна частина в просторі, але частина в обмеженому просторі»²⁰. Простір робиться нерухомим (вноситься в свідомість як нерухома межа), тому що тільки так може виявитися-вимірятися рух²¹. Межа рухомого завжди відносна щодо руху, отже, нерухомий край чуттєвого явища — це «також видима відстань (бо вважається, що можна бачити відстань між чимось, що є серед

рухомих величин)»²², залежність між нерухомим тілом і переміщенням.

Концепція геоцентричного космічного простору, доведеного до кінця і розкладеного між конкретними шарами, панувала в Західній Європі упродовж усього періоду так званого середньовіччя. На багато віків західноєвропейська людина була взята в кільце цим перебільшено схематичним космічним ідолом, зрештою, придатним служити конкретній історичній доцільності — спробі найголовнішого носія і регулювальника будь-якого ідеологічного розвитку на Заході, тобто римсько-католицької церкви, — досягнути безпосередньої і ясної відповідності християнської іконографії досвідним даним природної дійсності. З тим самим юнацьким запалом у пошуку, об'єктивного підтвердження, з яким на Заході замінюють особу Бога християнського одкровення арістотелівським *першорухом*, приходять і до прагматистичного пояснення потенційно негативної іконографії Біблії: існуюче узагальнення католицької будови в особі людини перекладене в обов'язкове сприйняття чуттєвого і «локального» антропоцентричного (і послідовно геоцентричного) космічного ідола, а розрізнені *способи* реальних можливостей ототожнені з чуттєвими краями (небесного — земного і підземного), тобто з безсумнівними даними космічної дійсності²³.

Середньовічне сприйняття арістотелівської концепції простору залишалось, напевне, тільки до кінця 17 ст., до появи теорії Ньютона (*Philosophie naturalis principia mathematica*, London 1687). Його випередив польський астроном Коперник (*De revolutionibus orbium coelestium Libri VI*, Nurnberg 1543), ЯКИЙ заперечував геоцентричного середньовічного космічного ідола і вважав Сонце центром сферичного Всесвіту і планет, що обертаються навколо цього центру. Однак Коперник оприлюднив свою теорію як просту гіпотезу, що ґрунтується на математичних підрахунках, хоча підтвердження її безпосереднім спостереженням пізніше здійснив Галілей (*Dialogo sopra i Due Massimi Sistemi del Mondo*, 1632). І все-таки обидва (Ньютон і Коперник) не заперечували реальної сутності космічного простору та його обмежених вимірів. Тільки Джордано Бруно (*Dell'infinito universo e mondi*, 1584) наважився висловити

думку (заплативши ціну бути спаленим на вогнищі Святої Інквізиції) про те, що космічний простір безмежний, без конкретного центру або осі, гомогенний і без розрізнених областей. Земля обертається навколо Сонця, а нерухомі зірки є віддаленими сонцями з власними планетами. Єдність природи в просторі передбачає також єдність матерії, отже, кожне прагматичне пояснення відмінності між земним і небесним категорично заперечується.

Коли концепція Всесвіту Джордано Бруно врешті запроваджується в межах ньютонівської фізики, то це не тільки тому, що Ньютон досягнув повнішого математичного і дослідного забезпечення, а тому, що він вніс суттєве примирення в галузь метафізики. Коли космічний Всесвіт не є геоцентричним і антропоцентричним, тоді він, безперечно, є теоцентричним. Безкінечний простір утворює не справжнє буття саме по собі, а особливість одного Абсолютного Суб'єкта. Невидимість Евклідової порожнечі для Ньютона є *sensorium Dei*, конкретним вираженням всюдисущої сутності Бога (*Optics or a Treatize of iſe Reflections... of Light*, London 1704). На противагу онтологічному визначенню простору як сутності самої по собі, яке уособлював Декарт (*Principia philosophiae* II 3—1644), і усвідомленню простору як рівнодіючих зв'язків матеріальних речей між собою, що представлене англійським емпіризмом (Гобсом²⁴, а пізніше Г'юмом²³), Ньютон висловив припущення про простір як особливість Абсолютного Суб'єкта, який є необмеженим і всюдисущим Богом.

Однак, незважаючи на метафізичне забезпечення, ньютонівська концепція простору не перестає бути «перетворенням в абсолютне» простору трьох вимірів земного чуттєвого досвіду.

Безкінечний простір Всесвіту є саме цим простором земного чуттєвого досвіду, необмежено обчислюваним і необмежено подільним.

Початковий розпад цієї концепції, віриться, слід шукати у давньогрецьких філософів — атомістів Левкіпа, і Демокріта. І все-таки це усвідомлення простору, що, безперечно, відрізняється від аристотелівського і середньовічного космічного ідола як за точністю спостереження, так і за математичним підтвердженням. Однак воно завбачує ту саму наполегливість у фундамен-

тальному' самовдоволенні чуттєвих даних (дійсності, що має протяжність), як і достатність їхнього змістового визначення.

На космічному ідолі ньютонівської фізики наполягає Кант, хоч і пропонує відмінне від неї пояснення простору. У філософії Канта простір не є ні сутністю самою по собі, ні рівнодійною зв'язків, ні реальною визначальною рисою Абсолютного Суб'єкта. У наміри Канта входить подолання поляризації суб'єктивного і об'єктивного у випадку простору за допомогою пізнавально-теоретичної основи, яку він сам запровадив: апріорної абсолютизації суб'єктивного для визначення об'єктивного. Більш конкретно: кантівський простір не є об'єктивно даним, реальністю, яку підтверджуємо і яку усвідомлюємо в чуттєвому досвіді, він не впливає «за абстракцією» з зовнішнього досвіду. Однак простір не є і простим суб'єктивним відчуттям, що відрізняє людину від людини, подібно до того, як відрізняються смакові або кольорові враження. Простір існує у самій «структурі» нашого суб'єктивного духу як необхідність і апріорне (додосвідне) уявлення або сприйняття, що Гарантує спільну потенцію чуттєвого досвіду. Він — необхідна умова для кожного чуттєвого досвіду й об'єктивна його «зовнішність»; чуттєва очевидність точно відбивається його характером бути неминучою умовою отримання сприйняття чуттєвого. Так простір для Канта однаково додосвідно суб'єктивний і емпірично об'єктивний. І хоча є необхідна суб'єктивна передумова для творення чуттєвого досвіду, він одночасно має реальність (тобто об'єктивну силу) як передумова всіх зв'язків, усередині яких спостерігаємо всі об'єкти, зовнішні щодо нас²⁶.

Незважаючи на феноменологічний характер, кантівський простір має всі ознаки ньютонівського простору і Гарантує силу гіпотез Евклідової геометрії. Філософські пояснення простору (завжди в межах західноєвропейської думки) докорінно змінюються тільки тоді, коли в 19-му ст. з'являється неевклідова геометрія Лобачевського і Рімана. Обидва починають запевненням, що Евклідова геометрія істинна тільки за умови, що простір є плоским. Лобачевський спостерігає, що коли простір не є плоским, тобто коли ми заперечуємо аксіому Евкліда про

те, що на площині через дану точку, яка лежить на даній прямій, можна провести не більше як одну пряму, паралельну даній, то можемо прийти до ряду геометричних завдань, зовсім відмінних від теорем Евкліда, але з абсолютно послідовною геометричною логікою. Ми твердимо, наприклад, що в одному кривому просторі можна з однієї точки вивести більше ніж одну паралельну до даної прямої, або що сума внутрішніх кутів одного трикутника може бути меншою від двох прямих. Ріман іде далі від простого теоретичного заперечення плоского простору і твердить, що простір у сукупності є кривим, хоча відчуття плоского простору з'являється тільки тому, що кривизна в умовах нашої планети є мізерною. Однак, коли простір є кривим, тоді він може бути невизначеним, але й не безкінечним. Невизначеність і безкінечність є двома різними, логічно несумісними поняттями. Невизначений, але не безкінечний простір докорінно змінює космологічні сприйняття, а Евклідова геометрія, безперечно, сприймається як відносна, корисна для нашого обмеженого чуттєвого досвіду, однак зовсім довільна, коли, піднесена до абсолюту, вимагає пояснення світу в сукупності²⁷.

Геометрії Лобачевського і Рімана виявились провісними осягненнями нового космічного ідола, осягненнями все-таки консервативними відносно революційної радикальності космологічних розглядів, що були здійснені упродовж нашого віку на основі новіших даних фізичної науки. Дві теорії відносності (спеціальна і загальна) Альберта Айнштейна, аналіз явищ термічного випромінювання Макса Планка, основи невизначеності Вернера Гайзенберга і теорія квантів Нільса Бора є набагато відомішими і значнішими, але не єдиними науковими розглядами, що за своїми наслідками лишаються вирішальними для з'ясування проблем простору. Тут слід зазначити, що матеріал наукових спостережень і завдань, які нагромаджені за останні десятиріччя, мають такий діапазон і таку швидкість у темпі накопичення (завдяки бурхливому розвитку можливостей, який вносить техніка в наукове дослідження), що використання цього матеріалу філософською думкою або проста його реєстрація (за правилами математичної семантики у філософській

логіці), безперечно, належать до довготривалих і перспективних.

І все-таки ми могли б підсумувати твердженням, що засади і теорії сучасної фізики пов'язані в цілому з вимогою відмовитися від картини світу (і послідовно від простору), що впливає з умоглядної схематизації і абсолютизації даних чуттєвого досвіду. Це зовсім не означає, що теорії, які впливають з цього спостереження, не є емпірично достовірними. Якщо значення дійсності у ньютонівській фізиці було в основному геометричним, то в сучасній фізиці дійсність набуває емпіричного значення. *Факт* спостереження — зв'язок спостерігача зі спостережуваним — є даним досвіду, що замінює раціональне підтвердження схематичних об'єктивувань.

Замість прямої лінії, що становить єдину можливість виміру ньютонівського простору, стає прийнятною швидкість світла, однак для цього потрібно довести, що передача світла у просторі йде по кривій траєкторії. Задовго до емпіричного підтвердження математичні підрахунки Айнштейна довели, що присутність матерії з полем притягання, яке вона утворює, викликає викривлення простору і що весь простір Всесвіту є кривим. Промінь світла, незважаючи на те, що начебто рухається по прямій лінії, у просторі буде викривлятися і повернеться в точку свого випромінювання. Так Всесвіт виявляється обмеженим, але без кордонів, подібно до сферичної поверхні в тривимірному просторі, що є обмеженою, але без країв.

Однак чим є той простір, який перетнув промінь світла викривленим шляхом, щоб дійти до нас від іншої зірки Галактики? Чим є *те*, що міститься проміж небесних тіл і викривлюється відповідно до середньої щільності матерії, яку воно містить? Яка природа цього простору? Відповідь на питання неможлива, якщо ми не з'ясуємо *способ* або *засіб*, який дозволить нам підтвердити відстань, і якщо ми не підтвердимо поведінку або природу світла, передача якого робить простір чуттєво сприйнятним.

Дослідні дані сучасної фізики переконують нас, що дві форми, за допомогою яких дійсність вноситься у наш досвід, тобто *тіло* і *хвиля*, не достатні для того, щоб пояснити «природу» найменшої одиниці передачі світла, але утворюють способи, за

допомогою яких одиниця передачі світла протидіє дослідному втручанню. Світло — факт енергії, що переноситься, і найменша кількість енергії вноситься в спостереження то як тіло, то як хвиля, без неї самої не повинно бути ні того, ні другого, але є щось таке, що зумовлює і те, і друге. Коли спостереження формує локалізацію, тоді констатуємо *тіло*, коли ж утворює зв'язок взаємозмін локалізацій, тоді констатуємо *хвилю*.

Отже, чи говоримо ми про *тіло* і *хвилю*, чи про місце і швидкість, ми покликаємось на факт або спосіб передачі енергії, факт або спосіб, що формується спостереженням і триває як фізична форма лише стільки, скільки перебуває у зв'язку із спостереженням. Коли двоє спостерігачів контролює один *місце*, а другий *швидкість* найменшої кількості енергії, за допомогою якої передається світло, перший підтвердить *частку*, а другий *хвилю*. Місце і швидкість зливаються в спільному факті здійсненої передачі світла, але це злиття можна виразити як дійсність тільки математичними підрахунками.

І коли промінь світла можна використати як міру довжини, то це тому, що він охоплює місце і швидкість, але завжди в межах факту спостереження. Місце і швидкість апріорно не є уможливленим сприйняттям, за допомогою якого людина усвідомлює дійсність, але є здійсненим фактом зустрічі спостерігача і спостережуваного. Грунтуючись на передачі світла і математично точному підтвердженні (єдино можливому), Айнштайн довів тотожність простору, часу, швидкості й енергії, тотожність «чотиривимірної неперервності», що виявляє відмінність, подібну до способу спостереження²⁸. Образ Всесвіту як чотиривимірної неперервності спростовує будь-яку вимогу схематичного об'єктивування і сприймає простір як явну енергію у факті зустрічі спостерігача і спостережуваного²⁹.

Дослідження «природи» світла узагальнює підсумки, що висвітлюють вивчення простору невизначених, але і найменших вимірів. Квантова теорія довела тотожність як поведінки світла, так і структури, або будови, атома: світло є ідеальною матерією, а матерія охоплює ознаки світла. Атом матерії виявляється в науковому спостереженні або як частка, або як поле, без нього самого не може бути ні одного, ні другого, а є щось, що зумовлює обох: замкнена єдність зв'язків найменших кіль-

костей енергії, які утворюють і змінюють способи своїх проявів завжди відносно до втручання наукового спостереження. Субстратом матерії є енергія, очевидна тільки у факті зустрічі спостерігача і спостережуваного.

У межах цих зовсім лаконічних і основних зауважень, роблячи спробу окреслити тільки вступ до філософської проблеми, хочемо тут просто зазначити, що підхід до проблеми, філософськи ближчої до мови сучасної фізики, здається, сформувався у висловлюваннях і теоріях грецької філософії першого і середнього християнського періоду.

Як ми побачили в попередньому параграфі, ця філософія говорила про тотожність матерії і енергії на 15 сторіч раніше, ніж Айнштайн мовою математичних доказів склав рівняння енергії з масою, помноженою на квадрат швидкості світла. Структура матерії, мовою грецьких філософів християнського періоду, логічна, вона є енергією збігу логічних властивостей, які утворюють матеріальність.

І це завдання пояснення реального субстрату матерії не являє собою частини уривчастого і спеціалізованого вивчення матерії самої по собі, не ізолює матерії від решти фізичних передумов будови існуючого. Безперечно, воно становить окреме завдання пояснення, однак органічно вплітається також у більш загальний онтологічний розгляд, який вважає енергію *третьою* фундаментальною категорією у з'ясуванні онтологічних проблем.

Коли ми відносимо до енергії субстанцію матерії, ми не просто відповідаємо на питання про причину або реальну основу чуттєвого, не обмежуємося поясненням походження чуттєвого, виведенням його з наслідків Енергії особи Творця. Ми одночасно відповідаємо на питання про *спосіб*, за допомогою якого енергії «втілюються» в реальний факт, і цим способом у випадку чуттєвого є *рух*.

Зв'язок *руху* з онтологічним втіленням чуттєвого простежуємо у грецькому філософському обговоренні проблем ще від досократівської епохи³⁰. Думка великих грецьких філософів християнської церкви у першу чергу засвоїла два найзначніших пункти в історії проблеми — Арістотеля і Оригена.

Для Арістотеля рух є не просто уявно підтверджуваним

переміщенням об'єктів у просторі, переходом з одного місця в інше. Рух є фактом, що співвідноситься з самою будовою, або структурою існуючого. Він є реальною можливістю суцього³¹. Потенційне суще є матерією, взагалі речовиною, що має силу-можливість набути виду-форми і, отже, *бути* чимось. Тому видів руху стільки, скільки і видів суцього³², тобто скільки фактів *переходу-руху* від *потенційного* до *актуального* суцього.

З попереднього параграфу (§29) ми дізналися, що аристотелівський вид ототожнюється зі *здійсненням* енергії суцього: завдяки своєму видові кожне існуюче цілком опановує існування, досягає повної і досконалої дійсності суцього, дійсності, яка одночасно поєднує причину та її мету. Однак вид сам по собі не утворює сутності (факту участі в *бутті*), коли не існує *суб'єкта* виду, тобто носія початку-причини і кінця-мети реальної події. Суб'єктом виду є матерія. Арістотель у матерії вбачає саме носія можливості для *видового* здійснення *буття*, носія *пасивного* (оскільки він *зазнає* оформлення), однак здійснення якого (повна і досконала дійсність) є рухом, рушійною можливістю оформлення.

Не досягнувши *субстанційного* (як ми говоримо пізнішою термінологією) ототожнення матерії з дією, Арістотель усе-таки відкрив дорогу до цього ототожнення, віддаючи досконале володіння матерією рухові. Рух визначає матерію як суб'єкта виду, завдяки рухові матерія охоплює початок-причину і кінець-мету своєї видової реалізації, тобто самого свого існування.

Ми знову знаходимо органічне продовження аристотелівського з'ясування проблеми руху в роздумах Максима Сповідника (сьоме сторіччя)³³, який узагальнив і довів до кінця великі твори грецької філософії першого і середнього християнського періоду. Через вступний характер цих сторінок ми уникаємо тут оригенівського розгляду проблеми руху, розгляду з безперечно геніальним осягненням і намаганням узгодити платонівську онтологію з біблійним одкровенням. Один цей внесок Оригена в проблему для історії філософії втілює головним чином виклик або початковий пункт бродіння, які вели до пі-

рухові матерія охоплює початок-причину і кінець-мету свого видового здійснення, то для Максима Сповідника видове здійснення не може вичерпати початок-причину і кінець-мету руху, тому що тоді оформлення слід би було ототожнити з нерухомістю, тобто з реальною завершеністю, що не піддається жодному впливові, притяганню або напрямкові здійснення.

Безперечно, матерія *знає рух*³⁵, є пасивним носієм можливості *видового* здійснення чуттєвого, а це означає, що *логос* матерії (початок-причина і кінець-мета) перебуває поза нею самою, тоді коли сама вона чинить як *рух*, що здійснює цей логос. У цілому здійснення *логосу* матерії є видовим, але видове здійснення чуттєвого не вичерпує кінця-мети руху. Рух співвідноситься з самою *природою чуттєвого*³⁶ — не тільки з «*видотворенням*» матерії, але і з передумовою загальносвітової реальної події, що також чинить як рух додаткового взаємозв'язку і можливих взаємних співвідношень.

Для Максима Сповідника рух співвідноситься з природою чуттєвого, тому ця природа не є самоціллю; субстанційним його здійсненням є енергія, потенційно вчинений факт, рух-напрямок виконання одного *кінця*, який в реальних межах чуттєвого завжди залишається незакінченим. Існуючий *кінець* чуттєвого є *незакінченим*, тому його причина або початок, що завершується, перебувають поза ним самим³⁷.

Простежуючи аристотелівський зміст *нерухомого рушійного*, Максим Сповідник ототожнює нерухомість із *закінченістю* реального факту, яка є самоіснуванням, існуванням, що не відчуває і не знає жодного впливу, притягання або руху здійснення, тому що сама є своєю причиною і своєю метою, вона, і тільки вона утворює абсолютне і необмежене *буття*^{3,6}. Так замість розрізнення *чуттєвої* і умосяжної природи (яка, хоч і є початком майже всіх онтологічних розглядів, проте не перестає бути феноменологічно відмінною), Максим Сповідник запроваджує телеологічне розрізнення *збудованої* і *незбудованої* природи. Збудована природа має свою причину і свою мету поза самою собою, тоді як незбудована природа сама по собі є своїм реальним *початком* і реальним *кінцем*, самим завершенням *буття*.

Обидві природи є *діяльними* (стають відомими і причет-

ними як здійснений реальний факт). Однак стосовно до збудованої природи енергія є порухом до здійснення реального *кінця* і виконання реального початку, порухом, що виявляється як рух. Що ж до незбудованої природи, енергія сама є самоздійсненням існування, фактом самоіснування та реальної завершеності, яку можемо виразити тільки як *нерухомість*. І все-таки було б більш послідовним сказати, що незбудована *природа* є далекою від руху і від нерухомості (принаймні як ми розуміємо ці поняття в межах чуттєвого досвіду), тому Максим Сповідник долає цю суперечність неповторною картиною вічно рухомої сталості й нерухомого саморуху³⁹.

Адже рух належить до природи чуттєвого саме тому, що чуттєве є збудованим сущим: причина його існування перебуває *поза* ним, так само як реальний *кінець* чи мета. Рух здійснює чуттєве, і це здійснення є можливим завершенням *логосом*, що як неподоланну межу має своє здійснення: рух спрямовується до незбудованого *логосу* існуючої причини і його *кінця*, не ототожнюючись з ним.

Усе-таки поспішимо сказати, що в сукупності цей онтологічний розгляд залишається абстрактним ідеалістичним відкриттям. Поняття *природи*, як і поняття *енергій*, є простими мисленнєвими винаходами, коли ми заперечуємо субстанційну *основу* як природи, так і енергій, що є усередині емпіричної дійсності *особи*. Тільки тому, що є «суща Особа», Бог творить незбудовану природу, недобудова Бога не є «особливістю» його природи, *логосом*, який іде попереду його реальної іпостасі й наперед та вимушено визначає його фізично. Однак існує *особиста* відмінність і свобода від будь-якої причини і фізичного визначення чи обмеження, що «втільює» буття Бога в недовершеному реальному факті. Енергії Бога, які утворюють недовершені логоси довершених сущих, є особистими творчими реалізаціями, «бажаннями», «виявами», «прогресами», «воскресіннями», «творенням сущих і мудрих» божественної свободи і любові, які здійснюються реально — в основі та образі створення⁴⁰, оскільки стосовно до «*божественної*» *творчої* волі «*сутністю є існування бажання*»⁴¹.

Реалізм цього онтологічного розгляду (можливість людини мати безпосередній емпіричний підхід і пізнавати фундамен-

тальні дані) також вважає своїм початковим пунктом *особисту сутність* людини, однак у межах збудованої природи — при всьому тому, що в збудованого суцього-людини є можливість здійснити (самій лише в межах збудованої природи) спосіб існування необробленої природи, тобто оформити *особисту сутність*. Що стосується людини, то не особисте існування втілює її природу, природа її є даною і збудованою. Однак *спосіб* існування цієї збудованої природи є екстатичним, що свідчить: людина має реальну можливість переміститися від будови своєї природи, відступити від обмежень своєї природи, втілити свою реальну тотожність як *відмінність* і свободу від будь-якого фізичного наперед-визначення.

Так підхід до онтологічної проблеми, а отже, до пояснення чуттєвого космічного ідола, набуває реалізму безпосередньої емпіричної можливості, як тільки пересувається в пізнавальну динаміку зв'язку двох особистих сутностей — Бога і людини, оскільки лише *особиста* сутність може мати «відмінність» свободи як від природи, так і від енергій, навіть від пізнавального «наближення» до реального факту природи та енергій.

У межах цієї перспективи матеріальна дійсність світу має *діяльну* сутність як наслідок можливого бажання особистого Бога, що утворює виконаний факт, «збудований витвір» улюбленого заклик до особистого зв'язку. Діяльна сутність матерії виявляється з *рухом*, який у межах цієї онтологічної перспективи є *еротичним* рухом повернення творінь до реальної завершеності їх діяльної причини⁴².

Однак цей *еротичний* рух є енергією, очевидною тільки у факті зустрічі людини із заподіяним усередині будови закликом Бога до особистого поєднання і зв'язку. Той самий факт зустрічі також має потенційний характер кінця, до якого прагнуть. Зв'язок людини з чуттєвими сущими є можливим рухом здійснення завершеності особистої зустрічі з логосом-енергією Бога, яка стає сутністю в діяльній природі сущих. Саме як потенційний *рух* факт зв'язку людини зі світом є даною безпосередністю досвіду, але і *кінцем*, до якого прагнуть. Тому зв'язок із сущими існує як доступність розумового прояву, а також як досвід чуттєвої відмінності. Є чуттєва відмінність, відстань, що вимірюється як *простір*.

Ці онтологічні розгляди, схоже, ведуть філософське питання про простір до двох, загалом, достатніх відповідей.

На рівні чуттєвого досвіду *простір* існує і вимірюється, безперечно, як від-мінність відношення, як передумова відносного прояву сущих *порівняно* з суб'єктивним самопізнанням людини або як різна відстань *між* сущими (величина, що вимірюється як рух переміщення з одного місця в інше), завжди *наспроти* або *щодо* людини-суб'єкта. Це *супроти* або *відносно*, що утворює чуттєвий і вимірний досвід *простору*, має реальний початковий пункт — різний і закінчений характер людського, а також будь-якого іншого матеріального тіла. Різний і закінчений характер тіл існує як величина, відстань, вимір, переміщення (або будь-яка інша категорія координат простору), тобто «як зв'язок, що, проте, не закінчується подією реальної» єдності, а поляризується в субстанційно автономних і тому різних індивідуальностях. Так зв'язок виконується тільки як напрямок здійснення, рух *від чогось до чогось*. Від *чого-небудь* фактично означає субстанційний початковий пункт, який хоч і схильний здійснити існування як зв'язок, одночасно наполягає на здійсненні самого себе як автономно реального факту, як «буття в собі» індивідуальності. Сама тілесність людини, матеріальний вияв її будови, зрештою, підходить для заперечення можливості існування зв'язку, який, щоб не поляризуватися цією присутністю чуттєвого в реальній матеріальній залежності особистості, є самою тілесністю, що неминуче зумовлює існування простору як різної величини. Тільки в межах динаміки еротичної події або причетності людина набуває досвіди зв'язку, які не пов'язані присутністю в реальній самотійності особистості, а отже, заперечують різний характер простору, що має виміри.

Тепер на рівні *логічного* підходу, тобто зустрічі людини з *логосом* сущих, простір виявляється *способом* або *як* повідомлення існуючого логічній [розумовій] здатності людини. Сущі виявляються тільки на «горизонті» людського логосу [розуму] і тільки за *логосом*, тобто лише як очевидна енергія у факті одного *логічного*, розумового, зв'язку. З тією самою питомою вагою, з якою факт зв'язку з сущими утворює логічну очевидність, він утворює безкінечно мале «супроти» відносної без-

посередності. «Супроти» логічної очевидності сущих не вимі-

можливий екстатичний характер логічного стосунку людини до сущих і очевидний характер повідомлення сущих людському логосові [розуму]. Так у цьому випадку *місце* пізнається не як досвід ви-міру двох відносно нерухомих або відносно рухомих меж, але як безкінечно мала відносність у подвійному русі, який усуває відстань і існує як безпосередня логічна очевидність. У межах цієї очевидності матерія може бути сприйняттям логічним якостям-вираженням поведінки логосів одного здійсненого факту — і світлом матеріального здійснення ідеальної очевидності, і всім простором Всесвіту, — невизначеною (але не необчислюваною) єдністю зв'язків кількостей енергій, які формують і змінюють способи свого прояву, завжди щодо втручання або підходу людського логосу [розуму].

Отже, самій енергії можемо надати характеру *місця* [простору] або, краще, надати цього характеру зустрічі енергій людського розуму з завершеним фактом логічного прояву сущих. Ця зустріч «рухає» — дає простір, чуттєву очевидність логічного зв'язку — в екстатичному зв'язку людини з сущими і з повідомленням сущих людському розумові. І коли *розум* людини є екстатичною енергією збудованої природи, а логос сущих — наслідком екстатичної енергії нествореного Бога, тоді логічна очевидність простору є самим фактом втіленого особистого зв'язку, що мовою строгої «логіки» (подібною до математики або теологічної семантики) можна виразити як емпіричну дійсність однієї завершеної «безкінечно малої безперервності». За Иоаном Дамаскіном, це «називається присутністю Бога, оскільки *тут* виявляється його енергія»⁴³. Це *тут* підходить для того, щоб точно відрізнити факт безкінечно малої безпосередності кожного зв'язку-перетворення людини в початковій логосу будови існуючого. Коли людина досягає екстатичного самопоходання особистості, яка робить можливим життєве наближення до особистого існування Бога, тоді світ виявляється «супроти» людини як безкінечно малого *простору* [місця] божественної особистої енергії. Світ є не чуттєвою або умосяжною *межею*, яка «вміщує» особисту енергію Бога, а божественною енергією, яка «вміщує»-дає простір світу, простір

«поза» Богом, який є одночасно простором [місцем] Бога, проявом безкінечно малої безпосередності його особистої енергії. Подібно до того, як особиста творча енергія людини (діяльна, логічна або любовна) рятує безпосередність її особистої відмінності існування (разом із загальністю, незалежною від чуттєвої присутності завершеної тілесності творця), так і відмінність *природи і енергій* Бога, без заперечення фізичної відстані Бога від світу, рятує світ як простір безпосередньої особистої близькості Бога, виявляє Бога як простір [місце] усього, що існує: «Бог... не вміщується в просторі, але він є простором усього, що існує»⁴⁴.

§ 33. Час і призначення

Для людського досвіду усвідомлення *часу* невід'ємно пов'язане з пізнанням *переходу*. І все-таки розрізнення і відмінність реальності часу від події переходу, схоже, має місце в глибині передісторії: мовою міфів, бог Кронос народжує дітей, щоб їх пожирати. Міфічна картина відчутно відтворює і уособлює усвідомлення часу як дійсності самої по собі, що переходить безперервно від теперішнього до минулого, від *буття* до *небуття*.

З першими філософськими начерками проблеми починає виявлятися багата різноманітність поглядів на час. Для грецьких досократівських філософів час ототожнюється з усім рухом Всесвіту або з самою небесною сферою в її русі⁴⁵. Безперечно, порівняно з рухом, а отже і з матерією (що є даним і вічним суб'єктом рухомого переходу), час є *ненароджуваним*⁴⁶ і безкінечним⁴⁷, невід'ємним елементом цілого космічного простору, даним компонентом *народження* Всесвіту⁴⁸.

У цьому самому просторі досократівської думки трапляється ще чіткіше розуміння відносності часу, сприйняття часу як *визначення і порядку* народження світу⁴⁹, *змісту* або *міри* фізичного переходу⁵⁰. Тут зустрічаємо також радикальну думку Геракліта про *якісний* характер часового переходу, що висуває саме здійснення існуючого в можливе народження безперервного плину⁵¹, синтез *буття і небуття*, і цей синтез можемо зрозуміти лише як досвід безперервно нових здійснень реаль-

ного факту. «В ті самі ріки ми входимо і не входимо, буваємо в них і не буваємо»⁵²; «Двічі не можна увійти у ту саму річку»⁵³. Безумовно, уривки з гераклітівських висловлювань не дозволяють нам уплині часу якісного переходу існуючого вбачати несподівані прояви свободи від будь-якого визначення наперед факту існування. Проте важко заперечити, що вони іконографічно відбивають такий погляд. Циклічне сприйняття часу, що також виявляється в думках Геракліта, годиться не для співвіднесення часу з стійким кругообігом і періодичним виявленням усіх подій з тим самим порядком, а з безперервною і уодноманітною уніфікацією кожного прояву реального факту, циклічним уодноманітненням *збирання і розсіювання, будування і руйнування, присутності й відсутності*⁵⁴. У цьому однопорядковому усвідомленні існуючого, яке поєднує життя зі смертю, активність з бездіяльністю, нове зі старим⁵⁵, не слід убачати заперечення, а тільки перетворення часу в безпосередність реального досвіду, єдину відкриту субстанційну тотожність суб'єкта.

З Платоном проблема простору виразніше видніється у перспективі онтологічного питання, тобто в плані пояснення єства існуючого. Єством існуючого є мисленнєві сутності-ідеї, вільні від початку і кінця, тобто ненароджені й безсмертні, й врешті вічні. Для не обмеженого часом існування реально суцїх Платон використовує означення *вічний*, надаючи слову *вічний* змісту саможиття і виконаної тривалості, яка не визнає ні обмежень, ні зміни фаз або мір, ні обчислюваного прогресу⁵⁶.

На противагу вічній природі ідей-сутностей, природа чуттєвого є тимчасовою: отже, необхідно, щоб усвідомлення природи часу впливало з усвідомлення суперечливого співвідношення між чуттєвими суцїми та ідеями, час слід визначати лише щодо зв'язку з віком, подібно до того, як чуттєве визнають тільки відносно зв'язку з ідеями. Цей зв'язок є зв'язком за аналогією, зв'язком картини і прототипу. Час утворює щоденний прояв і ледь помітну копію вічності єства існуючого⁵⁷. Поняття періодичного повторення існує і тут, але буквально як динамічно-рушійне відображення завершеності віку. Цикл є картиною заведеної сукупності, час — це картина віку, різного за числом, картина вічності, що рухається⁵⁸.

Числовий вимір рухливої вічності, тобто часу, стає можливим завдяки періодичності руху небесних тіл, котрі Платон називає органом часу або органами часів⁵⁹.

Арістотель починає пояснення проблеми з питання, чи належить час до сущих і не-сущих і якою є його природа. Відразу він запевняє, що час має дві частини або дві фази, які його утворюють: минуле, що вже не існує, і майбутнє, що ще не існує. Отже, ми не можемо надати йому сутності, розглядати його як існуючий, оскільки дані, що його утворюють, є неіснуючими⁶⁰.

Однак наше емпіричне сприйняття усвідомлює час як зміну або плин хвилин, тобто одиниць часу, кожна з яких, щоб бути одиницею, є неподільною, її ми називаємо *зараз* і сприймаємо як некілкісний час *тепер*. Коли пояснення поняття *зараз* Арістотеля веде до винятково плідних і філософськи послідовних розглядів, то в цілому його відповідь щодо природи *зараз* обмежується просто підтвердженням одного граничного поділу. *Тепер* не може утворювати частину, міру або складову одиницю всього часу, тому що одиниці, які формують єдину сукупність, збільшуються кількісно, не розрізняючись якісно, тоді коли *зараз* не можна збільшувати без перетворення в неіснуюче минуле чи неіснуюче майбутнє. Отже, *зараз* є лише умосяжною межею, граничним поділом усередині минулого і майбутнього.

Однак чим тоді насправді є час? Арістотель у цілому визнавав правильність співвіднесення часу і руху, запропонованого Платоном. Для нашого досвіду час, безумовно, пов'язаний з рухом: «бо так сприймається те, що належне до руху і до часу»⁶¹. Нехай хоч рух є тільки психічним відчуттям, а не видимим перетворенням, усвідомлення часу народжується знову. Це, однак, не означає, що ми можемо ототожнити час із рухом. Рух завжди має випадковий характер, він щоразу пов'язаний тільки з рухомим сущим⁶², тоді коли час є завжди, всюди і в зв'язку з усім самим сущим⁶³. Крім того, рух може бути швидшим або повільнішим усередині тих самих часових меж, тоді коли час і не пришвидшується, і не уповільнюється.

Оскільки без руху і перетворення не маємо часу, і ми не можемо ототожнити рух з часом, слід дійти висновку, що час є

тільки залежною змінною-величиною руху, тобто рухом з передумовами. Арістотель запевняє, що передумовою для творення часу рухом є присутність одного *зараз*, що вимірює рух як усвідомлення зміни попереднього і наступного. Коли душа відчула *зараз* як засіб (межу) рухливої зміни попереднього і наступного, тоді маємо час; якщо ж душа пережила *зараз* як одне, без усвідомлення «крайнього» переходу з одного в інше, тоді здається, що «час не є ніщо, як і рух»⁶⁴. Отже, потрібно, щоб рух обчислювався душею як зміна попереднього і наступного для того, щоб ми мали час. Так Арістотель приходить до свого відомого визначення: «Бо час — це число руху до того, що було спершу, і до того, що буде після»⁶⁵.

Усередині цього визначення стає ясно, що Арістотель надає часові відносного характеру. Він не вважає його даною онтологічною реальністю самою по собі, складовою подією існуючого. Він сприймає його тільки як число, тобто як міру руху і того, що рухається⁶⁶. Однак він поспішає застерегти, що те, що ми називаємо числом, завжди має два значення: це те, що є обчислюваним (лічильне число), і те, що використовується для обчислення. З двох цих значень числа Арістотель надає часові першого значення: «Час є тим, що обчислюється, а не тим, чим ми обчислюємо»⁶⁷.

Час є *обчислюваним*, але не як об'єктивна величина, що підлягає рахунку, а як число, що безперервно сприяє процесові зміни попереднього і наступного. Чергування попереднього і наступного, яке робить час обчислюваним рухом, стає зрозумілим як *рух* (перенесення, переміщення) однієї величини, перехід-відправлення якої від попереднього до наступного дозволяє нам відчувати зміну часу (те, що час «минає»). Цією умосязною величиною є *тепер*. Отже, час є обчислюваним *рухом* завдяки *тепер*, що відповідає встановлюваній величині або величині розвитку числа⁶⁸. Як точно встановлювана величина, що утворює зміну попереднього і наступного (а отже, і час як обчислюваний рух безкінечної єдності), *тепер* завжди є тим самим. Проте визначене саме по собі *тепер* є різним попереднім і різним наступним. Ясно, що перше розуміння *тепер* визначає час як число напрямку, тоді коли друге — як число руху. Рух зумовлює відмінність попереднього і наступно-

го, тобто факт перетворення, що вимірюється як час, є самим рухом, що також вимірюється як час. Однак і час вимірюється рухом, оскільки напрямок *зараз* передбачає рух-розвиток числа змін попереднього і наступного⁶⁹.

Коли ми говоримо, що час вимірює рух, ми розуміємо, що час вимірює і кінетичне перетворення, але також і *буття* руху, буття, що здійснюється як рух⁷⁰. Так ми надаємо тимчасової *природи* кожному існуючому, що своє буття вимірює як зміну попереднього і наступного⁷¹. *Буття* існуючих рухається у часі, і цей швидкий рух (перенесення, переміщення) здійснюється як екстаз існування, як екстатичне перетворення, перехід з одного існуючого стану або фази в іншу⁷². Отже, коли час сам по собі є мірою руху, тоді *буття* існуючого, що дозволяє вимір часом, міститься в русі (як число в численні) і здійснюється як екстатичний швидкий рух, отже, буття їх є обчислюваним «як *буття* в числі й часі»⁷³.

Вимір буття існуючих часом, тобто здійснення існуючого як екстатичного швидкого руху, має реальне виправдання у кожній ділянці існуючого досвіду як факт прогресивного *руйнування*. Екстатичне перетворення, що обчислюється як час, емпірично пов'язане з підтвердженням руйнування. «Рух пересуває існуюче»⁷⁴, — говорить Арістотель. «Рух переміщує існування в наступне, яке завжди є менш вічним від попереднього. У часі завжди народжується і руйнується»⁷⁵. Народження і руйнування в живих організмах або зростання і згасання у неживій матерії (де зростання слід уявляти як величину-перетворення за кількістю)⁷⁶ є емпіричними даними, що формують усвідомлення часу як руху в просторі, тобто усвідомлення перетворення часу в межах особистого існування⁷⁷.

Однак швидкий рух у просторі руху, збільшення і зникнення є там, де швидкий рух як обов'язкова зміна попереднього і наступного є причиною народження і руйнування⁷⁸, причиною їхнього чергування, тобто причиною продовження руху⁷⁹. Так *швидкий рух* часу триває як «руйнування», а екстаз існування — як перетворення, що «тягнеться» в зміні попереднього і наступного і також підтверджується як руйнування. Це дуже реальне і досвідне осягнення і розуміння часу, що може стати вихідним пунктом для співвіднесення з часом і з об'єктивною

причиною природного руйнування. Арістотель каже: «І страждають речі від часу, як і прийнято у нас говорити: «все підточує час», «старіє усе з часом», «забувається усе з часом», але не кажуть «навчився від часу» чи «зробився молодим і красивим» тому, що час сам по собі швидше всього є причиною руйнування: він є числом руху, а рух виводить існуюче з його стану»⁸⁰.

Арістотелівський аналіз проблеми часу охоплює ще значну кількість аспектів, яких не можемо торкнутися в межах цього оглядового і вступного викладу. Обмежимося розглядом тих, що знову показують, як з арістотелівського аналізу може випливати більшість пізніших підходів до проблеми часу, що принагідно або детальніше охоплені арістотелівською думкою. Це і об'єктивування часу в автономно існуючій величині — складовій фізичного народження, і абсолютизація суб'єктивно усвідомленого *часу* (так званий психологічний час) з супровідною схематизацією зміни часу, як і синеكدоха часу, простору і руху в межах новішої фізики, але і пояснення часу як міри особистого *зв'язку* людини з космічною дійсністю.

Хронологічно наступним після Арістотеля пунктом в історії розгляду проблеми часу, мабуть, є Плотин. Плотинівський погляд продовжує і розширює платонівське протилежне розрізнення *вічного* і *тимчасового*. *Вічним* є життя, що перебуває в тимчасовій своїй тотожності й завжди має теперішнє і «те, що має все, але таке чи знову інше, але усе разом»⁸¹.

Ця реальна завершеність для Плотина є характеристикою тріади початкових сутностей, тих першооснов будь-якого онтологічного даного, що не дозволяють збільшення чи зменшення, а отже, й руху. Цією початковою тріадою є: абсолютно *Єдине*, невиражене, просте, більше за всю сутність. *Розум*, який утворюється відпаданням від єдиного, найвищий розум, що охоплює ідеї-логоси кожного існуючого, творець світу, причина і діяльне осягнення вічних мисленнєвих зразків суцільних.

Душа, що також впливає «витіканням», як образ і відблиск Розуму, справжнє буття посередині між умосяжними і чуттєвими реальностями. Душа єдина, як діяльна сутність вона одухотворює усе життя у всесвіті, і водночас вона багатомірна, бо охоплює кожну індивідуальну душу, не заперечуючи її самостійності.

Під впливом душі на матерію чуттєво оформляються вічні ідеї Розуму й утворюється світ. Однак енергія оформлення зобов'язує Душу віддалитися (чи відпасти) від вічної нерухомості, й народити час, і супроводжувати простір. Душа сама стає часом (сама триває), але і простором, усередині якого існує і рухається чуттєвий всесвіт. Уміщуючи всесвіт, душа дає йому час, тому всесвіт живе життям душі, яке є перехідним від однієї фази життя до іншої⁸². Так світ, у якому рухома душа і в якому рушійний час — час Душі (перетворювальна її динаміка), стає часом світу⁸³.

І через те, що спільна Душа світу містить кожную індивідуальну душу, ми знаходимо час у будь-якій душі видимим, і сущим, і співсущим. Час не є психічним відчуттям об'єктивно здійснюваного руху в просторі чуттєвого, а рухом самої душі, що утворює час, подібно до того, як нерухомість та реальна завершеність першооснов утворює вічність, тільки душі притаманна особливість тривання⁸⁴.

Під безпосереднім впливом Платона в ставленні до проблеми часу перебував Августин, знову з початковим пунктом платонівського протилежного розрізнення вічного і тимчасового. Історичним приводом для роботи Августина над часом був виклик гностицизму й маніхейцям. Рухаючись від початкової фрази Біблії «спочатку Бог сотворив небо і землю», маніхейці ставили питання: якщо це *спочатку* обов'язково не зумовлює попереднє основи, то воно не зумовлює і докосмічну часовість, яку слід співвідносити з божественним *буттям*. Проте, коли ми приймаємо до-космічну тимчасовість, ми стоїмо перед дилемою підпорядкувати *буття* Бога умові одного непостійного виникнення, або надати вічності тимчасовій творчій енергії Бога, або ж надати вічності світові⁸⁵.

Августин заперечує дилему, приймаючи платонівське розрізнення *вічного* і *тимчасового* як онтологічну відмінність, тобто як радикальне розрізнення двох *способів* існування, кожний з яких зумовлює різне пізнавальне проникнення. Логічною помилкою є надання категоріям змінного виникнення завершених сущих значення незмінного буття Бога, співвіднесення часової *основи* світу як перетину перетворення і руху з єдністю життя і закінченою нерухомістю Бога. Початок часу, як і його

тривалість та очікуваний кінець, для Бога є тільки безпосередністю теперішнього часу, безпосередністю енергії, що не усуває єдиного безкінечного характеру вічності Бога.

Отже, біблійне *спочатку* потрібно пояснювати не як тимчасову межу, всередині якої утворюється світ, а як залежність творення світу: Бог створює час разом зі світом, а не до нього⁸⁶.

Однак, що означає те, що час існує? Августин спостерігає, що час тільки вимірюється, єдиним способом підтвердження часу є вимір. І ми вимірюємо як тривалість часу минуле, *що вже* не існує, хвилинне (миттєве) теперішнє і майбутнє, що *ще* не існує. Арістотелівська думка про те, що часом ми вимірюємо рух, а рухом — час, не задовольняє Августина (або є йому невідомою); вимірне підтвердження об'єктивно неіснуючого не можна ототожнити з виміром руху чи перетворенням чуттєвого через найпростішу причину — час вимірює як рух, так і нерухомість. Отже, міра часу (а через це і походження його існування) перебуває в іншому місці, а не в русі-переміщенні чуттєвого в просторі.

Для Августина час і вимір часу, до будь-чого іншого, є досвідом душі. Існує можливість «виміру» душі (*distentio animi*). Термін «вимір», «відстань» бере свій початок від Плотина і позначає змінні «пункти» або зміщувані досвіди особи⁸⁷. Це те, що не існує вже як теперішня подія, а існує в душі як спогад, порівняльний зв'язок з майбутнім і дозволяє душі переживати майбутнє як передбачення. Так за допомогою спогаду і порівняльного співвіднесення душа пересуває минуле і майбутнє в спостереження теперішнього, яке означає, що душа досягає дійсності *перебігу часу* і досягає її виміру⁸⁸.

Цьому психологічному поясненню часу Августин надає онтологічного змісту, пов'язуючи (за прикладом Плотина) існування часу зі способом існування збудованого на протизагаду існуванню вічності, що є способом існування незбудованого. Те, що існує як зміна часу, є тим, що безсиле існувати як безкінечно мале теперішнє, — *зміна succedere*) є його безсилям в одночасному бутті (*simul esse*)⁸⁹.

Так, якщо для людини час існує, бо її *буття* є безкінечно малим («змінним») і кінечним, то для Бога не існує минулого і

майбутнього тому, що якраз його *буття* є тільки *теперішнім* і позбавленим протяжності. Тому і пізнання сущих та фактів, які має Бог, разом із практикою творення їх, формують одну-єдину тотожність і одне невимірне *теперішнє* всезнання і всемогутності⁹⁰.

Природно, в межах цього повного всезнання, що стає суттєвою особливістю Бога, не залишається місця для несподіваного і свободи: те, що має співіснувати, все є теперішнім для Бога, а отже, наперед визначеним його всезнанням⁹¹. Так Августин запроваджує в історію ідею абсолютного призначення (*praedestinatio*), що згодом стане помітною в трагічному моральному безвихідному становищі європейської людини. Спроба схоластиків західного середньовіччя узгодити за допомогою логічних хитрувань всезнання Бога зі свободою людини врешті буде суперечити непохитній послідовності протестантських реформаторів (Лютера, а особливо Цвінглі і Кальвіна), що відкрито заперечуватимуть свободу в ім'я божественного всезнання.

Ніхто не міг би стверджувати, що як західна середньовічна, так і новіша філософія підтримує з'ясування проблем, пов'язаних із часом, у тих самих межах поляризації тимчасового і нетимчасового, змінного і незмінного, щоденного і вічного, незалежно від теїстичної чи атеїстичної орієнтації її дослідників.

Внесок схоластики в дослідження проблеми вичерпується систематичним розглядом аристотелівського аналізу часу, особливо виразно в характеристиці вічності як міри того, що завжди існує, а часу як міри руху. В синтетичних «синопсисах» схоластиків, особливо в «Сумі теології» Томи Аквіната, розділи про вічність, всезнання Бога і призначення людини майстерно створюють плетиво антитез вічності й свободи, часу і необхідності, готуючи ґрунт для пізніших детерміністських розглядів виникнення природи, що відкривають шлях для бурхливого розвитку прикладних наук.

Перехід від *усталеного зараз* вічності Бога до *усталеного тепер* гармонії і порядку, що містить дане в природі й забезпечує детермінований характер *плинного тепер*, здійснюється майже непомітно у віки логіцизму, що йдуть після схоластики.

Показовим пунктом цього переходу здебільшого вважається такий силогізм Спінози: «Оскільки у вічності не існує коли, чи до, чи після, з досконалості Бога і тільки випливає, що не можна ні вирішити, ані мати змоги вирішити щось інше порівняно з тим, що він вирішив»⁹². Іншими словами, обмеження зміни часу рівнем даних досконалості робить саму досконалість остаточною і обов'язковою, до того ж і для самого її носія, яким є Бог. Однак, коли Бог підпорядкований досконалості своєї вічності, нічого не заважає цій досконалості автономізуватися від Бога: бути усвідомленою як вічний, суворо детермінований порядок природи або ж ототожнити природний детермінізм з Богом, завершуючись пантеїзмом. У цьому випадку безкінечно мале теперішнє вічності являє собою позачасові аксіоматичні основи чи передумови поставання природи, або, мовою Спінози, вічність — це виникнення суцільних від Бога з тією необхідністю і тим способом, що випливає з природи трикутника, у якого сума кутів дорівнює двом прямим кутам⁹³.

У такому самому плані Ляйбніц визначить характер субстанційної *монади* — початкової *сили* (*forse primitive*), що втілює *буття* як сутність, що містить усі свої майбутні стани. І він, вірний детерміністській ідеї наперед визначеної вічної гармонії, захищає думку про те, що достатньо інтуїції, щоб побачити майбутнє в теперішньому, як у дзеркалі⁹⁴. Безперечно, виразніше це передбачення завершує Фіхте, який запровадив вічність у завжди присутню безпосередність незмінних визначень правильного логоса, у нечасовий «абсолют Его»⁹⁵, характеризуючи час просто як «кольорове скло», через яке ми сприймаємо речі. Повертаючись до авґустинівських коренів проблеми, Фіхте у книжці «Про призначення людини» (*Über die Bestimmung; des Menschen*) представлятиме безкінечно мале теперішнє вічності як таку подвійну суб'єктивність, що збирає всі обмежені бажання в одне первісне джерело і безкінечну волю Бога.

Поляризація тимчасового і вічного, безперечно, знаходить своє повніше інтелектуальне подолання у межах динамічної всезагальності гегелівської системи. Для Гегеля кожне протиставлення є зв'язком, що зумовлює певну єдність протилежностей⁹⁶. Ця діалектична основа не дуже віддалена від онтологічної абсолютизації руху, що як відносний і протилежний рух

формує динамічне виникнення існуючого. Саме з усуненням суперечності всередині руху і нерухомості стає можливим подолання поляризації тимчасового і вічного. Поняття реальної закінченості вивільняється від нерухомої визначеної тотожності й пересувається в динамічну сукупність діалектичного поставання.

Конкретніше: власне, час досягається розумінням і нашим досвідом як відчуття *тепер*. Але це *тепер* прибуває від неіснуючого майбутнього і пересувається також в неіснуюче минуле. Отже, для того, щоб утворився час, у цілому нерухоме для розуміння і нашого досвіду *тепер* слід зруйнувати протилежним рухом або діалектичним запереченням. Тільки тоді, коли ми очистимо час від усіх абстракцій небуття минулого і майбутнього, *тепер* можна виправдати як позбавлений протяжності факт, тобто як вічність.

Отже, вічність можна визначити тільки в діалектичному зв'язку з часом: час є очищеним від будь-якої абстракції небуття — від будь-якого минулого (що *вже* не існує) й майбутнього (що *ще* не існує). Однак час можна визначити тільки у діалектичному зв'язку з вічністю, лише як «абстрактну вічність» (aBstrakteE\yiškeii). Час бере свій початок від вічності як наслідок абстрагування, він є вічністю, абстрактно зруйнованою, вічністю, «продірявленою» нічим.

Однак вічність, визначена діалектичним зв'язком з часом — як часом, очищеним від будь-якого руйнівного абстрагування, безперечно, не ототожнюється зі статичним і зробленим нерухомим *тепер*. Ми не можемо зробити цього ототожнення, тому що поняття вічності (умоглядний та емпіричний підхід до нього) є діалектичним, воно охоплює нульові абстракції як справжнє продовження минулого і майбутнього: ми уможлимо осягаємо вічність у цілому як нерухоме *тепер*, яке, однак, продовжується реально і необмежено в минулому і майбутньому. Отже, єдиним способом підтвердження вічності є вміщення в неї поставання динамічного часу, без цього поставання зруйнується як минуле, так і майбутнє — вічність є просто тотожністю одного позбавленого небуття поставання⁹⁷.

Це позбавлене небуття поставання стає нам емпірично доступним як історія. Історія є зв'язком вічного і тимчасового,

Абсолютного Духу і фізичної дійсності, безкінечного і кінечно-го, суб'єктивного й об'єктивного, зв'язком, який здійснюється як *поставання* чи *прогрес*, піднесений до самосвідомості Духу з призначенням досягти Ідеї свободи. Ідея ж свободи як абсолютно кінцева мета не лишається абстрактною. Вона закінчується за допомогою способу людської самосвідомості у межах усього духовного, яким є *держава* (im sittlichen Ganzen: dem Staat). Держава є божественною Ідеєю, здійснюваною на землі, тому що там призначення особи і людства чиниться як логічно останній кінець історичної самосвідомості Духу⁹⁸.

Не було б довірливим твердження про те, що гегелівське розуміння держави веде августинівську думку про призначення людини до одного доведеного на практиці земного здійснення. Уже не існує всезнання Бога, який робить час нерухомим, визначаючи наперед здійснення людської свободи, а є духовна абсолютність ідеальної держави, що втілює діалектичне здійснення індивідуальної свободи.

Пояснення цього гегелівського розуміння (єретичні чи ортодоксальні), виконані протягом XX сторіччя у межах як нацистської, так і марксистської практики (визначення наперед історичних ділянок свободи суб'єкта ідеальними елементами тоталітарної держави), є темою, що теоретично вже вивчена⁹⁹, але і пережита як трагічний історичний досвід. Безперечно, позаду жаху тоталітаризмів XX сторіччя видніються маски не лише зрівнялівської необхідної довершеності ідеальної «системи», а й, віддалено, жорстокість августинівської теології¹⁰⁰.

Проблеми часу в онтологічних розглядах XX сторіччя, особливо у Гайдегера, ми торкалися на попередніх сторінках цієї книжки¹⁰¹, обов'язкове повторення тут вимагало б повернення до узагальненіших аналізів. Однак думка, яку не слід оминати в цьому нашому коротко написаному ретроспективному розгляді, тому що вона суттєво відрізняється від давньогрецької, а також західноєвропейської традиції, стосується підходу до часу в межах грецької філософії першого і середнього християнського періоду.

У перспективі розглядів цього періоду і в попередньому параграфі ми виклали проблеми *руху*, від якого можна було додатково вивести і підхід до часу. Ми побачили, що рух пояс-

нюється як активний швидкий рух — компонент втілення існуючого, рух, що спрямовується до здійснення завершального *кінця* існування як події «логічного», розумового, або особистого *зв'язку*. Так у цьому плані факт *зв'язку* набуває онтологічного змісту, співвідноситься зі *способом* субстанційного здійснення існуючого; зі *способом* існування *особи*, що здійснює і підтверджує субстратну свою тотожність як інобуття і свободу від будь-якого фізичного визначення наперед, тобто як подію діа-логічного або між-особистісного спілкування і зв'язку; зі *способом*, за допомогою якого *діється* субстанція чуттєвого, — *способом*, що здійснюється і виявляється субстанційною його тотожністю як синдром *логосів* міцного, але і динамічного зв'язку перетворення в реальну завершеність їхньої діяльної причини.

Отож, коли *зв'язок* утворює *спосіб існування*, тоді тимчасове або вічне здійснення цього *способу* визначається зв'язком, тоді час або вічність просто «вимірюють» подію зв'язку, хоча вони утворюються як досвіди¹⁰². Тоді вічне можна пояснити як не кількісне *тепер* завершення зв'язку¹⁰³, де у завершенні зв'язку слід убачати тотожність існуючої основи та існуючого *кінця* або *мети*, самоздійснення *буття*, яке можна виразити тільки як нерухомість, оскільки воно не припиняє утворювати відносність життя різних субстратів, тобто утворювати *любов* як онтологічну категорію¹⁰⁴.

Відповідно час можна пояснити як рухоме *тепер*, тобто як факт зв'язку, що безперервно пересувається до свого повного здійснення і тому безперервно руйнує кількісний характер виконаного теперішнього¹⁰⁵.

У межах цього розгляду те, що ми визнали настанням часу існування світу, ще не означає, що ми співвідносимо з творчою причиною збудованого одне попереднє часове начало, що підпорядковує її як причину через необхідність зміни наслідку, і зробить онтологічно незалежною детерміністську послідовність, а отже, і час. *Попереднє* часової основи, начала, є не попереднім обов'язкової послідовності, а *попереднім* вільного творчого бажання¹⁰⁶.

Творча воля Бога обґрунтовує сутність чуттєвого, але є бажанням *особистим* і, отже, вільним від будь-якої необхідності

практики, тобто послідовності причини і наслідку. Навпаки, субстрат чуттєвого (наслідок творчої практики) перебуває в обов'язковому зв'язку, з його діяльною причиною, і зв'язок цей вимірюється як час, що має визначений початок¹⁰⁷. Отже, основою світу є початок зв'язку світу з його причиною, зв'язку, що вимірюється як час, оскільки причина зв'язку (вільне творче бажання) існує попереду і йде слідом за зв'язком як невимірне, некілкісне, нерухоме, *вічне*^m.

Отже, час, що йде попереду і утворює онтологічно незалежну об'єктивну величину, не є невизначено тривалою необхідністю детерміністських співвідношень. Однак є факт зв'язку, що йде попереду як онтологічно даний (як спосіб існування збудованих суцїх, рух відносності існуючих), і він вимірюється як час. Як *міра* зв'язку час, безумовно, має якусь визначальну рису «об'єктивності» разом із розумінням того, що її не можна викликати як просто суб'єктивну функцію людської душі, що дозволяє суцїм *з'являтися* на горизонті «свідомого». Суцї *виявляються* тільки тому, що їхня субстанція є *логічною*, і тому, що субстанція людини є *особистою*, тобто здатною здійснювати разом із логосом суцїх безпосередність зв'язку. Отже, суцї виявляються на горизонті логічного зв'язку, зв'язку особистого логосу людини з вчиненим логосом субстратної будови «кінечної» відносності існуючих. Суб'єктивна здатність свідомості *тривати* є також особистісно-логічною можливістю людини, однак лише можливістю виміру закінченого логічного зв'язку людини і суцїх. Сам же вимір, схоже, має «об'єктивний» характер, тому що вимірюване є не закінченим зв'язком (одним некілкісним і безкінечно малим теперішнім безпосередності), а потенційним рухом до здійснення зв'язку — рух утворює кожний реальний факт сам по собі, а не просто його прояв. Тому ми можемо сказати, що час вимірює можливість здійснення реального факту: швидкий рух людини реалізує зв'язок із суцїми, щоб тривати як реальна завершеність, але і як потенційно спричинене перетворення суцїх у завершеність їх реального «кінця».

Однак час, безперечно, має якусь прикмету «об'єктивності», що підтверджується у будь-якій ділянці реального досвіду і як факт прогресивного *розпаду*. Час переживається «об'єк-

тивно», як підпорядкування динаміки реального факту розпаду і як послідовне заперечення цієї динаміки смертю. У межах кожного індивідуального існування можливість часу здійснюється як розпад, неперервність часу сприймається через зв'язок існування з реальною зміною народження-розпаду-смерті. Так час стає придатним для виміру невдачі й дезорганізації потенційно швидкого руху суцільних до існуючого їхнього «кінця», оскільки кінець існуючого, зрештою, не може бути іншим, ніж саме існування як завершальна *тривалість*.

Підсумовуючи, можемо сказати: для того, щоб пояснення часу не обмежити умовною схематичністю процедури виведення силогізму або виключно суб'єктивністю свідомості, його потрібно обґрунтувати онтологічним змістом факту зв'язку, а отже, космологічним його виміром. Необхідно прийняти за початковий пункт розгляду проблеми часу потенційно існуюче перетворення *особи* людини в космічну всезагальність, а космічного факту — в *логічну* загальність.

Конкретніше: якщо ми приймаємо, що проблема часу, в принципі, є проблемою *зв'язку* людини з космічною дійсністю, яка її оточує, тоді з'ясування проблеми вимагає бачення цього зв'язку як цілком реального факту, таким, яким він є: зв'язком наявної залежності людини від світу, органічного сприйняття і життєвого засвоєння світу у факті тілесності людини. Людина є не тільки спостерігачем чи дослідником космічної дійсності. Вона сприймає світ як їжу чи як матеріал для своїх технічних реалізацій. І це сприйняття є передумовою збереження її існування, без цього людина не може існувати.

Однак хоч зв'язок і спілкування людини зі світом, безперервне і органічне сприйняття та засвоєння світу людиною утворюють реальну передумову особистої сутності людини, він же (зв'язок) глибоко руйнує людську індивідуальність, реально узгоджує її з прогресивним руйнуванням кожної суцільної індивідуальності, руйнуванням, що вимірюється як час. Зв'язок людини зі світом є не тільки умоглядним чи явищем свідомості, але передовсім він є потенційним рухом причетності до світу, але такої причетності й переміщення, що здійснюються і вимірюються («тривають») як руйнування. Є екстаз, переміщення,

згубний для існування, і цей екстаз вимірюється як рух. Хоча і як фактор реальної події (а не як наслідок тільки умовлядного позначення або наповнення свідомості), зв'язок людини зі світом стає тим, що має свій «кінець» (свою сутнісну мету) поза самим своїм виникненням чи незалежно від нього, він прагне до недосяжної завершеності, до завжди незакінченої тривалості життя. Тому і формує рух, що не завершується (не досягає «кінця» або своєї мети), безперервне перетворення, яке заперечує продовження і «триває» як руйнування.

Отже, руйнування індивідуальної сутності людини і потенційно *безперервний* перехід її в смерть утворюють виникнення зв'язку людини зі світом, і це виникнення *зв'язку* вимірюється як час, тобто час вимірює щось, що безперервно настає і безперервно заперечується: потенційне здійснення, але і «кінцеву» невдачу і порушення зв'язку людини зі світом. Зв'язок як суттєво фізичний кінець має життя, завершену тривалість існування, а невдача зв'язку є необережністю щодо цього «кінця», тобто *гріхом*, у першому значенні слова¹⁰⁹. Зв'язок здійснюється як руйнування і сплетення життя з тривалим переходом до смерті, він ніколи не досягає вільного від визначення наперед здійснення безкінечно малого теперішнього реальної завершеності.

Існуюча невдача людини, оскільки вона «відбувається» в її зв'язку зі світом як руйнування і смерть, характеризується грецькою філософією християнських часів як *падіння* людини. Термін підводить підсумок філософському з'ясуванню проблеми, що часто і плідно цікавила людську думку в межах розглядів з безумовно різними засадами — від теологічних до фізіократичних чи агностичних¹¹⁰.

Поняття *падіння* саме по собі має вторинний значеннєвий характер: воно завжди розуміється щодо не-падіння і за змістом передбачає стан, який іде попереду того, що має тенденцію до падіння, або рівень, що аксіологічно переважає чи є реально повнішим, віддалення від якого утворює нижчий щабель, зниження. Так, грецька філософія християнського періоду характеризує як падіння реальну невдачу людини, передбачає як не-падіння можливість реальної повноти — повну відповідність існування «кінцеві» або його меті, якою є тривалість життя,

загальність потенційних реалізацій життя. І коли час є продовженням падіння, оскільки він *вимірює* реальну невдачу людини в її зв'язку зі світом, а також і безуспішний швидкий *рух* кожного існуючого реального *кінця*, тоді можливість не-падіння та реальної повноти з необхідністю «тягне» за собою свободу від часу або усунення часу.

Однак ототожнення не-падіння зі свободою від часу не має жодного наслідку для людського існування, коли являє собою просто абстрактну схему мисленнєвого протиставлення досвіді падіння чи тільки силогістично потрібний висновок. Для грецької філософії християнського періоду зв'язок з не-падінням, а отже з позачасовим існуванням, випливає з емпіричного підходу до істини *єства існуючого*, тобто до самого початкового пункту онтологічних розглядів, що в цілому доступні історичному досвідові. Цим початковим пунктом є *особиста* Іпостась Бога — такою, якою вона відкривається у творчій енергії творення і збереження світу або в безпосередніх втручаннях Бога в Історію. Бог творить безпомилкове і позачасове *буття*, звершення життя та існування, тому що є *Лицем* [особою], — вічність Бога співвідноситься з особистою його Іпостассю, а не виводиться як необхідна ознака поняття Бога, тобто Божественної Сутності. І коли свобода від часу є збереженням *особистого* існування, а не Божественної Сутності, то і наслідки також є життєво важливими для особистого існування людини.

Раніше зазначалося, що *особа* в цілому — це єдина, своєрідна і неповторно реальна тотожність, самосвідомість і логос [розум]. Отже, вона означає *спосіб* існування, що ототожнюється зі *свободою* і *відносністю*: тому що є Суща Особа — Бог (абсолютно реальне інобуття), він вільний від будь-якого реального визначення наперед, необхідного за сутністю або його природою, отже, від будь-якої необхідності відповідати початкові-причині чи кінцеві-меті поза тим, чим є його *буття*, — вільний від будь-якого реального виникнення і будь-якого часового виміру-духу *-напрямку* цього виникнення. *Особа* Бога є існуючою самотетою, вона *втілює* сутність чи його природу; свобода Особи робить існуючою і позачасовою сутність чи природу (формує існуючу його завершеність). Тому що існування Бога є *особистим*, його відмінність є не

порівняльною або діалектичною (порівняльною або діалектичною є тільки відмінність суцїх чи природ), а тільки *відносною*, що означає те, що *способом* існування Бога є відношення, спілкування і зв'язок у межах його реальної завершеності (а не в порівнянні чи зіставленні з іншим існуванням). Для християнського досвіду так, як його виражає думка греків, Бог є *особистим*, з абсолютно вільною реальною відносною відмінністю, тому що є *Трійця* Лиць і тому що свобода його здійснюється як реальний взаєліоперехід трьох Лиць, тобто як любов, що втілює буття у відмінності іпостасей, без заперечення єдності буття. Отже, позачасовий Бог перебуває у свободі реального взаємопереходу трьох Іпостасей, що наповнюють своє особисте існування (інобуття і свободу) всередині *любові*. Вічність Бога є *любов'ю*, що є способом божественного існування, особистою відносністю, що не триває як швидкий рух здійснення зв'язку, але виповнюється як стійка свобода в улюбленому самоподоланні Лиць трійцевого об'єднання.

Не-падіння є позачасовим завершенням *особистого* життя, відносністю особи, що не стає рухом зв'язку, а *триває* як об'єднання улюбленого самоподолання, здійснює існуюче інобуття і свободу в невизначених межах одного еротичного завершення. Натомість стосовно до людини ми говоримо про *падіння* тому, що *особиста* іпостась будівника її природи заперечує існування у вигляді відносної відмінності, тобто вільного від реального визначення наперед природи (за триєдиним зразком наповнення існування). Хоча людина є особою, тобто хоча вона може існувати вільною від анатомії своєї природи, втілювати свою природу в реальний зв'язок *поза* природою, зв'язок з особистою волею Бога, людина все-таки підпорядковує свободу своєї реальної відмінності самій своїй природі як самоцілі існування. Вона пересуває кінець-мету своєї сутності від способу існування недовершеного до реальних можливостей довершеного.

Ще у стані *падіння* відносність особистого існування людини не заперечується, нею нехтують тільки щодо реального її кінця. Вона націлена на один нездійснений кінець: на існуючу незалежність побудованої природи (ніби можливо, щоб побу-

дована природа вмістила початок-причину і кінець-мету свого існуючого здійснення).

І тому, що є недосяжним бажаний *кінець*, відносність особи не *відбувається*, а *триває* як рух розвитку життя, який, однак, неспроможний *тривати* в межах її природи. Час вимірює невдачі швидкого руху особи до здійснення життя як *продовження* у межах реальних можливостей природи, час вимірює невдачі життя, порушення і руйнування збудованої природи, зв'язок життя з тривалим переходом до смерті. Життя особи не перестає здійснюватися *способом* відношення, тільки це відношення вичерпується у межах *фізичних* потреб реальної незалежності, є виникненням зв'язків (сприйняття світу, любовного парування, творчої участі в суспільному житті), що врешті служать увічненню природи, а не увічненню особи. Особисте здійснення будь-якого зв'язку не *виновнюється* як свобода від природи і, отже, як *тривалість* життя, але *виникає* як швидкий рух до недосяжного *кінця* життя, а швидкий рух вимірюється як час, час є мірою даремного зв'язку.

У перспективі цих розглядів стає ясно, що категорії *позачасового* і *часового* врешті являють собою дві різні реальні можливості, два розрізнені *способи* існування. *Спосіб існування* у обох випадках (як позачасового, так і часового здійснення) наперед не визначається природою, не утворює фізичну потребу, а є наслідком свободи *особи*—єдиної *основи*, що втілює *буття* чи «узаконює» буття, ведучи існування до помилкової цілі або мети. Отже, *позачасове* утворює не *сутнісний* стан чи особливість, а *реальну* завершеність, тому і не може ототожнюватися з вимушеною, забсолютизованою здатністю закам'янілого всезнання, що робить нерухомим часове зі стислим прогнозом. Час не є завтономізованою зміною перетворень, що продовжує природу в необхідності розпаду і смерті, а є пристосуванням способу існування, що, хай хоч і як невдача реального *тривання*, не припиняє бути здійсненням свободи особи, непідвладної будь-якому *призначенню*.

Так онтологічна перевага реальної основи *особи* в межах грецької філософії християнських часів не залишає місця для порушення проблеми *абсолютного* і *призначення*. Поняття призначення є неминучим продовженням онтологічної переваги

сутності, тому й сковає обов'язково кожне філософське похідне августинівської метафізики. Натомість грецьке християнство завжди вбачало, у свободі людини величину, що існує однаково невизначено і необмежено, як і особиста воля Бога. Коли особиста воля Бога втілює буття у безкрайніх межах звершення життя, свобода особи людини відкриває безкрайність меж реального здійснення нічого, того нічого, що як спосіб існування заперечує сам *кінець* чи мету існування, перетворюючи *буття* в даремне *поставання*. І в обох випадках та сама загадкова асиметрія безкінечних величин: свобода людини повторно вимірюється любов'ю Бога, самозаперечення життя — завершеністю життя, час — вічністю, ніщо — буттям. Жодне *призначення* не може наперед окреслити потенційну невизначеність фаз цього перемірювання (*рятівну* любов Бога і *каяття* людини) без заперечення свободи людини, а отже, дійсності особистої сутності або поваги до свободи людини від любові Бога, тобто самої реальної причини цієї свободи.

§ 34. Краса

Поняття *краси* проникає у межі онтологічного питання від тієї хвилини, коли останнє порушується у зв'язку зі *способом* або *як* існування чуттєвого. Подібно до простору і часу, краса співвідноситься з *як* космічної дійсності, утворює одну з космічних координат існуючого. Саме поняття *космічного* похідне від слова *космос* [косміма] і надає всій дійсності характеру *досконалості*, а отже краси, ототожнює з красою *способ*, за допомогою якого *сущі існують* у всій своїй сукупності.

Однак що таке краса сама по собі і як її можна визначити розумом? Взагалі, як і інші категорії, визначальні для *способу* існування, красу теж слід усвідомлювати в плані можливого здійснення, а отже, щодо втрати чи відсутності, тобто щодо поняття не-краси, можливості *потворного* чи *бездуховного*. Проте з однією відмінністю, головною для філософського з'ясування проблем: хоч можливість здійснення простору і часу можна *визначити* людським розумом з перетворенням її у *вимірювану* величину або в об'єктивну міру визначення події зв'язку, таке перетворення, мабуть, не підходить для краси.

Відповідно, категорії просторового і безкінечно малого, непротяжного, або тимчасового, і вічного також стають доступними визначенню з перетворенням у некількісну величину; тоді як категорія *потворного* і *бездуховного*, схоже, впливає більше з суб'єктивної оцінки разом з щораз невизначеними критеріями і залишається невідпорядкованою будь-якій визначеній і загальноприйнятій характеристиці.

Ще коли ми повернемося до першого змістового наповнення слова *калос* [краса], то переконаємося, що термін ототожнюється з поняттям ладу, гармонії, досконалості, тобто з поняттями, що можуть виводитися вимірними зв'язками, однак не завжди. Гармонія величин, наприклад, може виводитися з об'єктивних мір зв'язків за аналогією, але цього не можна сказати про кольорову гармонію. Те саме відбувається з протилежними поняттями безладу, аритмії, невідпорядкованості: тільки відносно і частково їх можна класифікувати як вимірні величини. Між іншим, категорії непросторового і непротяжного, або тимчасового, і вічного доступні досвідів як некількісні величини з запровадженням в умосяжну дійсність чисел, видів або інших абсолютних понять. Однак категорії неладу, аритмії і невідпорядкованості, схоже, у принципі, недоступні досвідів як абсолютні поняття тому, що пізнавальний досвід людини вичерпується *космічною* дійсністю, де як чуттєвий, так і умосяжний її прояв мають *добробут*³ і де є прекрасне і найкраще¹¹². Так у нас лишається тільки одна можливість визначити початкове перетворення людини — в порушенні форми, безладі, розпаді чи невідпорядкованості. Будемо розглядати наслідок досвіду смерті. Однак якщо ми зв'яжемо зі смертю початкове перетворення в не-красу, то в красі слід убачати не тільки спосіб, але і передумову життя. Тоді запровадження краси в межі онтологічного стає особливо значним. Для об'єднання краси з передумовою життя (ототожнення краси не просто зі способом, завдяки якому суцї стають для нас доступними в цілому, а зі способом, за допомогою якого формується сутність суцїх, саме їх існування) людина споконвіку намагається захистити відтворення цього способу або як досконалості, увіковічуючи життя у межах творчої практики, твору мистецтва. Грецьке слово *техνῆ* [мистецтво, уміння] утворюється від дієслова

ТЕХУ03, що означає «я будую, я є творцем твору, я творю»¹¹³. А творю означає «даю логос матерії»¹¹⁴, здійснюю новий вид¹¹⁵, отже, несу в існування нове суще, утворюю початок одного існування¹¹⁶. Це надання розуму і виду матерії, що реалізується за допомогою мистецтва, може бути наслідуванням природи, але може бути і досягненням, яке природа неспроможна здійснити¹¹⁷.

Навіть у більш прикладних своїх застосуваннях мистецтво людини завжди було пошуком і здійсненням краси. Для того щоб прилаштувати в житті людини зроблений предмет (посуд, знаряддя чи зброю), потрібно було, щоб він був красивим і не був потворним чи асиметричним. (Коли протягом останніх сторіч з механізацією і автоматизацією виробництва з'явилася можливість виготовлення предметів з виключно прикладним призначенням і абсолютною подібністю форми, був запроваджений термін *техніка* для того, щоб розрізнити виробництво машин від досягнень мистецтва, — *техні*.) Однак, головним чином, коли мистецтво звільняється від прикладної доцільності й шукає виключно втілення краси, повніше виявляється творче значення прекрасного, його зв'язок з правдою життя, тобто його онтологічний зміст.

Наполягаючи на першому значенні слова, ми могли б стверджувати, що будь-яка реалізація мистецтва є *живописною*: писати-описувати життя, відтворювати з можливостями, які вносить сама матерія, *логос-спосіб* життя та існування. Зв'язок творця з матеріалом свого мистецтва стає зв'язком, що досліджує реальну подію, але і виявляє пояснення, котрі людина дає народженню існуючого, — до будь-якого опису цього пояснення об'єктивними поняттями і підпорядкування його умовній мовній ідіомі. Навіть якщо митець у своєму зв'язку з матеріалом не зустрічає або не досягає розрізнення якогось логосу-способу творення життя, ще й тоді він опише у своєму мистецтві свій досвід за аналогією до існуючого. Він просто виразить у своєму творі формальне враження від явища чи піде ще далі у вираженні нелогічного і паралогічного існування, що заперечує зміст форми, спрямовуючи своє мистецтво до неісконичного вираження суб'єктивних відчуттів або досвіду порожнечі, який утворює руйнування логосу. Тому в розрізнених фазах історії

мистецтва можемо простежити майже паралельно з історією філософії розвиток відповідей, що приймають кожне припущення в онтологічному питанні, відповідей, що спершу становлять вибране пояснення, існують взагалі, створюючи «культурні», як ми звичайно говоримо, координати кожної епохи.

Так через показ зразків, а через це перебільшено коротко і схематично ми зможемо простежити у цілому давньогрецькому мистецтві зв'язок чуттєвого в логіці його дійсності, спробу відтворити у творі мистецтва *металогічне* споглядання предмета, далеке від випадкового враження. І це тому, що для давнього грека факт існування зумовлює участь у даному логосі існуючого, участь, що утворює *суть* і здійснюється через *вид*. Матерія сама по собі нерозумна, це є аморфність і безлад до того, як вона оформиться видотворчим логосом в існування і життя. Логос дає *вид* матерії, він її оформляє, збирає і перетворює все в гармонію і єдність світу, тому що логос сущого оформляє приєднання його до загальної досконалості логічного *способу* існування, підпорядковує його логосам-законам космічної гармонії і порядку, що відрізняють життя та існування від хаосу і забуття. Ці закони-логоси є даними, вони є логічною і духовною потребою життя. Твір митця існує, щоб розшифрувати і виявити ці закони, відкрити їх *логосом* привабливості, показати логічні зв'язки, що забезпечують гармонію та єдність, тобто духовну можливість життя.

З цих причин у кожному вираженні давнього грецького мистецтва (безперечно, з вершиною у п'ятому сторіччі до н. е.) виявляється, що митець прагне не до правильного копіювання природного прототипу, тобто до мистецького його відтворення, а до такого *виду* відображення, що дозволяє безпосередній вигляд логосу або суті речі. Він здійснює абстрагування від особистих випадкових ознак, необхідне для того, щоб зібрати видотворчі елементи, які розкривають загальну *суть*¹¹⁸ і перетворюють нас з окремої часткової індивідуальності у всезагальність логосу, що робить її реальною.

Так «твір мистецтва, скульптура, використовується для виміру краси природного прототипу, а не навпаки»¹¹⁹. Скульптура — твір мистецтва, тому що вносить насолоду і радість правдивого розгляду світу. Вона відтворює *металогічне* спо-

глядання об'єкта, зустріч людського розуму з логосом суті існуючого; співвідносить почуття з логікою їх дійсності, що є більш реальною, ніж випадкове враження. Ми говоримо про радість і задоволення, які нам дає образ краси, тому що він є образом *логосу* життя, і цей логос виявляє привабливість мистецтва. Пізнання краси не є частковим досвідом (тільки розумовим чи емоційним), навпаки, воно зумовлює узгодження всіх пізнавальних можливостей людини, і ця взаємодія є потенційно існуючим рухом до краси побаченого, життєвим зв'язком з нею, є любов'ю [еросом] до побаченої краси, любов'ю людини до логосу життя¹²⁰.

Відповідно грецьке мистецтво першого і середнього християнського періоду (так зване візантійське) виражає і відбиває один стан життя і один зміст життя з цими різними передумовами давньогрецької онтології та космології, однак зберігає дуже споріднене сприйняття способу пізнання. Для візантійського митця факт існування зосереджується в правді *особи* і логосів чи дій *особи*: у формі людини він вивчає перш за все логос-вияв чуттєвого *способу особистого інобуття* і свободи, оскільки сам Бог відкрив свою *особисту* іпостась, втілену у формі людини. А в матерії світу він вивчає *логічну енергію* особистого Бога, факт, що діється потенційно як *синдром логічних якостей*.

Так, мистецтво знову прагне до відкриття існуючого в логіці його дійсності, відображення у творі мистецтва металогічного споглядання проти-лежного об'єкта, за межами випадкового враження. Однак зараз мова не йде про спілкування-причетність митця (а в проєкції і глядача) до логосу-закону, який *творить вид* безрозсудної матерії і в такий спосіб *оформляє* здійснення існуючого. Йдеться про відбиття в творі мистецтва розуму одного особистого інобуття, що «пересуває» прояв існування зображуваного з чуттєвої сутності у факт зв'язку і спілкування митця-глядача із зображуванним, чи то йде мова про особисту форму, чи про факти-предмети здійснення божественної особистої енергії.

З такою самою технікою *абстрагування* візантійський митець долає індивідуальні випадкові ознаки зображуваної форми чи «факту, предмета». Однак це подолання вже не

прагне до виявлення ідеї сущого, до перетворення чуттєвої індивідуальності в уявне *загальне*. Для візантійського митця абстрагування від індивідуальних випадкових ознак необхідне, щоб виявити подолання індивідуальності як *способу існування*, способу, що здійснює в межах збудованого можливість життя незбудованого, звільняє життя від будь-якої природної потреби чи логічного наперед-визначення, від будь-якого підпорядкування просторові, часу, тлінню і смерті. Йдеться про можливість участі конкретного (індивідуальної плоти людини чи індивідуальних видів матерії світу) в *сущому* житті особистого інобуття та свободи. Перетворюється не логос природи, а спосіб її існування. Митець заперечує *індивідуальне* осягнення об'єктів, тобто реальну незалежність будівельника і людської природи або підпорядкування її незалежному бажанню суб'єкта. Він заперечує *красу плоти* уявного¹²¹, відмовляється від природної потреби задоволення, яке пов'язує егоцентричний розгляд краси світу, тобто заперечує зміну краси в гедонічному «уявленні» незалежної плоти. Він вимагає відображення краси *особистого* сприйняття форми і «речей» краси сущого життя, що є зв'язком з формами і речами, як любов і самоподолання — за триєдиним прототипом життя.

Однак як може мистецтво представити за допомогою природного матеріалу один *спосіб існування*, що хоч і не заперечує матеріальної індивідуальності, проте усуває реальну її незалежність, несумісний простір особистих від-станей, відмінностей, вимірний час зміни попереднього і наступного? Безперечно, це досягнення не пов'язане ні з геніальністю великих візантійських «майстрів», ні з аскетичним ідеальним життям візантійців. У принципі, техніка ікони (обмеження двома вимірами, повернення «перспективи», заперечення несумісних глибин і часових змін зображуваних подій, використання кольорів, положень, формальних виразів) веде грецьке *абстрагування* до вираження, гідного подиву, де конкретне служить *символом* життя «по правді», де є улюблений зв'язок і об'єднання: вона збирає, розташовує разом, узгоджує і об'єднує окремі досвіди особистої причетності до життя.

Однак візантійська ікона є не тільки живописною пропозицією, вона є також особистим успіхом митця, який пропонує

ється для особистої причетності й «символічного» перетворення в загальне. У першу чергу, вона є вираженням і виявленням одного спільного *стану* життя, функцією життя, яке живописець бере для відтворення, абстрагуючись якомога більше від елементів свого індивідуального доповнення. Візантійці переконані, що є спільне церковне тіло народу, яке «зображують» ікони *руками* живописця. Так, техніка абстрагування є не тільки вправою особистого вміння для подолання конкретного і випадкового, а й зусиллям підпорядкувати особисту незалежність даному живописному типові, що для свого творення повинен зібрати аскетичний досвід попередніх майстрів мистецтва, узгоджений із спільним досвідом народного тіла.

Підпорядкування індивідуального розгляду даному живописному типові стосується не тільки живописця, а й глядача ікони. Ікона не пропонує уявно *закінченого та ідеального образу* *суцього*, а *кличе*¹²² до безпосереднього спілкування і зв'язку з зображуваним, до одного із можливих *переходів* у прототип¹²³, тобто до особистого і діяльного *втілення* зображуваного. І цей перехід зумовлює підпорядкування індивідуальних протидій (особистих емоцій, індивідуальних естетичних хвилювань, індивідуальних умоглядних перетворень) для вивільнення можливості особистого зв'язку і причетності. Даний іконописний тип безпомилково функціонує як основа і допомога в подоланні індивідуальних розглядів і здійсненні особистих переходів до сутності, а не до очевидності зображуваного.

На попередніх сторінках цієї книжки ми коротко зупинилися на західноєвропейській середньовічній архітектоніці, яка втілює і виражає нове становище людини, визначальне для розвитку нової культури: заперечення грецької динаміки *спілкування-виправдання*, висунення людини-суб'єкта у центр або вісь будь-якої пізнавальної можливості, перетворення реального факту в категорії сутності, абсолютно підпорядковані індивідуальному умоглядному сприйняттю та індивідуальній здатності силогізмів і суджень¹²⁴. Це нове *становище* і епоха *суб'єктивного логосу*, розуму (на протигагу *спільному логосові* грецької традиції) виражається в західноєвропейському живописі, починаючи від XIII сторіччя¹²⁵, коли остаточно залишають стиль романського живопису чи італійської *maniera* Бугаппіпа. Коли

для філософії епохи істина вичерпується *збігом уявлення з аперцепцією*, то ми зможемо сказати, що в образотворчому вираженні правда вичерпується збігом форми об'єкта зі здатністю відчуттів сприймати її як суб'єктивне задоволення і психологічне переживання.

Так, з діяльністю Джотто, Лоренцетті, Мартіні, Чімабуе в живописі Європи починає панувати *натуралістичне* (краще: «фотографічне») зображення облич, пейзажів, предметів. Воно, безумовно, випереджає реалістичне ліплення скульптур, що прикрашають кафедральні собори упродовж усього XII сторіччя, з вершиною чуттєвого реалізму — кольоровими скульптурами, такими, як у кафедральних соборах Вольтерри чи Наумбурга. Логосом чи дійсністю існуючого тепер є «природність» чи його «об'єктивність», тобто спосіб, за допомогою якого існуюче може панувати повністю над пізнавальною здатністю відчуттів суб'єкта, підпорядковуватися можливостям позитивного, ефективного і безсумнівного чуттєвого пізнання¹²⁶. У XIV й остаточно на початку XIV сторіччя, схоже, вже не спостерігаються образотворчі пошуки правди існуючого за межами різної індивідуальності. У творчості Ван-Дейка, Пізанелло, Ван дер Вейдена стиль (використання кольорів, морфологія — положення і фони) є повністю підпорядкованими вимогам зображення «фізичного» й «об'єктивного», він хоче переконати розум безпосередністю досвіду відчуттів «реального» характеру зображуваного і «реального» мислення тільки як відповідності суб'єктивному відчуттю різного і сушого. Він хоче схвилювати «об'єктивно», запропонувати суб'єктивним відчуттям враження, що визначають і вичерпують даний *зміст* тематики. Тому оптична фальш, перспектива, глибина, спотворене зображення, гра світлотіні стають засобами митця збудити почуття, зворушити нашу нервову систему, підпорядкувати образ індивідуально-центричному особистому досвіду.

Навіть релігійний живопис відмовився від вивчення і дослідження можливостей порятунку чуттєвого і сушого, від перехідності й тимчасовості, тління і смерті. Тільки зміст тематики творів рятує цю «святість» — святість, що ґрунтується виключно на алегорійно-аналогічному поясненні зображуваного. Ті самі зображувані обличчя, предмети, пейзажі є даними

щоденного досвіду різного простору, вимірного часу без благодного намагання подолати кліматичну й ефемерну видимість їхньої суцільної індивідуальності. Тому, напевне, нова жінка може бути моделлю для зображення Матері Божої і, мабуть, новий чоловік може бути зображенням Христа або святого, пейзаж береться, звичайно, з простору біблійного одкровення. Навіть ангели з'являються як тілесно суцільні, з повними тілами. Живопис служить тільки повчально і декоративно, а не для виявлення. Він відображує світ почуттів, якому намагається надати «релігійного» змісту, тобто змісту сильного зворушення.

Це образотворче підпорядкування світу пануванню відчуттів суб'єкта проходить майже триумфально аж до появи перших підозр і досліджень трагічності чи *абсурдності* «фізичного» суцільного та індивідуального. Цілком пророчо у кінці XV — на початку XVI віку картини Босха відкривають жажливі форми, що ховаються в кожному звиві реального, далекого від уявного задоволення, яке вносить видимість, що викликає радість. Однак справжній образотворчий опір ренесансному «прикрашенню» світу, яке надавало змісту, тільки задовольняючи почуття, опір «фотографічному» натуралізму чуттєвого самопідтвердження суб'єкта, безперечно, спізниться і виявиться бурхливо та іконоборчо після XVIII віку. Творчі вершини у новішому західному живописі виражать несподівано чітко вивільнений пошук можливостей форми, далекий від безмовної «сутності», радикальне заперечення онтологічної тотожності недовговічних «видів» і «сутностей», врешті початковий розклад форм і спробу художника від початку знову ділити на частки правду світу через цілком первісні кольорові й геометричні досвіди.

Проте і цей прогресивний переворот у галузі західноєвропейського мистецтва упродовж двох останніх сторіч буде залишатися в полоні «монізму суб'єкта», безвихідно зв'язуватиме кожен етап духовного життя Заходу. *Імпресіонізм* та *експресіонізм* намагаються вивільнити логос існуючого від решток вимог метафізично даної об'єктивності, вони пересувають логос у видимість і тільки, аналізують кольорові враження і шукають синтез позірного в суб'єктивному переживанні миттєвого.

Гоген і Ван-Гог ще заперечуватимуть дійсність в уявному, необхідному, щоб вивільнити можливість суб'єктивного враження, послужити кольором новій сприйнятливості, яка збуджується суб'єктивним переживанням, а не образом предмета. Кубізм робить ще один крок уперед і розкладає єдність існуючого на її геометричні елементи і заново komponує нежиттєву картину, надаючи об'єкту будь-якого можливого оптичного, але водночас і призматичного бачення завдяки розумовому схематизуванню. Нарешті, *сюрреалізм* зобразить з часто викривальною послідовністю «загальне без часткового», абсурдність існуючого досвіду, коли він долає «реальну» відмінність у середині суб'єкта і об'єкта. Пошуки Кандінського, Поля Клее і Мондріана спробувати привести живопис до викорінення його зв'язку зі світом, до вираження символічного *невимовного* — чистих та ідеальних «кольорових ритмів» і геометричної семантики Абсолюта — єдине, що це *невимовне* не йде всупереч дотику до «глибин» одного вщерть заповненого суб'єктивного несвідомого.

Приблизно з середини XVIII сторіччя на Заході логос починає ставати для *естетики* «наукою чуттєвого пізнання», «наукою прекрасного». Термін використовує А.Г.Баумгартен (1714—1762), який прагне написати новий методологічний «Органон», подібний до аристотелівського, для того щоб науково (тобто з безсумнівною об'єктивністю) визначити можливості пізнавального підходу до істини краси¹²⁷. Безумовно, ця нова «наука» не може змагатися на гносеологічному рівні з «суворою логікою», вона є гносеологією нижчого порядку, молодшою логікою: логікою пізнавальної здібності нижчого порядку. Однак вона може становити естетику — галузь філософії, коли ми будемо її вивчати як зміст систематичного опису законів і правил естетичного пізнання — пізнання, яке нам дають відчуття. Відчуття є провідником чи каналом, що проводить знання до розуму, тобто можливістю первісного пізнавального осягнення «темного і нез'ясованого» в зв'язку з прозорістю і чіткістю розумового усвідомлення, щось на зразок вранішньої зорі між ніччю і днем¹²⁸.

Щонайменше протягом десятиріч пропозиція Баумгартена стала загальноприйнятою на Заході, й естетика остаточно

сформувалася як галузь чи розділ філософської гносеології. Найбільш визначальними ціхами в найширшому і поліморфному її історичному розвитку в основному є великі теоретики поетичного слова: Вінкельман, Клопшток, Лесінг, Гердер разом з Гете і Шілером. Паралельно Кант і Гегель приведуть естетику до вершин опанування її філософських покликань. Розвиток буде продовжений представниками романтизму Шеллінгом, Шлейхермахером, Шлегелем, Новалісом, пізніше Ф.Т.Фішером, Г. Фехнером і Р. Цімерманом, а в нашому сторіччі Е. Утітцом, Г. Лукачем і Н. Гартманом¹²⁹.

Кожен може узагальнити (звичайно, з перебільшеною схематичністю) основні вісі обговорення і з'ясування проблем, на яких зосереджено інтерес європейської філософії, пов'язаний з естетикою. Загалом, її об'єктом є аналіз аксіологічної відмінності між прекрасним і бридким — визначення критеріїв, методів і передумов естетичної оцінки. Відшукуються закони й основи гармонійного пізнання цілого, спільні об'єктивні риси завершеності форми. Вони позначають і аналізують способи або типи чуттєвого вираження у відповідь на чуттєве збудження, яке вони викликають: трагічне, комічне, ідилічне, Грандіозне, переконливе, чарівне (витончене), гумористично-іронічне і т. ін. Вони досліджують зв'язок логосу природи з логосом мистецтва, правила художньої творчості, способи наслідування чи подолання природи мистецтвом, початкове перетворення фізичного в справжнє чуттєве задоволення. Однак так само об'єкт естетики є визначенням різновиду пізнання, яке нам дає образ і переживання краси: за яких передумов естетичне хвилювання може утворити пізнавальне підтвердження? Наскільки суб'єктивна естетична оцінка належить до апріорних спостережень, що уможливають нам пізнавальний підхід до дійсності? Наскільки перетворення чуттєвого образу в мисленнєву ідею, а естетичного збудження в пізнавальне підтвердження можна зарані об'єктивно організувати як можливість підходу до будь-якої мета-фізичної істини?¹³⁰

Врешті, мабуть, не було б перебільшенням твердження про те, що з оформленням естетики як галузі чи відгалуження філософської гносеології європейська людина намагається оволодіти останніми підвалинами опору її зрівнялівському пануванню, і в

цьому виклику для людини завжди був досвід, непідвладний умовній логіці загально уподібненого мислення (*ratio-raison-Verpipt.*) над кожним аспектом пізнаваного. Художня творчість, а також і підхід до твору мистецтва, безперечно, рятує прояв і досвід розуму одного реального інобуття, відкриття пізнання, що не вичерпується семантикою його вираження, а зберігає ще і необмежену потенцію безпосереднього зв'язку і причетності. Естетика у найтиповіших своїх проявах шукає, як заздалегідь об'єктивно організувати та логічно проаналізувати цю необмежену потенцію і непокірне інобуття, підпорядкувати його наперед сформульованим законам і засадам «точної» науки. Так і на рівні осягнень краси та мистецтва західноєвропейський світ, принаймні у найбільш представницьких проявах своєї духовної тотожності, у загальних рисах окреслює положення, що є антиподом грецьких розглядів проблеми. Тому воно становить один з найхарактерніших випадків неточного пояснення давньогрецького духу-зв'язку походження, або коренів, новішої естетики з грецькою, найбільш давньою, особливо з книжкою Арістотеля «Про поетику»¹³¹.

Напевно, обмеження, які створює позитивістський характер західноєвропейської естетики, не можуть відкинути філософське розуміння істини краси чи філософське тлумачення логосу мистецтва, поскільки ми відносимо красу в нашому з'ясуванні онтологічних проблем до способу чи *як* існування чуттєвого. Понад те, ми спробували показати на прикладах «відображення» відмінності онтологічних розглядів як у сприйнятті краси, так і в художньому підході до краси, тобто до самої художньої творчості.

І все-таки розрізнення художнього вираження, якщо і відбуває життєве засвоєння (а не апіорне умоглядне сприйняття) відмінних між собою онтологічних розглядів або *станів* життя, не припиняє творити факт завжди особливого підходу художника до протилежної об'єктивної присутності сущих. Твір митця завжди лишається логосом однієї особи, логосом, що рятує інобуття особистого образу-розгляду сущих. Однак одночасно логос цього особистого інобуття є «законом» чи проявом особистої взаємодії художника з логосом (з будь-яким логосом, що відрізняє це або безглуздя) проти-лежного, об'єк-

та, котрий він береться зобразити. Художня практика *визначає* предмети за допомогою логосу особистого підходу художника до них, відкриває їхню правду щодо художника, твір мистецтва пропонує спосіб бачення, тобто пояснення існуючого. Пояснення існуючого художнім твором, безумовно, є особистим логосом, єдиним, своєрідним і неповторним свідченням особистого відкриття будь-якого логосу речей, свідченням і проявом однієї особи й одного особистого зв'язку з існуючим. Картина Ван-Гога, що зображує пару зношених сільських чобіт, неповторним способом *визначає* ці чоботи, відкриває неприховану-несподівану їхню появу в реальному досвіді художника, і зображення їх стає особистим логосом, проявом інобуття самої особи Ван-Гога; бачачи картину, ми говоримо: «Це Ван-Гог»¹³². Ми могли б додати, що художня оцінка *поетичного* твору (визначення його як твору мистецтва), мабуть, підходить, щоб співвідноситися з ступенем повноти, яку логос творчості надає унікальності свого особистого підходу до об'єкта, тобто в тій мірі, з якою поетичне висловлювання долає безособове й умовне осягнення об'єкта (усвідомлення його як «предмета» — нейтрального об'єкта використання). Прояв особистого зв'язку художника з об'єктом художнього твору «витягує» об'єкт з безособової його усередненості, викликаючи в кожного глядача (читача чи слухача) художнього твору також особисту причетність до інобуття *логосу*, який художник «відкриває» в об'єкті. Що ж до твору мистецтва, то він завжди є *символом*, він збирає, групує разом, узгоджує окремі досвіди причетності до особисто запропонованої відмінності об'єкта. Він заново поєднує присутність існуючого з єдиним «горизонтом» своєї не-прихованості, яким є особа людини. Він виділяє потенційну загальність особистого зв'язку (зв'язку художника з предметом свого твору), досліджує індивідуальний підхід до спільного пасивного пояснення *логосу* існуючого.

І справді, реальним *символом* твору мистецтва є алегорія, у давньому значенні слова «інше говорить». Він співвідноситься з реальністю, що є іншою від умовного осягнення об'єкта¹³³. *Логос* мистецтва є як загальнішим (ширше і безпосередніше причетним), так і більш *алегоричним*; він наближається до подолання простого підтвердження або умовного враження і

перетворюється в *логос* або як існуючого. Символічний та алегоричний логос мистецтва пояснює загальне в конкретному, пов'язується зі способом буття через інобуття зустрічі особистого логосу людини з логосом світу. Навіть тоді, коли він годиться для того, щоб відмовитися від будь-якого задуму всезагальності, підкоритися вираженню особистих потреб і бажань — суб'єктивного замилювання чи чуттєвих насолод, — логос мистецтва не перестає бути алегоричним, тобто потенційно особистим, фактично означати залежний зв'язок світу з незалежністю суб'єкта, одну онтологію монізму суб'єкта. Отож, чи як змагання еротичного самопоходання і логічного зв'язку зі світом, чи як перебування у полоні герметичного суб'єктивізму, що заперечує будь-який логос чи зміст існуючого, художнє вираження — завжди відкриття реальної перипетії людини в межах свободи і необхідності інобуття і природного «призначення», відкриття безумовно екстатичного *способу* його існування, тобто правди людської *особи*. Перефразовуючи Гайдегера, ми могли б сказати, що тією ж мірою, якою особа людини є найближчою і найдалшою, вона одночасно є такою, яку не можна описати¹³⁴. Однак мистецтво є логосом цього непередаваного.

І останнє спостереження у нашому коротко написаному дослідженні досвіду краси. У цьому найдалшому і постійному історичному переході від логосів Діотими у платонівському діалозі «Еїіціґбаю» (Бенкет), до сучасної психології-психоаналізу, майже в кожному аспекті логосу мистецтва краса завжди є початковим пунктом еротичного пошуку, а любов — це перш за все досвід загального руху чи прагнення людини до завершеності краси, якою є завжди недосяжна повнота життя.

Ми говоримо, що любов є реальним рухом людини до постійно недосяжної повноти життя. Чому, справді, в еротичному пошукові слід вбачати не просто бажання біологічної насолоди чи психологічного зв'язку, а переміщення самого кінця чи мети існування до здійсненого факту зв'язку? Саме здійснення життя, схоже, залежить від цього зв'язку, тому і невдача в справжньому коханні абстрагує кожен зміст пережитого. Любов схильна здійснювати життя як зв'язок, безпосередній і

загальний зв'язок, пережитий душею і тілом. Наслідком еротичного зв'язку, напевно, є здійснення життя, але тільки *фізичного* увіковічення життя, а не *особистого* тривання життя. Любов увіковічує *природу* зміною недовговічних і смертних особистостей, але не увіковічує *особу*, не звільняє її остаточно від простору, часу, тління і смерті.

А проте людське існування вкладає в любов загальніший пошук і рух, той самий рух до реального свого кінця: повноти інобуття і свободи суб'єкта, *особистого* здійснення життя. Кожен справжній еротичний досвід є підтвердженням того, що ця повнота може існувати тільки як зв'язок і спілкування: чим правдивішою є любов, тим більше вона вільна від інстинктивної потреби фізичного увіковічення, підпорядкування іншого безособовій індивідуальній потребі й бажанню, тим більше вона прагне до спільного пережитого зв'язку і причетності до краси форми, живого спілкування з стійким проявом особистого інобуття.

Краса коханого стає покликом життя, насамперед викликом життя, однак цей виклик сприймається як остаточно підпорядкований фізичній необхідності. Якраз тому любов є не просто суб'єктивним переживанням, а фізичною енергією-складовою існуючого, тому вона і сприймається як підпорядкована реальній автономізації природи. Необхідність увічення природи усуває і заперечує еротичний порух особи звільнитися від природи, реалізувати життя як тривалість інобуття і свободи. Крім іншого, фрейдівський зв'язок любові зі смертю є довільним або тільки поетичною метафорою.

Психологія-психоаналіз допоміг нам розкрити перший досвід еротичного пошуку в зв'язку немовляти з материнським тілом. Дотик материнського тіла для немовляти є першим досвідом пізнання протилежної суб'єктивної дійсності, однак він є і досвідом зв'язку, що існує як можливість життя або втрати життя, — діалектика життя і смерті, *всього* або *нічого*. Плач голодного немовляти є криком відчаю від існування, яке відчуває, що гине, що вже не-буття. Навпаки, коли воно одержує їжу від матері, немовля має *все*, воно має життя, *буття*. Зв'язок з матір'ю є еротичним тому, що є зв'язком життя, зв'яз-

ком, що формує можливість життя і хоче увіковічнити життя: і до цієї можливості прагне кожна любов.

Дотик материнського тіла є першим еротичним досвідом, однак саме сприйняття їжі не вичерпує еротичного зв'язку немовляти з матір'ю. Коли відсутність їжі не пов'язана з більш загальним відчуттям присутності — словом, жестикулюванням, будь-якою практикою піклування матері, немовля не ввійде ніколи в світ людей, світ мови і символів, реальної тотожності та імен¹³⁵. Первісний еротичний зв'язок має в ролі об'єкта їжу-можливість життя, але і зв'язок, що задовольняє цю можливість і материнську присутність, яка формує зв'язок. І тому що присутність матері не є для немовляти очевидною і постійною, а є чергуванням відсутності й присутності, знаходження і втрати, вона є пов'язаним і початковим руйнуванням еротичного досвіду з цією трагічною діалектикою. Немовля природно та інстинктивно потребує перетворити присутність матері з тимчасової на постійну, стійко і назавжди забезпечити можливість життя, джерело харчування. Воно хоче володіти мамою, а спосіб володіння для немовляти є фантастичним її поглинанням. Однак якраз життєва всезагальність материнської присутності й діалектика знаходження та втрати прогресивно перетворюють вимогу володіння у пошук зв'язку, видозмінюють *необхідність* у *бажання*, безособовий предмет їжі в суб'єктивне відношення¹³⁶. Так ерос, якщо і лишається природною потребою життя і увіковічнення, органічно знаходить шлях до *особистого* здійснення життя, опосередковано засвідчуючи єдину можливість життя як продовження, котрим є особисте спілкування і зв'язок.

Звідси і надалі кожен еротичний пошук у людському житті відтворює саме цю початкову потребу життя, перетворену в бажання і порух зв'язку. Втручання особи батька в первинні досвіди немовляти відіграє вирішальну роль для розрізнення суб'єктивності дитини, усунення можливості неймовірного ототожнення з материнським тілом, а отже, для врятування події зв'язку; воно відкриває і підтверджує окремі існуючі тотожності, які зумовлюють зазнаний факт зв'язку. Особи батька і матері відбивають у душі немовляти зразки реального інобуття, що формує зв'язок-можливість життя,

вони утворюють «архетипи» друга, *ánimus* і подруги, *ánima*¹³⁷, знаки розрізнення друзів — розрізнення, що надає фізичного втілення відмінності суб'єктів. Втілена в особах батька і матері відмінність друзів і початок для розрізнення суб'єктивного інобуття дитини буде спрямовувати упродовж життя її власний еротичний пошук у налагодженні тієї самої картини зв'язку, яку, подібно до немовляти, вона ототожнює з можливістю свого інобуття, можливістю життя. Образ батька й образ матері будуть архетипами-зразками тієї життєвої краси, що кличе до еротичної повноти, можливо, і раніше від досвіду образу, як явне відчуття предметів, що пов'язуються з присутністю матері й батька. Так, критерії естетичної оцінки, еротичну притягальну силу, що здійснює красу і порух причетності до краси, неможливо автономізувати в умоглядних основах, началах і аксіомах об'єктивного судження. Пошук краси і підхід до краси залишатимуться зв'язком початкових досвідів реального інобуття суб'єкта, досвідів, що сприймають людину як єдине суще з реальним *кінцем* чи метою життя як тривання.

Безумовно, схильність пояснення досвіду краси, яку можна відбити в площині психології-психоаналізу, не є ні моносемантичною, ні націленою на непроникну схему аксіоматичних з'ясувань. Значення такого пояснення для філософського обговорення проблем і ширшого полягає в тому, що філософія може взяти від психології-психоаналізу. Це передовсім точність мови, яка знову надає поняттям реального, безпосереднього і загального емпіричного характеру. Краса, любов, реальне інобуття, суб'єктивна тотожність життя, *буття*, звільнені від абстрактного характеру просто розумовосприйманого, зв'язують з безпосередністю і реальністю конкретніших аспектів щоденного досвіду людини, життєвих підтверджень, котрі породжує цей досвід. Як мова новішої фізики, так і мова психології-психоаналізу придатна для того, щоб спеціально вести онтологічне обговорення проблем, далеке від основних схематизацій інтелектуалізму чи порожнечі феноменології, про вибір *факту* зв'язку в реалістичній і водночас початковій передумові кожного пізнавального досвіду існуючого, будь-якого підходу до істини *буття*.

Література III

- BREHIER, E., *La philosophie de Plotin*, Paris (Vrin) 1961.
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley/ Los Angeles 1951.
- FRANKEL, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Christentums*, München (Beck)³ 1969.
- GANDILLAC, Maurice de. *La sagesse de Plotin*, Paris (Vrin) 1966.
- GIGON, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel/Stuttgart (Schwabe)² 1968.
- GILSON, E., *L'esprit de la philosophie medievale*, Paris (Vrin)² 1969.
- GUTHRIE, W. K. C., *History of Greek Philosophy*, 1-2, Cambridge (Univ. Press) 1962—1965.
- HAGER, F.-P. (Hrsg.), *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Darmstadt (Wiss. Buchgesel.) 1979.
- HENLE, R. J., *Saint Thomas and Platonism*, Haag (Mart. Nijhoff) 1956.
- LAFFOUCRIERE, Odette de, *Le destin de la pensee et «La mort de Dieu» selon Heidegger*, Haag (Mart. Nijhoff) 1968.
- LANDCREBE, L., *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem der Ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloh, 1963.
- MORAUX, Paul (Hrsg.), *Aristoteles in der neueren Forschung*, Darmstadt (Wiss. Buchgesel.) 1968.
- POUSKLSKY, Gerhard, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München (Beck) 1977.
- ROSS, D., *Plato's Theory of Ideas*, Oxford (Univ. Press)² 1971.
- SEECK, G. A. (Hrsg.), *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, Darmstadt (Wiss. Buchgesel.) 1975.
- STEGMULLER, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine Kritisch-historische Einführung*, Stuttgart 1969.
- TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970.
- VLASTOS, Gr., *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, *Philosophical Quarterly* 2/1952, OEX. 97—123.
- WOLFSON, H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, Boston (Harvard Univ. Press)² 1964.
- ZIMMERMANN, Albert, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert*, Leiden (Brill) 1965.

Раніше ми подавали літературу I і II і в такому самому плані наводимо тут тільки основні посібники, які разом із бібліографічними посиланнями приміток читач може використати для першого і ґрунтовного розширення вступу до про-

ПРИМІТКИ

ЧАСТИНА ПЕРША

Розділ перший

1. Див. Mircea ELIADE, *Pierre sacrée, omphalos*, Centre du Monde, у його книзі «*Traite d'histoire des religions*», Paris (Payot) 1975, с. 200, 317—318, 319. — Marcel POËTE, *Introduction a l'urbanisme*. L'evolution des villes, la leçon de l'Antiquité, Paris (Fume-Boivin) 1929, с. 143. — Werner MULLER, *Die heilige Stadt*, Stuttgart (Kohlhammer), 1961, с. 186.

2. Див. Claude LEVI-STRAUSS, «*Аурю акіціц (für pp. E. КалжозьртСн)*» 1977, с. 239. — Mircea ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris (Gallimard) 1965, с. 41—42.

3. «Все має потрійне визначення: бо кінець, і середина, і початок — число цілого, тобто тріада». Рн, див. DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, т. I, с. 455, 19—20.

4. Див. Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, r. II, Darmstadt (Wissensch. Buchgesel) 1977, с. 174—176.

5. «Лише те, що осягається розумом, є істинне... бо коли воно сприймається лише чуттями, воно ніколи не буває істинним. — Від того, що осягається розумом, до того, що сприймається чуттями, — все одно, що від істини до того, що лише здається. — Тільки люди вважають, що існує подвійний образ речей: один справжній, що осягається розумом, та інший, що сприймається чуттями». DIELS-KRANZ, II, 99, 15—18. — I, 234, 20—21. — I, 228, 13—14.

6. «Піфагор перший назвав сукупність усіх речей космосом через те, що в ній існує порядок». DIELS-KRANZ, I, 105, 24—25.

7. Вони вважали, що все має два принципи: активний та пасивний. Пасивний — це матерія, а активний — це їх основа, Бог. ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 24, 5—8. — «Ферекід казав, що Зевс перетворився на Ерота, маючи намір творити, бо світ, що склався з протилежностей, він привів до злагоди та узгодженості, встановивши тотожність та єдність усіх речей». DIELS-KRANZ, I, 48, 13—16.

8. Див. VAN DIK, *La sagesse sumero-accadienne*, Leyden 1953, с. 17—21.

9. «Філософ жадає всієї мудрості в цілому». ПЛАТСЖОЕ, *ΠοΧιμεία*, EV, 475v 8.

10. Див. F.W. von BISSING, *Altägyptische Lebensweisheit*, 1955, с. 52.

11. «Логос за своєю суттю охоплює все... Все походить від логосу та

від необхідності... Логос у всьому, і він божественний... Осягаючи його диханням, ми стаємо розумними... Логос існує завжди». DIELS-KRANZ, I 145, 38. — II 81, 5. — I 148, 10. — I 150, 3—4.

12. DIELS-KRANZ, I, 231, 22.

13. «Філософи — пристрасні прихильники істини й буття». ΠΑΑΤQNOE, *ΠοΑίμετα*, VI, 501d 2.

Розділ другий

1. «З того, що осягається логосом, виникають якості, що сприймаються чуттями». DIELS-KRANZ, II, 112, 27.

2. ΠΑΑΤQNOE, 7Дишоc29a 3.

3. «Душа й розум — це те саме. — Парменід, і Емпедокл, і Демокріт вважають за те саме розум і душу. — Душа є те саме, що й розум». DIELS-KRANZ, I 218, 4. — I 226, 2. — II 84, 17, — II 109, 15.

4. «Смертна природа прагне стати по можливості безсмертною й вічною». ΠΑΑΤQNOE, *ΕυφίΤΤδαiov*, 207d 1—2.

5. Див. Gertrude LEVY, *The Gate of Horn. A Study of the Religions Conceptions of Stone Age, and their Influence upon European Thought*, London (Faber and Faber) 1963, с. 300. — Gordon V. CHILDE, *De la Prehistoire a l'Histoire*, Paris (Gallimard) 1961, с. 30.

6. «Тому мусять бути в містах порядки й дружні зв'язки... Бо інакше не було б так, щоб усі вони мали честь і справедливість». ΠΡΟΤΑΓΟΡΑΕ, DIELS-KRANZ, II 270, 13—14, 18—20. — «Суспільний устрій — це лише намагання людини пристосуватися до гармонії світу, такої, яку вона собі її уявляє»: Jean SERVIER, *L'homme et l'invisible*, Paris (Robert Laffont) 1964, с. 260. — «Будь-яка впорядкованість вища від хаосу; тим більше впорядкованість на рівні чуттєвих властивостей становить крок до розумного порядку». LEVI-STRAUSS, *Аурю акегргі*, с. 113.

Розділ третій

1. «Той, хто любить міфи, є в повному розумінні філософ, бо міф створюється на основі дивовижного. Якщо таким чином почали філософствувати, щоб позбутися незнання, то, певно, до знання і стали прагнути задля розуміння». ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Μετα τα σρvaiKa*, A, 982b 18—21. — «Характерним для міфічної думки є те, що вона виражається за допомогою такого репертуару, композиція якого різноманітна... Вона проявляється як певний вид розумової майстерності... І так само, як майстерність на рівні техніки, так і міфічний розум може досягти на

мисленнєвому рівні блискучих і несподіваних результатів». LEVI-STRAUSS, *Аура акеш*, с. 114.

2. Див. Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*, Paris (Klincksieck) 1968, с. 162. — «Імена вживають замість речей як знаки. — Від природи нема ніяких імен. А [виникає ім'я] коли стає знаком». — АΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Εοσφισμικοῖ εἰρηχοῖ*, 165a 7—8. — *Περὶ ἱερῶν* 16a 27—28. — «За символом визнається, що це є найкраща формула, якою можна зробити натяк у відносно невідомій «речі», а те, чого вона стосується, необов'язково має вважатися за «існуюче». А.К. COOMARASWAMY, *The Transformation of Nature in Art*, New York (Dover Publications) 1956, с. 126.

3. Див. Mircea ELIADE, *Logique des symboles*, у його книзі: *Traite d'histoire des religions*, Paris (Payot) 1975, с. 382.

4. Філософія, як і міф, є системою тлумачень, що одночасно охоплює природу і світ людей: вона усвідомлює космос, буття в цілому. З цього погляду філософія може змінити міф: Jürgen HABERMAS, *Wozu noch Philosophie?* у його книзі: *«Philosophisch-politische Profile»*, Frankfurt (Suhrkamp) 1981, с. 25.

5. Див. Ernst CASSIRER, *Philosophie der symbolischen formen*. III, Darmstadt 1982, с. 222.

6. Див. аристотелівські вислови: «Відповідно до досвіду... змінюють на логоси... і стародавні вважали, що думати й відчувати — це те саме... відчуття — це логос... так ось, те, завдяки чому ми передусім живемо, відчуваємо й розмірковуємо, — це душа... взагалі розум у своїй діяльності — це предмети (думки)»: *Тотка* В9, 114Б 11. — Е2, 130а 39. — *Περὶ τοῦ ζῴου* ГЗ, 427а 21—22. — Г2, 426Б 7. — В2, 414а 12—13. — Г7, 431Б 17.

Розділ четвертий

1. «Отже, виходить, що [наша] теорія підтверджує безпосередній [людський] досвід, а досвід — теорію»: АΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, — *Περὶ οὐρανῶν* АЗ, 270б 4—5. — Див. і Лаканів аналіз появи важливого «на місці Іншого»: Jacques LACAN, *Le Seminaire XI*, Paris (Seuil) 1973, с. 188, 189, 252, 253.

2. «Між образом і поняттям існує певний посередник: знак, який можна визначити, — у спосіб, що його запровадив Соссюр на основі тієї особливої категорії, яку утворюють мовні знаки, — як зв'язок між образом та поняттям, котрі в єдності, що здійснюється в цей спосіб, відіграють роль відповідно означення й означуваного»: LEVI-STRAUSS, *Задумка*, с. 116.

3. Див. GORGIA, *Frgm.*, 11 (17): «У такий спосіб образи побачених речей зір записав у мисленні».

4. *Frgm.* 142.

5. ΠΑΑΤQNOE, Флаброс, 247 с. 8.

6. ΠΑΑΤQNOE, Φαίδαν>, 80Б 1—5.

7. ΠΑΑΤQNOE, ΠοΑίμεια I, 596Б 6—10.

8. ΠΑΑΤQNOE, Τιцанн; 29а 2.

9. ΠΑΑΤQNOE, ΠοΑίμεια, Е, 475е 4.

10. Порівн. антитези: віра-істина (ΠΑΑΤQNOE, *Evfirdaiov*, 218е 7), за вірою — за суттю (ΠΑΑΤQNOE, ΠοΑίμεια Z, 534с 2).

11. ΠΑΑΤQNOE, ΠοΑίμεια Д, 443е—444а.

12. ΠΑΑΤQNOE, Яо/ltre/a Z, 553d 2.

13. ΠΑΑΤQNOE, ΠοΑίμεια Z, 527b-e.

ЧАСТИНА ДРУГА

Розділ перший

1. «Бо всі людські закони засновані на одному божественному законі». НРАКЛЕΙΤΟΕ, 114, DIELS-KRANZ, I, 176 7—8. — «Бог чи хто з людей був винуватцем ваших законів... у нас це Зевс, у лакедемонян же... я гадаю, назвуть Аполлона». — ΠΑΑΤQNOE, *NO/JOIA*, 624а 1 і далі.

2. «Але ж подібний стан речей, як ми тепер твердимо, не є державним устроєм: неправильні ті закони, які запроваджені не задля спільного блага всієї держави загалом. Громадянину достатньо вміння зберігати й дотримувати загальнодержавний благоустрій»: — ΠΑΑΤQNOE, *NO/JOI A*, 715b 2—4. — Н, 846d 5—6. — «Право, яке служить мірилом справедливості, є нормою, що регулює політичне спілкування». — ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, ΠοΑίμικα 1253а 38.

3. «Бо цей закон дав людям Кронід, а риbam, і звірям, і птахам він дозволив поїдати одне одного, оскільки в них нема законів; людям він дав справедливий закон, який є найкращим з усіх!» ΗΕΙΟΔΟΥ, *Ερρυα*, 274—279. — «Отже, Зевс, піклуючись про нас... посилає Гермеса, щоб той приніс людям честь і справедливість, які є порядком у містах». ΠΡΟΤΑΓΟΡΑΕ, DIELS-KRANZ, II, 270 12—14. Див. і Erik WOLF, *Crechisches Rechtsdenken*, I. Vorsokratiker und frühe Dichtung, Frankfurt 1950, с. 77.

4. DIELS-KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker*, т. I, с. 148, 29—30.

5. DIELS-KRANZ, I, 148, 20.

6. DIELS-KRANZ, *Frgm.* 2,1,151.

7. DIELS-KRANZ, *Frgm.* 2,1, 151.

8. «Адже й ми називаємо також щось причетне до існування дієсловом «є»: ΠΑΑΤQNOE, *KparvAoQ* 40k-6—7.

9. DIELS-KRANZ, *Fragm.*, A135, II, 119, 26.

10. Див. ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ, *Frgm.* 114, DIELS-KRANZ, I, 176, 5: «Розумно твердять, що спільне — це спільне для всіх, як, наприклад, закон для міста і навіть щось ще значніше».

11. Щодо змістового збігу термінів (рисиста *ovaiay* досократиків див. DIELS-KRANZ *^umc-Wesen-remnatura-oucija-6v*), III, 465, 39.

12. Див. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Футка*, В, 192b 32—33, *Мета* то (*рутка* Д 1015a 14: «Природа в первісному і власному значенні є сутність, а саме сутність того, що має початок руху в самому собі як такому»).

13. «У розгляді первісного утворення предметів... необхідність спонукає передусім об'єднуватися попарно тих, хто не може існувати одне без одного... звідси випливає, що всяка держава є продукт природного виникнення, як і первісні спілкування... і що людина за природою своєю є істота політична... і не лише політична, а й суспільна». — ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Полтка* А, 1252a 24—27—1252b 30—31 — 1253a 7—8. *Нвіка ΕΠΙCία*— 10, 1242a 23.

14. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Мета* та <*рутка* Г, ЮОЗЬ 31—32.

15. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Мета* та *стоїка* Z, 1029a 2—4.

16. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Мета* та *срутка* Z, 1037a 6—7.

17. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Мета* та *qwrnt* Z, 1028a 12—13.

18. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Мета* та (*рутка* Г, 1003a 33—34.

19. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Мета* та (*рутка* Г, ЮОЗЬ 5—10.

20. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Футка*, 2, 185Б 7—8.

21. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Мета* та <*рутка* А, 1016Б 8—9.

22. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Мета* та (*рутка*, Z, 1034b 21.

23. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Мета* та (*рутка*, Z, 1028a 11—12.

24. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Мета* та (*рутка*, Z, 1028a 13—15.

25. «Адже й мова про людину не є мовою, яка висловлює, доти, доки не приєднано «є», або «був», або «буде», або щось подібне». ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Περὶ ip/qveiac*, 5, 17a 11—12.

26. «Отже, просте висловлювання — це звукосполучення, що позначає притаманність чи непритаманність чогось». ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Περὶ ipqvsiac*, 5, 17a 15—16.

27. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Περὶ ep/uqveiac*, 4, 17a 2—3.

28. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Мета* та *срутка* Z, 12, 1037b 11—12.

29. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Мета* та (*рутка* Z, 1038a 8—9.

30. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Κατιуоріаі* 5, 2a 11—16. — *Мета* та <*рутка*, Z, 13, 1038Б 9—16.

31. АРИЕТОТЕЛОТЕ, *Мета та рмиа* Z, 12, 1038a 19—20.
32. АРИЕТОТЕЛОТЕ, *Мета та щтка* Z, 10, 1034Б 23.
33. АРИЕТОТЕЛОТЕ, *Мета та сруоїса* Z, 11, 1037a 22—23.
34. АРИЕТОТЕЛОТЕ, *Футка* 0, 1, 252a 13—14.
35. АРИЕТОТЕЛОТЕ, *Футка* В, 9, 200a 14—15.
36. АРИЕТОТЕЛОТЕ, *МЕТО та <ртька* А, 11, 1036a 28—29.
37. АРИЕТОТЕЛОТЕ, *Мета та щайка* Н, 2, 1043a 19—20.
38. АРИЕТОТЕЛОТЕ, *Тоожіка* Z, 6, 143Б 7—8.
39. АРИЕТОТЕЛОТЕ, *Мета та (рутка* Г, 7, 1012a 23—24.
40. АРИЕТОТЕЛОТЕ, *Пері е_{pm} yEuxQ* 2, 16a 27—28.
41. АРИЕТОТЕЛОТЕ, *Пері сруrvw*, А, 1, 816a 24.
42. АРИЕТОТЕЛОТЕ, *Пері цми*, 431a 17.
43. ΠΑΑΤQNOE, *Φαίβm*, 78d 1.

Розділ другий

1. Наприклад, ми, люди сучасних, так званих «розвинених суспільств», — суспільств промислового перерозвитку, який створює споживчу істерію, — з прикрістю вчимося на досвіді забруднення природного середовища (Pollution): забруднення атмосфери чи вод відходами виробництва або зникнення бодай одного виду комах, які заважають сільськогосподарському виробництву, не репрезентує ізольованого розпаду природного середовища, а порушує чи дезорганізує загальну єдність функціонування природного поставання, органічне ціле зв'язків, що творять дійсність живих і неживих суцїх. Уперше в Історії люди пізнають на безпосередньому трагічному досвіді фундаментальну філософську істину: розгляди речі як буттєво автономізовані індивідуальності є лише свавіліям людського розуму, що не має анінайменшого зв'язку з істиною життя, динамічною єдністю загального поставання життя.

2. Уже в 1943 році Сартр писав: «Відносність сучасної науки поширюється на буття. Людина і світ є відносними речами, і принципом їхнього існування є взаємовідносність»: — *L'etre et le neant*, Paris (Gallimard) 1943, с. 370.

3. Див. Max PLANCK, *Vortrage und Ennnerungen*, Darmstadt (WBG) «1979. — Albert EINSTEIN, *Über die spedelk und die allgemeine Relativitätstheone* (Gemeinverstandlich), Braunschweig (Vieweg) ²⁰1965. — Werner HEISENBERG, *Physik und Philosophie*, Stuttgart (Hirzel) ⁴1984. — Його ж, *Schritte über Grenzen*, München (Piper) ⁴1997. — Niels BOHR, *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Berlin (Springer) 1931. — C. F. von WEIZSACKER, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart (Hirzel) ¹²1976. — A. N. WHITEHEAD, *Science and the Modern*

World, New York (Mentor Books) ⁷1956. — H. BONDI, *Cosmology*, Cambridge (U. P.) 1951. — E. JANTSCH, *The Self-organizing Universe*, Pergamon Press, 1984.

4. ΑΙΟΝΥΕΙΟΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙ[^], 'ΕτομοЦ®', Migne P.G. 3, 1105 D.

5. ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΥ, *Frgm.* 93, DIELS-KRANZ I, с. 172.

6. Див. ΠΑΑΤQNOE, *ΠοΧίμεia a*, 508d 1—509a 7. — *ΠοАнекx 0*, 582 с. 7—9. — *ФвШюд* 250d.

7. Див. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, 'ΑVOAVTIKU *Нзатера* A3, 19—20. — *Мета та (путка A*, 1072b 24. — Див. і *Πεpi tpvxfic* Γ, 8 і 9.

8. Див. ΠΛΑΤCΠOЕ, *Ενυωοαiον* 210a—211с.

9. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, 'ΕШкаШкоф_ξew A5, 1122b 26—28.

10. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *ΠοАткa* Γ4, 127Б 29—31.

11. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *ΑvaAυνт Патера* A21, 82b 35—36.

12. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Πεpi ipvmc* Γ4, 429a 23—Г8, 431Б 26 — 432a 1—3.

13. «Так ось, те, завдяки чому ми передусім живемо, відчуваємо й розмірковуємо, — це душа»: ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Πεpi 4>vy\$*c, B2, 414a 12.—13.

14. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Πεpi* улодс 431Б 21.

15. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Πεpi* ищи 432a 24.

16. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Πεpi* i^адс 432a 23—4322b 4. Див. також: Zfjmiiou AOPENTZATOY, 'Αρχаiοi κpιnкoι, A6riva (Ткосрос.), 1979, с 38—40.

17. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Πεpi ipvxns* 431a 17. — Див. також 431a 14—15 та 431a 9—10; «Для душі, яка розмірковує, уявлення немовби замінюють відчуття... тому душа ніколи не мислить без уявлень». — І напевно особливо «апофатичний» арістотелівський уривок: «Уявлення ж є не що інше, як твердження й заперечення. Адже істинне й неістинне є поєднанням думок. Що ж відрізняє те, що передує в мисленні уявленням? Або ж і те, що є в мисленні другим, не уявлення, але без уявлень воно не буває».

18. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, 'ΑvaAvTma varepa, A1, 72a 1—2 і 8.

19. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, 'ΑyaXmikaЛатера, A3, 72b 19—20.

20. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Мета та (путка A*, 1072b 24.

21. 'Нвiка Еубицею, H15,1249b 20.

22. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Мета та (путка, Ti*, 1029a 2—5 та 211, 1037a 5—7.

23. *Etc TT\Ve^armepov*, 7, P. G. 44, 69C.

24. TPHrOPIOY NYEEHE, *EQ rac imypayat; TWV Ш\$ШЦ* P. G.

44, 441В, див. і критичне видання J. McDonough-P. Alexander, с. 32, 4—6.

Розділ третій

1. Див. W. SCHLUCHTER, *Die Enwicklung der okzidentalen Rationalismus*, Tübingen (Mohr—Verl.) 1979, с. 34, 36, 154, 253.

2. Перша частина містить книги: «Категорії», «Про тлумачення», «Перша аналітика». Друга частина містить книги: «Друга аналітика», «Топіка», «Софістські спростування». Дані видання доповнюються книгами: «Про народження і тління» та «Про світ».

3. Див. M.-D. CHENU, *La theolome comme science au XIIIe siecle*, Paris (editions Vrin) 1969, с. 20. — Його ж, *Introduction ci Velude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris (Vrin) ³1974, с. 28 і наступні.

4. Віками тривав розквіт раціоналізму, першої в історії філософської системи, яка організує знання в завершену, тобто замкнену й догматичну ідеологію: вона тлумачить рішуче й остаточно всю фізичну й історичну дійсність, і це тлумачення відбувається через «аксіоми», «принципи» та «закони» раціоналістичної позитивності. Ця тоталітарна ідеологія знаходить свій політичний вираз у теократичному видиві світового папського панування, в концентрації всієї політичної, духовної, законодавчої та судової влади (*plenitudo potestatis*) в руках римського понтифіка. Із своєю *Summa theologiae* (1266—1272) Тома Аквінат вводить принцип папської непомильності, запроваджуючи чин непомильного проводу, зримого втілення авторитету догми, що не припускає розумного сумніву. Ще раніше, у квітні 1233 р., папа Григорій IX засновує інститут Священної Інквізиції (*Inquisitio*). А 1252 р. папа Інокентій IV вводить тортури як слідчий метод у судових процесах над еретиками, завершуючи створення прототипу для нейтралізації інакодумців у всіх наступних тоталітаризмах. Упродовж двох століть тривав широкий розвиток раціоналістичного позитивізму знання, а також безпосередня утилітарна експлуатація цього об'єктивізованого й деспотичного знання зі створенням владних структур суспільно-політичної «результативності».

5. Див., скажімо, бібліографію наприкінці розділу.

6. Див. «*De libera arbitrio*», lib. II cap. 3, n. 7. — «*De civitate Dei*», lib. XI, cap. 26. — «*De tnnitate*», lib. X, cap. 10, n.12. — «*Soliloqiia*», II. I I-

7. Вислів M.-Д. Шеню: «*Introduction a l'elude de Saint Thomas d'Aquin*», с. 49.

8. Критичне видання латинською оригіналу в «*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*», вид. Academiae Litterarum Vindobonensis, Vol. XXV, Sect. VI, Pars I, Johnson Reprint Corp. 1972. — Двомовне

латинсько-французьке видання див. у «*Les oeuvres de St. Augustin*», Vol. 8, Paris (Desclee de Brouwer) 1951.

9. «Августинівська концепція зв'язків віри і знання, відповідно до якої друге не може бути нічим іншим, як доведенням першої, була визвана невдовзі після своєї появи і справила визначальний вплив на наступні століття... Перетворення теології на організовану scientia починається вже в епоху каролінгського відродження... триває протягом XI—XII століть... досягає своєї вершини в XIII столітті... хитромудро підтримуючи всі ті вчення... які ставили собі за мету підкорення людської свідомості церковній владі»: Пауссу. KONAYAN, *Ἡ κρτικὴ τῆς ἱερατικῆς, ἀπὸ τῆς γενεῆς ἀρχῆς*, ΑΒΙΰοϋς («ΓΥΣΟΠ») 1983, с. 30 і 219.

10. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, с. 58.

11. I. MORITAIN, *Les degres du savoir*, Paris 1932, с. 583.

12. Див., наприклад, Ervin PANOFSKY, *Architectur gothique et pensee scolastique*. Paris (ed. du minuit), 1970. — П. МІХЕЛІ, *Естетичний огляд візантійського мистецтва*, Атени, 1946 [н.-гр. мовою]. — Georges DUBY, *L'Europe des cathedrales*. Geneve (Skira) 1966. — Хр. ΤΙΑΝΝΑΡΑ, *Ἡ ἱερατικὴ τοῦ ρυθμοῦ*; *Ἀρτὴ (ἱερ. Γρῦβρ)*, 1979, §§ 80, 81.

13. Ця класична фраза, яка підсумовує схоластичну гносеологію, завдячує своєю появою Ісааку Ізраелі (850 — близько 950), але стала широко відомою після того, як її використав Тома Аквінат: Див. його «*Quaestiones disputatae de Veritate*», qu. I, art. 1.

14. Див. ©coud AKINATH, «*Summa theologiae*», I, 16, 5, ad. 3m коc I, 16, 6, ad 2 m.

15. Див. у томі «*Correspondance*» повного зібрання творів Декарта його листування з Марсеном.

16. Див. «*Der europaische Nihilismus*» у його книзі «*Nietzsche*», т. II, Pfullingen (Neske-Verl.) 1961.

17. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklrdung?* Werkausgabe, Suhrkamp-Verl, т. XI, с. 53.

18. P. KONDYLIS, *Die Aufklarung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart (Klett-Cotta-Verl.) 1981, 2-е видання (кишенькове) Munchen (dtv) 1986, гр. переклад *Ὁ εὐρωπαϊκός: Ἀποικτισμὸς*; тт. I-II, ΑΒΓϒα («©εиелю») 1987.

19. KONATAHE, op. cit, 1, II, 2.

20. KONAYAHE, op. cit., 1, II, 3, с. 154.

21. J. E. CAIRNES, *The Character and Logical Method of Political Economy*, 3-е вид., 1888, с. 34

22. Francois QUESNAY, *Tableau economique*, Versailles 1758.

23. Див. X. TINNAPA, *Προταακ; κρτικὴ τοῦ dvToXoyiaQ* *Ἀρτὴ*

(«Доцое») 1985, §§6.53, 6.531, 6.532, 6.5321, 6.54, 6.541, 6.542, 6.5421, 6.543. — Його ж, *Ὁρῶς Χοῦοῦ Q καὶ ΚΟΩΩΩΩΙΚΛ\ жрактіц*, 'A0r|va («Допос») 1984, с. 14—19. — Його ж, *ХаЪтеуер καὶ 'Αρεοπαυίτις,, 'Αβίινα* («Донос.»)² 1988, с. 21—42.

24. KONAYANE, op. cit., I, II, 2, с. 67.

25. MYRDAL, с. 34.

26. KONATAN, op. cit., с. 359.

27. La METIRIE, *L'Homme Machine*, Oeuvres philosophiques, т. I, Berlin 1774, с. 347.

28. «Виникає парадокс: поборником гідності й привілейованого становища людини стає та сама теологія, яку з висоти новітнього раціоналізму спершу вважали за принципово ворожу й принизливу для людини»: КСЖДГЛНЕ, op. cit., I, IV, 4, с. 348.

29. Див., наприклад, Th. HOBBS, *Leviathan*, XIV і XIX. — Також KONAYANE, op. cit., I, II, 3, с. 189.

Розділ четвертий

1. Слід позбутися поширеної — і сьогодні всіма визнаної — легенди про те, що лише Кант є автором коперніканського перевороту, тобто верховенства гносеології у філософії, та що з утвердженням меж пізнання він розбив традиційну метафізику, а також що він запровадив верховенство практичного Розуму тощо. Насправді все це належить до десятків загальних місць західноєвропейського Просвітництва, які Кант мав би спершу відкрити, бодай і в зародковому стані: ПОСУ. KONATAN *Ἡ κρτқи тi\с, fiEтаqтai Kr\Qатиуедтерт]акехрп*, с. 402—403.

2. Вислів належить Івон Белаваль: Див. *«La revolution kantienne, Hisioire de la Philosophie-Enciclopedia de la Pleiade»*, Paris (Gallimard) 1973, гр. переклад К.Калцімані (Видання Освітнього інституту Національного банку), Афіни 1978, с. 16.

3. «Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten кбппе»: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Abtlg, I, Bd IV, с. 421.

4. «Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst». *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 2. III, 55 і далі.

5. Див., наприклад, G. HEGEL, *«Wissenschaft der Logik»*, I, 1,1,2 Ас — Видання Suhrkamp, т. 5, с. 122 і далі.

6. Див. афоризм Гайдегера у його книзі *«Nietzsche»*, (Pfullingen-Neske—Verl., 1961): «Метафізика Гегеля — це метафізика безумов-

ної суб'єктивності, бажання, що саме себе пізнає, тобто метафізика духу».

7. Маркс не зміг прогнозувати чи передбачити, що капіталістична система гнучка і може завбачливо уникати цих полярних примітивних циклів, трансформуючи робітничий потенціал у споживчий потенціал, тобто планово збільшувати заробітну плату, а отже й купівельну спроможність робітників. Так вона уникає і загрози революційного перевороту, і «спадного зиску», оскільки приріст заробітної плати означає приріст споживання, а отже й активізацію виробництва.

ЧАСТИНА ТРЕТЯ

Розділ перший

1. «Сутність і форма — це дійсність»: АРІЕТОТЕЛОУЕ, *Мета та (рутка 0, 1050b 2. — Див. і Н, 1043a 18—20, 1043b 1—2.*

2. «Форма — це задум. Причиною матерії є форма, а ця причина є сутність. — Сутність відповідає визначенню (логосу). — Слід розуміти форму або річ, оскільки вона має форму. — Здобути знання речей — значить здобути знання видів. — За видами чітко пізнаємо»: АРІЕТОТЕЛОУЕ, *Мета та (рутка В, 996b 8. — Z, 1041b 8. — Z, 1035b 16. — 1035a 8. — В 998b 7. — Г, 1010a 25.*

3. «Матерія існує в можливості, оскільки може набути форми, коли ж вона в дійсності, тоді вона вже набула форми»: АРІЕТОТЕЛОУЕ, *Мета та (рутка 0, 1050a 15—16.*

4. «Все змінюється із сущого в можливості в суще в дійсності. — Всяка зміна відбувається з чого-небудь у що-небудь. — Зміна іменується переважно по тому, «в що» йде рух, а не «з чого». — Видів руху й змін є стільки ж, скільки й [родів] сущого»: АРІЕТОТЕЛОУЕ, *Мета та (рутка А, 1069b 15—16: — Футка Е, 225a 1 — 224b 8. — Г, 201a 8.*

5. АРІЕТОТЕЛОУЕ, *Фьайка 0, 5, 256a 14.*

6. АРІЕТОТЕЛОУЕ, *Мета та (рутка А, 1072a 26 — Z, 1032b 15—17.*

7. «Рухають ці дві здатності — жадання й розмірковування, спрямовані на діяльність»: АРІЕТОТЕЛОУЕ, *Мета та (рутка Л, 1072a 26. — Див. також його Пері ц>УХПє Г, 433a 17—20.*

8. АРІЕТОТЕЛОУЕ, *Мета та (рутка Л, 1072b 3.*

9. «Отже, нема ніякої користі, навіть якщо ми припустимо вічні сутності, як це роблять ті, хто визнає єйдоси, якщо ці сутності не будуть містити в собі якоїсь основи, здатної викликати зміни»: АРІЕТОТЕЛОУЕ, *Мета та (рутка А, 1071b 14—16.*

10. «Адже те, що має здатність, може й не проявити її». АΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Μετα τα σρύτκα Α*, 1071b 13.

11. «І знищення, звичайно, не є рух». АΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Φύαικα Ε*, 225a 32 — *Μετα τα υύαικα Κ*, 1067b 36—37.

12. «Матерія є можливість». АΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Περί ίρϋχης Β*, 412a 9—414a 16.

13. «А для одиничних сутностей, що сприймаються чуттєво, тому й нема ні визначення, ні доказів, що вони наділені матерією, природа якої така, що вона може і бути, і не бути; тому й надаються до знищення всі одиничні сутності, що сприймаються чуттєво». АΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Μετα τα qρvοiKa Ζ*, 103% 27—31.

14. «А все, що виникає, — чи то природним шляхом, чи через мистецтво, — має матерію, що виникає, може бути і не бути, а ця можливість є в кожній речі матерія». АΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Μετα τα (pvcriKa Ζ*, 1032a 20—22.

15. АΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Μετα ταϋυτκIII*, 1092a 3—4.

16. «Адже матерії властиво зазнавати впливу й рухатися». АΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Περί γεveaewg kai uwpas*, Β, 335b 30.

17. Див. АΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Περί γεveaewQ kai cwpas* Β, 336a 15 і далі. — 337a і далі. *Φυτκα Ε*, 225a 34—225b 3.

18. АΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Μετα τα qwtica Α*, 1071b 6—10. Проте неможливо, щоб рух або виникав, або знищувався (бо він існував завжди), так само й час не може виникнути чи знищитися: адже коли немає часу, то не може бути і «раніше», і «потім». І рух, отже, неперервний таким самим чином, як і час: адже час — або те саме, що й рух, або певна якість руху.

19. «Оскільки з'ясовано, у скількох значеннях говориться про те, що первинніше, або передє, то очевидно, що дійсність, або діяльність, первинніша від можливості чи здатності. Я маю на оці, що вона первинніша не лише тієї визначеної здатності, про яку мовиться як про початок зміни речі, який міститься в іншому або в ній самій, бо вона інше, але й взагалі первинніша будь-якого початку, здатного викликати чи припинити рух чогось... Адже з сущого в можливості завжди виникає суще в дійсності через суще в дійсності... причому завжди є щось перше, що приводить у рух, а цей рушій уже існує в дійсності». АΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Μετα τα cρvοiKa Θ*, 1049b 5—8 та 24—27.

20. «Оскільки рух має існувати завжди й не припиниться, то доконечно існує щось вічне, -що рухає, як перше... і має існувати перший нерухомий рушій... завжди без зміни». АΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Φύαικα Θ*, 258b 10—15. — Див. і АΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Μετα τα cρvaiKa Γ*, 1012b 30—31

21. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Μετα τα (рутка Α, 1071b 19—20.*
22. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Μετα τα (рутка Α, 1071b 21—20.*
23. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Μετα τα (рутка Α, 10721a 24—26.*
24. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Μετα τα (рутка Κ, 1064B 1.*
25. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Μετα τα (рутка Κ, 1064a 35.*
26. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Шка ЕЩцею, Н, 1244B 8.*
27. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *ПоХтка, Н, 1325B 28—30.*
28. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Μετα τα (рутка Α, 1074B 20.*
29. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Μετα τα (рутка Α, 1073a 6—7.*
30. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Μετα τα (рутка Α, 1072B 19—21, 1074B 22.*
31. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Περί οφρων Β 2, 286a 9.*
32. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Μετα τα (рутка Α, 1072B 28—30.*
33. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Ἡβίκα Ἰκοῦ&χεῖα, Н, 15, 1154B 26.*
34. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Ἡβίκα Νικο/υδ_εῖα, Κ8, 1178b 7—8.*
35. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Μετα τα (рутка Α, 1072b 24.*
36. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Μετα τα (рутка Α, 1073a 5—6.*
37. *Fragmenta Aristotelica, 13, 1476a 32.*
38. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Περί κβαцоу 6, 397B 14.*
39. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Περί κβαцоу 6, 400B 8.*
40. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Μετα τα (рутка Ε, 1026a 27—32.*
41. «Фізика» від самого початку визначає суть та історію метафізики. Так само й у вченні про буття як «actus purus» (Тома Аквінат), як абсолютне поняття (Гегель), як вічне повернення рівної волі до влади (Ніцше) — метафізика залишається стійкою «фізикою». — М. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen (Niemeyer—Verl.) ²1958, с. 14.
42. Див. част. 9 у книзі Л «Μεταφίзики», 1074b 15 — 1075a 10. — Див. також і ΝΤ. ΑΥΤΕΑΝ, *Ἡ ἰξερ^ααц тг)с (рvacKrjc; ΟΤΟV - Ἀριcτoтeλῒn*, аттu Еттетпріба Тffс Акабпийас Α0mν<5v «ΦιΧοcтoφία» 2/1972, с. 284—302.
43. Захід, див. Martin GRABMANN, «*Die Geschichte der sholastischen Methods*», Graz (Akademische-Verl.) 1957, т. II, с. 66, а також бібліографію. — Див. також М.-D. CHENU, «*La theologie comme science an XIII siecle*», Paris (Vrin) ³1969, с. 20.
44. «Вищий «ріст» арістотелізму, з «Етикою» й «Політикою», у розпалі XVIII ст. переважить попередні досягнення, тільки закріпивши їхню вартість»: — CHENU, op. cit., с. 21.
- 45 Див. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie medievale*, Paris (Vrin) ²1969, с. 58—59. — Його ж: *Le thomisme*, Paris (Vrin), ⁴1972, с. 25.
- 46 Див. CHENU, op. cit., с. 9—13.
47. Χρ. ΤΙΑΝΝΑΡΑ, *То жрдаштго кaι б ерwг, ΑQφ)va* ('Екб.

Додос) ⁴1987, §70g. [Хр. Янарас. *Особа і ерос*, Афіни, «Домос» ⁴1987, §70g].

48. Див. «*Summa Theologiae*», I, 1, 7.

49. OQMA AKINATH, *Summa Theologiae*, Ia, Iaе, 1, ad lm.

50. Fragm. 123 (DIELS-KRANZ, т. I, с. 178).

51. Писання досократівських філософів «про природу» присвячені тому, що ми сьогодні називаємо «онтологією». Див. і значно пізніше підтвердження цієї тотожності в Йоана Дамаскина: «Діалектика» ЛА, видання Bonif. Kotter, Berlin (W. de Gruyter) 1969, с. 94, 27: «Буття й природа є те саме».

52. Див. М. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, Frankfurt (Klostermann—Verl.) 1959, с. 33 і 38. — Einführung in die Metaphysik, с. 62 і 64. — Was ist Metaphysik? Frankfurt (Klostermann—Verl.) ⁹1965, с. 209.

53. Див., наприклад, М. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen (Niemeyer—Verl.) ¹⁰1963, с. 235, 404, 405. — Was ist Metaphysik?, с. 17—18.

54. Див. М. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, с. 189.

55. Див. і аналогічний з наведеними висновками афоризм Емануеля Левіна: «буття і час» підтверджується лише однією тезою: «буття невід'ємне від усвідомлення буття (що розгортається як час); буття — це вже звернення до суб'єктивності»: «*Totalite et infini*», la Haye (Nijhoff) ⁴1974, с. 15.

56. «У світлій ночі «нічого» виникає страх, спершу первісна відвертість буття як такого: це є буття, а не ніщо»: «*Was ist Metaphysik?*», с. 34. — Див. і Jean-Paul SARTRE, «*L'Être et le Neant*», Paris (Gallimard) 1943, с. 40. «Буття є оце, а поза опим — ніщо».

57. «...увага, яка обмежує мислення як мислення»: HEIDEGGER M., *Über den Humanismus*, Frankfurt, (Klostermann—Verl.), с. 37.

58. Див. *Буття і час*, с. 38. — *Про гуманізм*, с. 24.

59. Хотів би відіслати читача до короткого історичного дослідження: ' Icoav. ZHZIOTAA, 'EAAvna/jdc kai Xpictavi/jdc; — 'H awAvrnan TUV svo kba/jwv (' O EXXhvjtiyoc, aric, ioropudc. костаРолес. той Хріоті-avtauou), у якому він прочитає про зустріч еллінізму з християнською церквою і яке скорочено викладене ЕТ' тбио x/Q Iamotiai; TOV ' EXXhvtov "EBvovc (вид. «Екботікт» 'AOnvwv»), с. 519—559.

60. Теологічні вислови давньогрецької філософії звичайно починають словами: «Необхідність є тим, що Бога...» і продовжують характерними і визначальними рисами його Сутності.

61. Непроникнення відокремлення теології від філософії, а іноді й протилежний поділ їх, були чимось неминучим на європейському Заході, там, де теологія уже від XII сторіччя ототожнюється з офіційною ідео-

логією римсько-католицької церкви, яка уособлює «непомилність» єдиних папських засад. У такий спосіб догма набуває офіційного характеру, відокремлюється від досвіду церковного корпусу й особистого наближення до істини. Вона перетворюється на абстрактне ідеологічне формулювання з абсолютним авторитетом, який не залишає місця для творчих філософських формулювань і нових виражень особисто набутого досвіду. І контроль, який упродовж віків здійснював Ватикан за метафізичними переконаннями інтелігентів Заходу, караючи кожне відхилення, змушує філософів чітко бачити межі в свободі філософського пошуку і непохитність теологічного догматизму. Якраз тому не є випадковим те, що взагалі онтологічне обговорення і з'ясування проблем невпинно занепадає в післясередньовічній західноєвропейській філософії і зрештою завершується ототожненням метафізики з самою теорією пізнання.

62. Упродовж багатьох сторіч західноєвропейська історіографія відносила кінець грецької філософії до 529 р.н.е., тобто до років, коли закрилася і до того ж типово, за декретом Юстиніана, остання школа в Афінах. Віки, які наступили після цього закриття, — цілий період грецького культурного життя всередині східної Римської імперії, — західна історіографія вважала філософськи мертвими. Вона віднайшла продовження філософського розвитку в появі схоластики, в якій розпізнавала єдине історичне продовження давньогрецької філософії. Лише наприкінці ХІХ ст., разом з переломним моментом першого ще видання «Історії візантійської літератури» (К. Krumbacher, «Geschichte der byzantinischen Literatur», 1891), дехто з європейців починає відкривати, що, незважаючи на своє середньовічне «мракобісся», грецька історія християнського Сходу (яку католики швидше всього їдко і насмішковано вирішили називати «Візантією») дала деякі тексти, що могли зацікавити і філософію. Так, 1895 р. з'являється стаття: Ludwig STEIN, *Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner* (Archiv für Geschichte der Philosophie), 9/1895, с. 225—246), в якій, однак, головною ідеєю є думка про те, що продовження давньогрецької філософії, хоча і здійснилося, безперечно, в Європі з «Відродженням» все-таки врятуванням і збереженням філософської спадщини греків, у першу чергу коментуванням і інтерпретацією класичних текстів, зобов'язане візантійцям. Ідея ця панує в умовах розквіту «візантійських» студій протягом наступних десятиріч і веде до відкриття та вивчення менш творчих інтелектів «Візантії»[^] до яких належать такі інтерпретатори давніх текстів, як Михаїл Псел, Іоанн Італ, Михаїл Ефеський, Теодор Метохит та ін., хоча паралельно увага дослідників привернута до пошуку впливів Платона, Арістотеля та неоплатоніків у творах грецьких Святих отців. Усередині цього бродіння думок 1949 року з'являється дослідження: В.Н.ТАТА-

KIS, *La Philosophie byzantine* (вставлене в «Histoire de la philosophie», Emile BRENIER як третє, факсимільне, доповнення) Paris (P.U.F.). Воно, безперечно, становить новий пункт в усвідомленні внеску «Візантії» у філософію. Уперше з цим твором Татакіса з'являється припущення про те, що «візантійська» філософія становить одну, християнську, форму грецької думки, грецького логосу [розуму] і грецької душі», і вперше в історії філософії займають місце такі імена, як Леонтій Візантійський, Максим Сповідник та монахів XIV сторіччя. Протягом наступних років виходить достатня кількість монографій, які доповнюють і розширюють систематичний виклад Татакіса для того, щоб ми дісталися до другого важливого пункту в дослідженні та вивченні грецької філософії першого і середнього християнського періоду, яким є книжка: Klaus OENLER, *Antike Philosophie und byzantinischen Mittelalter*, Munchen: Beck — вид., 1969. Це, власне, перше дослідження (*Неперервність у філософії греків до падіння візантійської імперії*), яке представлено в загальній книжці, де Оулер говорить про органічне і безперервне продовження і другий (після класичного та елліністичного періоду) етап грецької філософії, який триває до XV сторіччя. Заслуга його передовсім полягає у тому, що він перевів увагу дослідників від пошуку впливів Платона, Арістотеля, неоплатоніків на думку Святих отців до пошуку нового творчого синтезу і відповідей, які давала ця думка, на онтологічні питання. Однак найбільш досконалим і найбільш систематизованим, ніж дотепер, викладом значення, що його мають для історії філософії твори грецьких Святих отців переважно четвертого і п'ятого століть, ми зобов'язані трьом новим дослідженням Йоаніса Зизюласа: Тооосv. ZHZIOYAA, 'EAAIvia/jog kai XpioTiavitoQ — ' H avavrqaq TWV SVO koa/jwv (у ET' *Tatopiad rov 'EΛλnukov "EBvovc;*), — 'Amgo mo mmpoaui-reioy e/c mo npoowirov — 'H o'vccvTnoT] (у ш. Caristhria) 1977, с. 287—323, Verite et communion dans la perspective de la pensee patristique grecque у ж. Irenikon, 4/1977, с. 451—510. Нарешті разом із розвідками Зизюласа нехай читач використає кн. «Особа і Ерос», яка хронологічно є першою спробою систематизованого викладу онтології грецьких Святих отців і зіставлення її з подальшим з'ясуванням онтологічних проблем (Хр. TIANNAPA, *To Proasotgo kai 6 "Epuo* — ' AOπoc / вид. Доиод 1987). Читач, який з приводу цієї примітки захоче детальніше ознайомитися з бібліографією і критичною інформацією відносно дослідження так званої візантійської філософії, може звернутися до винятково систематичної публікації Ліноса Г. Бенакі (Г. ΜΠΕΝΑΚΗ, 'H o~iroyf\ Tj\Q Pvcavnyf c, *φiAoaocpiac*) — Критичний огляд 1949—1971, с. 390—432.

63. Лат. *modi*, звідки й назва *modalismus*, яка позначає одне з відгалужень монархістів.

64. Лат. *adopt'wae*, звідки й назва *adaptionismus*, що позначає одне з відгалужень монархістів [прихильників єдиного начала].

65. Про використання термінів *жроошжю* [лице, особа] *persona* в давньогрецькому греко-латинському світові і про причини, які пов'язують ці терміни з давньогрецькою трагедією, див.: Ттоав. ΖΗΖΙΟΥΑΑ, *Ажд то жроошжєѳор ЕІЮ ТО жроасожор*, с. 290—293.

66. Див. Helmut KOSTER, *Ipostasis*, у Theolog. Worterbuch zum N. Testament (Berg. v. G. Kittel) т. 8, с. 571 та ін.

67. Див. АРІЕТОТЕАОУЕ, *Катиуоріаі*, 5, 2а 11—16; його ж: *Мета та (рvаіKa Z 13, 1038в 9—16.*

68. *ЕББ*. 3, 14.

69. Ця фраза зобов'язана першим формулюванням Григорієві Незіанзину: ГРНГОРЮ NAZIANZHNO (*Абуос* 45, 3, Migne P.G. 36, 625C), а останнім висловлюванням, яким ми тут користуємося, Григорієві Паламасу: ГРНГОРЮ ПАЛАМА (Ттгер *ТWV ѳерон; rјavxaCovTwv*, 3, 2—12, вид. П. Хрг|0тои, т. А', вео-ааЛсжкп 1962, с. 666.

70. А' *Тuiav*. 4, 16.

71. Див. попереду §18, а також «Особа і любов», §32.

72. Див.: Хр. TIANNAPA, *AVTLKEC*, *іжіБраек*; *атиу кКХиуікц* *веоАуіа ажд ТОВ ПО аhwа &<; ТОВ 206 ЛеЯію Тђv* *Етоареіосд ЕптоибаЗу NeosAXnvтKoti* ПолЛтапои кaі ΓΕΥΙΚIK Паібеіад, 2/1978, с. 79 і далі.

Розділ другий

1. АРІЕТОТЕАОУЕ, *Пері ірv^V* 429а 27—28.

2. АРІЕТОТЕАОУЕ, *Мета та (рутка А*, 1072b 21.

3. АРІЕТОТЕАОУЕ, *Мета та qmaiKa A*, 1075а 3—4.

4. АРІЕТОТЕАОУЕ, *Пері ірvхns* Г 431b 17.

5. АРІЕТОТЕАОУЕ, *Пері ірv^T* 430а 17—18.

6. «Саме тому душа є першою ентелехією фізичного тіла, наділеного в потенції життям; душа необхідно є сутністю в розумінні форми фізичного тіла, наділеного в потенції життям; душа є ніби основою живих істот; основою [життя] у рослин є також якась душа». АРІЕТОТЕАОУЕ, *Пері wте В* 412а 27—28; 412а 19—21; А 402а 6—7; 411а 27—28.

7. АРІЕТОТЕАОУЕ, *Пері ірадсГ* 432а 22—24.

8. АРІЕТОТЕАОУЕ, *Пері ірадсГ* 432b 1—3.

9. АРІЕТОТЕАОУЕ, *Пері цлодсГ* 431а 17.

10. АРІЕТОТЕАОУЕ, *Пері ірvхncT* 429а 10—11.

11. АРІЕТОТЕАОУЕ, *Пері іvхnc В* 413b 25.

12. Так, що розум за природою не що інше, як здатність. Те, що називають розумом у душі до того, як воно мислить, не є чимось дійсним з існуючого». ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Περὶ ψυχῆς* Γ 429a 21—24.

13. Бо не змішується розум з тілом. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Περὶ ἰσχυρῆς* Γ 429a 24—25.

14. ... лише таке, як розрізняти, наприклад, вічне від тлінного. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Περὶ Πλῆν* В 413b 26—27.

15. «... бо лише розум увиходить іззовні, будучи божественним». ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Περὶ (www yevdaewc* В 736b 27—28.

16. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Περὶ ἰσχυρῆς* Γ 431b 21.

17. Це переважно думка Аверреса, яка стала найбільш показовою на Заході. Див. Р. MANDONNET, *Siger de Brabant et iaverroisme latin au XIII^e siecle* (Les philosophes beiges, T.VI), Louvain, 1911.

18. πΟΡ^ςΥΡΙΟΥ, *Eiaaywv*), *ota* Commentaria in Aristotelem Graeca, 4, 1 (1887), 1, 9—14.

19. Про історію проблеми загального на грецькому Сході і відповідну бібліографію див. три винятково методичні праці Ліноса Бенакіса: *NiKnqtopovXov/jvov, Περὶ mεγc Πηδκαὶ ΤWVibewv*. Вступ, критичні коментарі, переклад новогрецькою в щорічнику Афіїнської Академії «ΦίXoooφioc» 3/1973, с. 352 і далі; *MiyauX WsAAov, Περὶ ΤWVibewv, ac, o ΠΛαταν> Aeyei*. Вступ, критичні коментарі, переклад новогрецькою, «ΦίXooaofia» 5—6/1975—1976, с. 393 і далі; *To mεγδpAιcα TwvyeyiKwv envoiwv καὶ b envoioAoyi KocpeaXiaoc ΤWV BvCavTivwv*, «ΦίXooaofia» 8-9/1978—1979, с. 311 і далі.

20. Терміни: *idea* — ідея, *forma* — форма, *species* — зразки, *ratio* — розум тотожні авґустинівським.

21. Див., напр.; *De Cenesi ad litteram* XVI, 58, Migne P.L., *Retractations* I, 26, Migne P.L., 32, 626.

22. Див. також: *De Cenesi ad litteram* V, 5, Migne P.L., 34, 326; див. *me* I, 15, 29, Migne P.L., 34, 57.

23. Див. Martin GRABMANN, *Die Geschkhite der scholastischen Methode*, т. 1, Graz (Akadem. вид.), 1957. с. 308.

24. Вірогідність існування Бога очевидна всім. Вона стає ще очевиднішою від протилежної можливості, однак не може бути доведеною: «вважається імовірним і воно є імовірним за протилежне йому, але це не є достатнім для доказу» (ОССАМ).

25. Поєднання скептицизму з фідейзмом — прийом класичний... Etienne GILSON, *La philosophie au moyen age*, Paris (Payot) ²1962, с. 655.

26. Дослідник онтологічних спостережень, висловлених на Заході — щонайменше від Авґустина і до схоластів, — має багато підстав запитати самого себе, чи в західноєвропейському просторі онтологічне обговорення проблем не ставилося завжди на догоду пошукам однієї

позитивістської гносеології? Перш за все шукане є об'єктивним і безперечним знанням, щоб у такий спосіб стати доступним мисленнєвій здібості мислячого суб'єкта. Для того, щоб об'єктивно виправдати індивідуальне мисленнєве осягнення, необхідно» щоб уможливило відповідало сутності речей, відображало ідеї-основи існуючого, мало даний трансцендентний онтологічний зміст. Отже потрібно, щоб індивідуальний людський розум став мікрофотографією божого інтелекту, тобто Бог повинен бути чистим розумом, Сутністю абсолютно діяльною і т. ін. Визначення наперед онтологічних свідчень гносеологічними вимогами часто є надто очевидним. Номіналізм з'являється на Заході набагато раніше або на стадіях більш гострої суперечності з цим визначенням.

27. Мабуть, було б корисним закінчити цей параграф згадкою про два найбільш характерні наслідки встановленої переваги загального в межах західноєвропейського культурного життя — про один релігійний і один політичний симптом. Перший є вченням про абсолютне призначення (*praedestinatio*) особистого існування людини, вчення, яке було сформульоване Августиним і стало прийнятним як для римсько-католицької церкви (див. відповідні синодальні рішення: Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, 621, 628, 1567), так і для Реформації: подібно до того, як у розумі митця дані й наперед визначені розумом з ідеєю-формою мета і кінець його витвору, так і в Божественному Розумі заздалегідь і вічно існує наперед визначене закінчення в спасінні або втраті кожного індивідуального людського існування. Бог є настільки всезнаючим за своєю Сутністю, що виникнення суцільних (а отже і використання людської свободи) не може відхилятися від даного загального наміру або плану, який міститься в божественному пізнанні як абсолютне призначення існування. Через те, що не тільки знання, але й бажання належать Сутності Бога (тому воно також є абсолютним і необмеженим), але не може здійснюватися без божої відмови. Отже, слід прийняти те, що Бог призначає, як і ким буде здійснюватися зло, а також те, як і ким буде робитися добро. Тому Августин говорить про страшну необхідність помилки (*dura necessitas peccandi*). Так і спасіння людини спричиняється тільки вибором Бога і наданням божої милості, а не індивідуальною волею — воля не може утворювати реальної події, оскільки онтологічна основа реальної події перебуває в даній сутності, а не в особистій відмінності (сам Бог наперед визначений своєю Сутністю буття Бога; його божество та характерні риси буття потрібні як реальна необхідність). Безперечно, що римсько-католицька теологія в новіші часи намагалася послабити припущення Августина, спираючись переважно на протестантизм, який використав ще більш «крайні» висловлювання для пояснення абсолютного призначення: божя милість використовує людину як об'єкт, повністю пасивний і позбавлений волі, як деревину, камінь або

тварину (див., напр., *Fofmula Concordiae*, Art. I *De peccato originis* / Affirm. III, Art II *De libero arbitrio* / Affirm. I). Так римо-католиками був передбачений поліпшений погляд на те, що призначення людини від Бога здійснюється не довільно і не об'єктивно, а по справедливості, тому що ґрунтується на передріканні Бога, який передбачає вічну добру схильність і сприйнятливність для спасіння. У кожного завжди є спокуса додати: коли це — християнське сприйняття свободи людини, тоді справедливо, що величезна хвиля атеїзму, яка залила Європу протягом останніх сторіч, набуває характеру руху за звільнення людини (щодо цього див. § 33 цієї книжки). Другим показовим симптомом є політична філософія, яка впливає з визначальної переваги загального у межах західноєвропейського культурного життя. У попередньому розділі цієї книжки ми говорили про народження тоталітаризму в Європі та ідеологічні коріння, які він має у творах Августина і схоластиків. Тут нам хотілося б відзначити лише сфальсифіковане розуміння давньогрецької політичної філософії, яке з'являється в західноєвропейському Відродженні й потім, головним чином після французької революції, всередині більш загальних умов «перекручення» термінів давньогрецького культурного спадку. Давньогрецька держава розглядалася як зразок «демократичного ладу», однак зразок, оголений від основних його передумов: діяльного сприяння кожному громадянину в здійсненні життя як космічної гармонії, тотожності суспільного з істинним, ототожнення блага зі звершеннями громадян, спрямованими на здійснення ідеалів справедливості й впорядкованості світу. В Західній Європі ідеал суспільної гармонії, справедливості й впорядкованості визначений наперед не даною істиною досконалості, з якою тільки і здійснюється життя, а ідеологічною розробкою програми конкретної організації суспільного життя. Ця програма пересуває здійснення суспільного блага від громадянина до ідеологічних передумов і структур організації — громадянину залишається тільки право висловлювати періодично своїм виборчим голосом перевагу, яку він віддає тій або тій зарані підготовленій програмі організації структур. Так був передбачений парламентаризм як головний успіх політичної свободи і справедливої держави, але насправді він відчужив громадянина від можливості самому думати, вирішувати і упорядковувати життя. Парламентаризм перетворив громадянина в пасивного носія титулу законного права вибору, тоді як здійснення керівництва суспільством рішуче передається на користь центральної влади, яка, чи є вона малочисельною, чи більшістю, заздалегідь організованою (виборчим законом), цілком і повністю контролює передумови людського життя, смікаючи нитки однієї безособової бюрократії. І вже немає людської спільноти, що досягає як можливого успіху суспільну подію життя, а є залежне і безвільне становище, яке панує в громадянському житті, механічно пристосовуючи апіорно дану

політичну програму центрального управління. Порятунком від тоталітаризму вважається право громадянина вибирати, нехай навіть і своїм виборчим голосом, кожного носія або впливача абсолютного призначення людини.

28. Див. *Ideen zu einer reinen Phanomenologie and phanomenologischen Philosophie*, «Husserliana», т. III, кн. 1, Buch, Haag (M.Nijhoff), 1950, с. 42, 66, 174 та ін.

29. Див. *Ideen ...*, с. 79 і далі, а також 203 і далі.

30. Див. *Ideen...*, с. 137 і далі — *Cartesianische Meditationen* і паризьке видання «Husserliana» т. 1, ²1973, с. 62—63.

31. Фраза взята з «*Sein und Zeit*» (с. 42), де Гайдегер ще не запровадив написання *Ek-sistenz*, але передбачив його значення. Див. пізніший аналіз висловлення у його дослідженні: *Über den Humanismus*, Frankfurt (Klostermann), с. 14 і далі.

32. Див. кн. Сартра, *La nausee*, де в конкретному оповіданні драматизується цей досвід.

33. Принцип тотожності... означає непрозорість буття в собі... Буття в собі не є таємницею: воно величезне. *L'Etre et le Neant*, Paris (Gallimard) 1943, с. 33.

34. ...синтез себе самого. *L'Etre et le Neant*, с. 33.

35. Від латинського *factum* — факт, подія.

36. Див. *L'etre et le Neant*, с. 642.

37. *L'existentialisme est un humanisme*, Paris (за ред. Nagel) 1962, с. 57 і далі.

38. Див. попередній розділ, с. 169 і далі.

39. Див. 'Icodv. ZHZIOYAA, 'Aяд то яроамжеіор eic, то ipoaunrov, с. 304.

40. Без недооцінки доробку інших, таких як Ніцше і Гайдегер, у це відкриття. Див., напр., розділ *Der europäische Nihilismus*, у кн. HEIDEGGER, *Nietzsche*.

41. Див. попередній розділ, с. 167 і далі.

42. Див. Franz BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, т. I, кн. 2, розд. III, § 2, Leipzig (вид. Felix Meiner), 1924; Ed. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, т. 2, кн. II, Tübingen (вид. Niemeyer) ⁴1968, § 39, с. 122 і далі його ж: *Cartesianische Meditationen*, за ред. S. Strasser, (Husserliana, т. 1), Haag (Nijhoff) ²1973, § 14, с. 71—72.

43. *L'Etre et le Neant*, с. 55.

44. Див. докладніший аналіз у моїй книжці *То Прдаитго kai о "ЕрwQ*, § 21: Гомогенні, гетерогенні щодо природи енергії.

45. Див. його кн. *Totalite et infini*, La Haye (Martinus, Nijhoff) 1974.

46. Для усвідомлення цього афоризму хотів би допоміжно відіслати до таких текстів: Endre von IVANKA, *Zur Überwindung des neuplato-*

nischen Intellektualismus in der Deutung der Mystik. Intelligentia oder Principalis Affectio, у т.: *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt (Wissenschaftl. Buchgesellschaft), 1969, с. 146—160; Vladimir LOSSKY, *Theologie negative et la connaissance de Dieu chez Maître Eckart*, Paris (Vrin) ²1973, с. 45; M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, т. I, Pfullingen (вид. Neske) 1961 с. 531 і далі.

47. Гайдеггер пише відповідно до цього: «Те, що фізіологію і фізіологічну хімію людини як організму можна науково дослідити, не є доказом того, що в цьому «органічному», що називається в науковому поясненні тілом, перебуває сутність людини... Тіло людини є чимось суттєво іншим, ніж організм тварини (*Über den Humanismus*, Frankfurt/Klostermann, с. 14).

48. Немовля, яке страждає через відсутність апетиту, незабаром помре, його психічні відхилення набагато сильніші, ніж біологічне регулювання організму: Cornelius CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris (Seuil) 1975, с. 392.

49. Людина не стала б людиною, коли б у неї не було здатності відроджуватися. У матеріальному відокремленні при народженні успадковується відокремлення мовленням, що дає йому зміст. Лосягаючи

Molecular Basis of Life. An Introduction to molecular Biology, New York (W. H. Freeman) 1968.

53. Найновіша галузь хронобіології намагається визначити специфічний живий часовий ритм (biologic clock-timed rhythm) біологічних функцій тіла, що має періодичність, єдину і несхожу на періодичність у будь-якої іншої особи (біологічні функції кожного індивідуума дотримуються окремого («годинника»). Однак коли ми не зробимо висновок з цієї своєрідної періодичності у вигляді часової «стабільності» біологічної відмінності суб'єкта, ця «постійність» буде являти собою не одне зоб'єктивоване що субстратної тотожності, а ще одну ознаку відмінності можливого періодичного виникнення біологічних функцій. Див., напр.: E. BUNNING, *The physiological clock*, Berlin, вид.: Springer, 1967; G. LUCE, *Biological rhythms in psychiatry and medicine*, Washington D. C. (Public Health Service Publication №2088), 1970.

54. Див. повніший аналіз у моїй книжці: *Προτααεις κρηκε/δ οντοΧοιιας*, Αβηνα («Доцод») 1985, §§ 3.12—3.2—3.21—3.22—3.23—3.231. — Див. також: John C. ECCLES, *Facing Reality*, вид. Springer (Heidelberg Science Library 1970. Його ж: *The Understanding of the Brain*, Mc Graw — Hill, New York 1973; Karl POPPER / John ECCLES, *The Self and its Brain*, вид. Springer, 1977.

Розділ третій

I. У давньогрецькій мові *τοπος*, [місце] є ширшим поняттям, оскільки *%&pro<*; [простір] означає «відокремлене місце, конкретне місце, місцевість».

2 «...про певну частину простору [треба] знати як і про безмежне, чи існує вона, чи не існує, і як вона існує, і що вона таке». ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *φυοικα* Д 1, 208а 27—28.

3. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Φтпка* Д1 208а 32—33.

4. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *ΦУШКЪ* Д5, 212Б 28.

5. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *футка* Д2, 209Б 3—4.

6. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Фміка* Д1, 209а 4—6.

7. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Фъаіка* Д4, 212а 20; Е1, 5—6.

8. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Фътка* Д4, 212а 15—16 і 20—21; Д2, 209Б 1—2; *Πεpi ονρανον* Д3, ЗЮБ 7—8.

9. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Φυοικα* Д2, 210а 9.

10. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Φυοικα* Д4, 212а 17.

II. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Фьоіка* Д1, 208Б 26—27.

12. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Фчоіка* Д5, 212Б 19—20.

13. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Фувіка* Д5, 212Б 20—22.

14. Див. N. R. HANSON, *On counting Aristotle's spheres*, у ж. Sci-

entia, 57/1963, с. 223—232; Max JAMMER, *Concepts of Space: the History of Theories of Space in Physics*, Cambridge, Mass. ²1969.

15. Цей аристотелівський висновок задовольняє вимоги найновішої фізики: Max DEHN, *Raum, Zeit, Zahl bei Aristoteles vom mathematischen Standpunkt aus*, у т. *Die Naturphilosophie des Aristoteles*, за ред. G.-A. Seeck, copis: Wege der Forschung CCXXV, Darmstadt (Wissen. — Buchgesel) 1975, с.214; у цьому самому т. John H. RANDALL, *Die Bedeutung der Naturphilosophie des Aristoteles*, с. 238.

16. АРИСТОТЕΛΟΥΕ, *Фътка Д4*, 211а 12.

17. АРИСТОТЕΛΟΥΕ, *ФосЧкк ДІІ*, 219а 8—10.

18. АРИСТОТЕΛΟΥΕ, *Фуспка М*, 212а 7.

19. АРИСТОТЕΛΟΥΕ, *Футка А4*, 2Мб 28—29.

20. АРИСТОТЕΛΟΥΕ, *Фътка Д4*, 212б 27—28.

21. АРИСТОТЕΛΟΥΕ, *Фюспка Д4*, 212а 9—10.

22. АРИСТОТЕΛΟΥΕ, *Фътка Д4*, 212а 10—12.

23. Etienne GILSON, *La philosophie au moyen-dge*, Paris (Payot) ²1962, с. 318 і далі; M.-D. CHENU, *La theologie au douzieme siecle*, Paris (Vrin) ²1966, с. 30 і далі; Peter LIPPERT, *Die Weltanschauung des Katholizismus*, Leipzig (вид. Em. Reinicke) ³1931; Ernst GOLD-BECK, *Der Mensch und sein Weltbild im Wandel vom Altertum zur Neuzeit*, Leipzig (вид. Quelle і Meyer) 1925.

24. *Elementa philosophiae*, 1642—1658.

25. *Enquiry concerning human understanding*, 1748.

26. Див. *Kritik der reinen Vernunft*, І. Уривок. Показові значення: «Простір є необхідним уявленням, яке апіорно лежить в основі інших зовнішніх споглядань... Простір є нічим іншим, як... суб'єктивною умовою чуттєвості, одним із можливих для нас зовнішніх споглядань».

27. Bernhard RIEMANN, *Über die Hypothesen, welche der Geometrie zugrunde liegen*, Gottingen (Твори з історії науки) 1854, перевидання 1919 р.

28. Див. Albert EINSTEIN, *Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie gemeinverständlich*, Brunswick (Vieweg, Tapesfragen) ¹⁰1920.

29. Про спростування вимог об'єктивності на основі даних сучасної фізики див. також: J.-P. SARTRE, *Litre et If Neant*, с. 369—370.

30. Про історію філософської проблеми руху див.: F. KAULBACH, *Bea>egung//Historisches Worterbuch der Philosophie*, (ред. за J.Ritter. вид.: Schwabe, 1971), т. 1, с. 864, де подається також відповідна бібліографія.

31. «Реальна можливість сущого за самою його суттю — це є рух». АРИСТОТЕΛΟΥΕ, *Фьайка П*, 201 10—11. — *Мета та срьоїка К9*, 1065Б 15—16.

32. «Здатність рухатися і змінюватися — це види існування суцього». ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Φύτ* Π, 201a 8—9. — *Мета та щайка* К9, 1065b 14.

33. Про значення доробку Максима Сповідника в історії див. В. ТА-TAKIS, *La philosophic byzantine*, II/VI; Lars THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, Lund (Gleerup) 1965; Hans Urs von BALTHASAR, *Kosmische Liturgie* — *Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln (вид. Johannes) ²1961; Endre Von IVANKA, *Plato Christianus*. Einsiedeln (вид. Johannes) 1964, VII; його ж, *Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximus des Bekenners mit dem Origenismus* у *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft* 7/1958, с. 23—49; Gerhard PODSKALSKY, *Theologie und Philosophie in Byzanz*, München (вид. Beck) 1977.

34. Основна бібліографічна добірка щодо проникнення у філософські пошуки Оригена може бути такою: Karl-Otto WEBER, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation*. — München, 1962; C. BIGG, *The Christian Platonists of Alexandria* — «Oxford» ²1913; H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*. — Oxford, 1966; Jean DANIELOU, *Origene*. — Paris, 1948; M. J. DENIS, *De la philosophic d'Origene*. — Paris, 1884; H. CROUZEL, *Origene et la philosophic*. — Paris, 1962; Fr. H. KE FILER, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*. — Berlin, 1966; H. KOCH, *Pronoia und Paideusis: Studien über Origenes und sein Verhdtlnis zum Platonismus*. — Berlin — Leipzig, 1932.

35. Бо все, що існує, може бути рухомим, не маючи власних можливостей руху. — *Περὶ Σία<ρβρα>ν σνροίωv*, Migne P. G. 91, 1073B.

36. Отже, ніщо з того, що народилося, не застосувало природної можливості досягти певної мети і не вичерпало енергії, яка підтримувала б можливість досягнення мети, і не використало наслідку можливості цього руху до мети, а тому я називаю його нечутливим і нерухомим. *Περὶ Σίαq>βρwv αἰτοpmv*, Migne P. G. 91, 1073B.

37. Ніщо, що народилося, не має своєї мети, бо воно не є своєю причиною, також і не народжене, і без початку, і без руху відносно того, що може рухатися. *Περὶ Σίαq>βρw αωοίωv*, Migne P. G. 91, 1073BC.

38. Бо лише в Бога є мета, і досконалість, і відсутність пристрастей, оскільки він нерухомий, і повний, і безпристрасний. — *Περὶ Σίαq>βρwv ccTTορίωv*, Migne P. G. 91, 1073B.

39. Див. *Περὶ dwuoparv αωοίαiv*, Migne P. G. 90, 760A.

40. ΜΕΓΑΛΟΥ ΒΑΒΙΛΕΙΟΥ, *Κατα Ενωφθιον*, P. G. 29, 736C.

41. ΓΡΙΓΟΡΙΟΙ ΝΥΕΕΝΕ, *Περὶ ἱρvmc kai αναομαEWQ*, P. G. 46, 124B; див. попереду §18, а також у розділі «Особа і любов» §§20 і 21, де додається детальний аналіз факту енергій з прикладами відповідаль-

ності між перетворенням у суще і субстанційним породженням енергій — художньою, творчою енергією людини.

42. Див. ΜΑΝΙΜΟΤ ' ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Εἰς τὴν ἐν τῇ περὶ Οὐρανοῦ/Ἰστίων*, P. G. 4, 268CD—269A; також «Особа і любов», §43: Космічна любов. Еротична єдність космічного простору.

43. *Περὶ νιαιεῖς*; *Ὀρσοῦ* 1,13, P. G. 94, 852A, вид. Kotter, с 38.

44. ©ΕΟΦΙΛΟΥ ΑΝΤΙΟΧΕΙΑΕ, *Πρὸς Αἰῶν* 2, 3, P. G. 6, 1049D.

45. «Бо дехто називає час рухом усього, що є, а інші називають його сферою. Піфагор (називає) час сферою того, що є». DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I. 460, 27—29.

46. Демокріт доводить, що всесвіт [колись] виник, бо час ніколи не виникав. DIELS-KRANZ, *Die Fragmente...* II. 102, 1—3.

47. ... бо час сам (згідно з Законом) не має меж. DIELS-KRANZ, *Die Fragmente...* I. 253, 27.

48. ...час — це кінець і початок усього. — Аксамант часто порівнює час із вічною течією, [бо] він сам себе народжує. DIELS-KRANZ, *Die Fragmente...* I, 190, 1—2 і II. 384, 14—16.

49. Анаксимандр назвав початком усього, що існує, безмежне... з нього народжується все, що існує, і воно неодмінно гине: бо так здійснюється справедливість і відбувається покарання всіх за вчинену несправедливість, згідно з порядком, встановленим у часі. DIELS-KRANZ, *Fragments...* I. 89, 11—15; Гіппас із Метапонта, який також був піфагорійцем, казав, що зміна речей у світі є певною, все обмежене перебуває у вічному русі. DIELS-KRANZ, *Fragments...* I. 107, 18—20.

50. Антифонт і Критолей (уважали), що час — це ідея і міра, а не субстанція. DIELS-KRANZ, *Fragments...* II. 339, 26—27.

51. ...усе тече як ріка. DIELS-KRANZ, *Fragments...* I. 141, 19—20; див. також *Frgm.* 91, DIELS-KRANZ, I.171, 9—15. ΑΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Περὶ οὐρανοῦ* Γ1, 298Б 30.

52. *Frgm.* 49a, DIELS-KRANZ, I. 161, 11—13.

53. *Frgm.* 91, DIELS-KRANZ, I. 171, 9—10.

54. Через швидкість та бистроту зміни воно розкидає, а потім знову, об'єднує (радіше не знову і не згодом, але одразу), воно виникає і перестає бути, і приходить, і відходить. *Frgm.* 91, DIELS-KRANZ, I. 171, 13—15.

55. «...він і живий, і мертвий, і такий, що не спить, і такий, що спить, і молодий, і старий, бо це і те, що зазнає змін і знову змінюється». *Frgm.* 88, DIELS-KRANZ, I; 170—171.

56. Про перше значення слова οἶκος [айон] див. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*, Paris, за ред. Klincksieck, 1968, с. 42. Перше значення є таким: «життєва сила»... Значення є

таким: «життєва сила»... Значення «життя, вік» [айон] переходить у значення «тривалість одного життя», «народження, тривалість» і, нарешті, для філософів «вічність», протилежне до тимчасового, часу [хронос], розуміється як життя, що продовжується і є вічним. Походження філософського тлумачення терміна намагається визначити і Арістотель: бо кінець, що завершує час кожного життя, за яким немає нічого в природі, називається віком усього, що існує. Відповідно до цього і кінець існування неба, і весь час, і безмежність, усе, що має кінець, це є вік [айон], від того, що він вічно існує, він одержав свою назву, він безсмертний і божественний. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Περὶ οὐρανῶν* Α9, 279a, 23—28. Однак пояснення етимології, яку пропонує Арістотель, заперечується як неточне. Ця етимологія, природно, хибна. Αἰών і αἰεῖ беруть свій початок від того самого кореня αἰν-, αἶν (пор. лат. aevum, санскр. ау), що означає «життя, життєва сила». С. LACKEIT, *Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen*, I. Sprache, Königsberg (Diss.) 1916, с. 7 і далі.

57. Він легко зрозумів, що всяке рухоме належить вікові, прикрашаючи небо, поки триває вік, у його вічному образі, хоч і означеному одним словом, тим, що його ми називаємо часом. *Τίποαα*; 37Б 5—7.

58. Бо ми кажемо про те, що існує і що існуватиме..., але що все це, наслідуючи вік, різні за числом види часу. *Τίταюα*; *Зіε.* 5—6, 38a 7—8.

59. *Τίγίσιος* 42d 5, 41e 5, і див. також 38c 4: далі: коли виникли час, сонце, і місяць, і п'ять інших зірок, що називаються планетами, — все це стало потрібним для визначення і збереження чисел часу.

60. Те, що складається з неіснуючого, не можна вважати належним до сущого. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Φύτκα Α* 10, 218a, 2—3.

61. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Φύттка Α* 11, 219a 3—4.

62. Зміна всього і рух складається лише з того, що змінюється, коли воно є тим, що рухається і змінюється. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Φύттка Α* 10, 218Б 10—12.

63. Час скрізь і повсюдно в усіх однаковий. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *φύοίκα Α* 10, 218Б 13.

64. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Фтiка Α* 11, 219a 32—33.

65. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Футтка Α* 11, 219Б 1—2.

66. Отже, час — це число..., час є мірою руху і того, що рухається, він вимірює рух, визначаючи всякий рух своєю мірою. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Фыттка Α* 11, 219Б 5 і Д 12, 220Б 32 — 221a 1—2.

67. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Футтка Α* 11, 219Б 7—8.

68. Бо час — це число руху того, що може пересуватися, він є одиницею обчислення. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Фыттка Α* 11, 220a 3—4.

69. ΑΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Фыттка Α* 12, 220Б 16—19.

70. Оскільки він вимірює рух і наявність руху, а це означає, що воно є в часі внаслідок того, що воно може вимірюватися. АΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Φύττ* Д 12, 221а 5—7.

71. Бути в часі — це означає вимірюватися тим, що є в ньому. АΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Φυσика* Д 12, 221а 8—9.

72. Кожна зміна чогось у щось — це зміна незвичайна за своєю природою, зміна в собі. АΡΙΕΤΟΤΕΛΟΥΕ, *Φύτκα* Z4, 234Б 11, Д 13, 222Б 16, 222Б 21.

73. АΡΙΕΤΟΤΕΑΟΥΕ, *Φύτκα* Д 12, 221а 26.

74. АΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Φμίκα* Д 12, 221Б 3.

75. АΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *ФюткаА* 13, 222Б 16—17.

76. АΡΙΕΤΟΤΕΛΟΤΕ, *Μετα τα qταιт* Л2, 106% 11—12—N1, 1088а 31.

77. ...того, що збільшується, і того, що є справді скороминущим (ентелехія), ...зростання та загибель, виникнення та зникнення народжуваного і глінного, рух того, що може рухатися. АΡΙΕΤΟΤΕΛΟΥΕ, *Φύайка* Г 1, 201а 12—15; Також: 'ΕίριотЄ, А3, 211а 14—17 (руху в просторі) початок, збільшення і занепад; перехід від збільшення до зникнення і те, що було тут спочатку, знову або зменшується, або збільшується.

78. *ΠεριγευεαΕως, και (ρворас,* В10, 336а 15 — 336Б 16.

79. *Περι γευεοewQ και (ρворас,,* В10 336Б, 2—3: рух — причина всього, що продовжується.

80. АΡΙΕΤΟΤΕΛΟΥΕ, *ΦυафД*-12, 221а 30 — 221Б 3.

81. ...життя, що перебуває в ньому самому, завжди наявне і те, що має все, але таке чи знову інше, але усе разом. 'ErvedSec III 7,3.

82. (Час) це переміщення душі з одного життя до іншого життя. 'Eueabec III, 7, 11.

83. Так вона, що робить світ доступним для почуттів через наслідкування усього того, що здатне рухатися, не та, що там, але прагнути стати схожою на образ тієї, спершу увічнила себе ніби замість цього світу, а згодом, давши можливість часу розвинути в часі й зробивши все, що є, охопила собою всі його можливості зміни: бо він у ній рухається, оскільки Душа не є місцем для усього, що є, а час надав їй руху. 'Ewea5ec III, 7, 11.

84. Треба брати до уваги не той час, що є за межами Душі, а той, що його можна спостерігати наочно, і той, що в ній і з нею, подібний до віку. 'EWE&SEC III, 7, 11. •

85. De Genesi contra Mankhaeos, I, 2, 4, Migne P. L. 34, 174—175.

86 ...не підлягає сумніву, що світ було створено в часі, але з часом... Отже, з часом було створено світ, якщо він може зазнавати змін. De

civitate Dei, XI, 6, Migne P. L. 41, 321—322; див. також *De Cenesi contra Mankhaeos*, I, 2, 3, P. L. 34, 174—175.

87. Див. *Enveabec* III, 7, 11; Тривалість життя мала свій час, і майбутнє існування завжди має майбутній час, а минуле життя має минулий час.

88. Див. *Confessiones* XI, 23, 28, 30, 37, вид. P. de Labriolle (Художня література), т. II, с. 318 і 323—324.

89. Що його рух і зміна поряд з іншим, що водночас не може бути, йдуть одне за одним через більш-менш короткі чи довгі періоди часу, про це далі йтиметься. *De civitate Dei*, XI, 6, Migne P. L. 41, 321.

90. *Confessiones* XI, 31, 41, вид. Labriolle, т. II, с. 326—327.

91. Цей «всезнаючий» Бог (разом із поняттям наукового пізнання, що тягнеться в безкінечне) якимось чином перетворює час у простір, порушує питання, але дізнається про все до відповідей, з'являється, щоб вести діалог з людиною, але не розмовляє врешті-решт ні з ким, тільки сам з собою..., знає усе майбутнє одним обов'язковим знанням. І з цим закам'янілим сприйняттям вічності й божественного всесиля Бог з'являється як небесний жандарм, що вражає нас своїм поглядом, щоб глибина його стала нашою і нашим майбутнім... Всесиля його і всезнання перетворює історію в суцільний театр. Так людина є нічим. Бог відповідає за кожне зло в світі... Коли існує, то є за звинуваченням. Olivier CLEMENT, *Ἡ θεολογία ζητα τοῦ «Bavro rem &EOV», 'A0r[va (вид. «A0iiva»)*, 1973, с. 42—43.

92. *Ethica* I, Propositio XXXIII, Scholium II, вид. C. Appuhn, Paris (Vrin) 1977, с. 91.

93. *Ethica* I, Propositio XVII, Scholium, у вказаному вище вид., с. 59—63.

94. *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, за ред. E. Cassirer, Т. II, Leipzig (вид. Meiner)²1924, с. 130.

95. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, Sammtliche Werke, за ред. J. H. Fichte, т. I, Берлін 1845, с. 217.

96. Див. попереду § 23.

97. *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften* (II Teil: Die Naturphilosophie), §§ 257, 258, 259.

98. *Philosophie der Geschichte*, Вступ II с. (Die Gestalt dieser Realisierung).

99. Див: H. HELLER, *Hegel und der nationale Machtstaats gedanke in Deutschland*, Aalen (вид. O. Zeller) 1963; J. BARION, *Hegel und die marxistische Staatslehre*, Bonn (вид. Bouvier)²1970; G. EDLIN, *Hegel als kriegsverherrlicher und totalitarer Denker*, ж. Schweizer Rundschau 66/1967, Nt. 1, с. 4—45; Cornelius CASTORIADIS, *L'insitution imaginaire de la societe*, Paris (Seuil) 1975, особливо I, 3: La philosophie marxiste de l'histoire; W. M. Mc. GOVERN, *From Luther to Hitler*, New

York (Houghton Mifflin Comp.) 1941; Karl POPPER, *The Open Society and its Enemies* (2. Hegel and Marx), Princeton (Univ. Press) 1971.

100. Про перші історичні прояви політичного тоталітаризму, який надихається августинівською теологією, див. Н.-Х. ARQUILLIERE, *L'augustinisme politique*, Paris (за ред. Угін) ²1972; Gustave COMBES, *La doctrine politique de Saint Augustin*, Paris 1928; Vilhelm OFFERGELT, *Die Staatslehre des hi. Augustinus*, Bonn 1914; Otto SCHILLING, *Die Staats-und Soziallehre des hi. Augustinus*, Freiburg, i. B. 1910.

101. Див. с. 210, 272 та ін.

102. «Отже, так як для того, що існує в часі, — час, так і для вічного — вік». IQANNOT AAMAEKHNOY, *Περὶ ἰζιотеῖν; ὁρΒοβοᾶν* II 1(ie), вид.: В. Kotter (Walter de Gruyter) 1973, с. 43; «Так як у тому, що сприймається почуттями, є час, так і для надприродного є природа віку». ΒΑΕΙΑΕΙΟΥ ΚΑΙΕΛΠΡΕΙΑΕ, *Κατα Εὐνοῦ/ιὸν* 2,13, P. G. 29, 596B; «У взаємостунках існують віки, і часи, і частини простору, без яких ніщо із зв'язаного з ними за змістом не може бути зрозумілим». MASIMOT OMOLOGHTOY, *Κε<ρα*Яаю веоЯоуїка I, P. G. 90, 1108C; «Здається, що якими б не були міра та межа руху і дії людського мислення, в них також є вік [айон], а те, що виходить за його межі, залишається незрозумілим та недоступним для мислення». ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΥΕΕΝΕ, *Κατα Εὐνοῦ/ιὸν* I, 368, вид. W. Jaeger, Leiden (Brill) 1960, т. I, с. 135; «Бо час — це не рух, що поділяється на якісь частини, години, ночі і дні, але те, що однакове за назвою з часом, те, що ми звикли називати цим словом, що можна міряти і вимірюване, як у даному разі. Так, наприклад, вимірюване ліктем чи площина, чи мур або щось інше. Ми називаємо цю міру ліктем». ΜΑΝΙΜΟ Υ ΟΜΟΛΟΓΗΤΟΥ, *Εὐολία ἐκ το περὶ βεῖν διῶφιαν*, P. G. 4, 316AB.

103. IQANNOY AAMAEKHNOY, *ΑἰαΛεκπκα* V 2, 5, вид. В. Kotter, с. 116; ΜΑΝΙΜΟΥ ΟΜΟΑΟΓΗΤΟΥ, *Εὐ6Χια sk TO жері вейн ово/јаТсов*, P.G. 4, 313D; його ж, *Κεφ&Λοαia веоАуїка* 1, 51, P.G. 90, 1101 с; ГРИГОРІЄМ ΝΥΕΕΝΕ, *Εκ гас етурадюн; миш VαΧfiuv* 2, 5, вид. Mc. Donough, P. Alexander, Leiden (Brill) 1962, с. 83—84.

104. Див. попереду § 28, с. 170 і далі.

105. Він [айон]... це час, коли він виявляється в русі, а час — це вік, коли він вимірюється самим рухом, як вік... час без руху, а час віку вимірюється рухом. MASIMOU OMOAGHTHOY, *Περὶ διαγρῶνν αιροπιῶν*, P.G. 91, 1164BC.

106. Бог називається передсущим... бо після нього і від нього все, що існує. Саме буття за змістом співіснує з передбуттям, не тому, що Бога можна поділити на складові частини, тобто буття та передбуття, але його воля призводить до того, що існує все суще, як кажуть, усе воно вже

було в Бозі і залежало від його божественної волі, було задалегідь визначеним творінням, належним чином створеним перед усім іншим, що є творінням Бога, який є старішим (за все на світі), початком буття, так ми розуміємо самого Бога». MASIMOY OMOLOGHTOY, *ExoLia eid to tgeri veius dvo/jdtI(ov*, Migne P.G. 4, 317A.

107. Все, що було створено від початку, має своє начало в просторі. Буття всього, що виникло, вимірюється його виникненням і керується якимось принципом. AΘANAEIOY, *Kata 'Apeixwv*, 2, 57, Migne P.G. 26, 286C — 289B.

108. Можливістю емпіричного підходу до істини цих аналізів може бути людська творчість у царині мистецтва. Василь Великий говорить характерно, що є іншим мистецтвом у тому, що створюється руками, і інше мистецтво для того, хто одержує зроблене. (*Περὶ 'Αγίων Thvitiia Toc.*, P. G. 32, 180C). Мистецтво майстра саме по собі є фактом позачасовим і творче його вираження абсолютно вільне від будь-якої часової послідовності. Тоді як мистецтво майстра, відбите в наслідкові його творчої діяльності, має часовий початок і часову тривалість, завжди співвідносну з початком творення художнього твору.

109. Гріхом, тобто неподобством і відхиленням від пристойності, (ми називаємо) недоліки і недоцільне, замість влучення в ціль, як це буває у лучників. Ми відхиляємося від добра і згідно з природою, тобто від порядку, і наближуємося до протиприродного, безглузлого і зовсім неістотного. MASIMOY' OioJIoynToB, *S%6Xia eic, to tgeri veius ovo/jctTwv*, P.G. 4, 348C.

110. Див.: U. DIERSE, *Fall, Abfall*, в «Historisches Wörterbuch der Philosophies, за ред. J. Ritter, т. 2 (вид. Schwabe) 1972, с. 887 і далі, де філософське з'ясування проблем, що стосуються падіння, історично виводиться з платонівської або неоплатонівської думки. У цьому самому дослідженні див. відповідну і повнішу бібліографію.

111. Через це (Філолай) називав світ добробутом. — DIELS-KRANZ, *Fragments der Vorsokratiker I*, с. 418, 6.

112. Найкращим світом (Талес, Фалес — ΘΑΛΗΕ — Diels-Kranz I, 71, 11); найкращим світом (Геракліт — ΗΡΑΚΛΕΙΤΟΣ — Diels-Kranz I, 178, 14) — уважати... той загальний порядок, який є у світі (Анаксагор — ΑΙΝΑΕΑΓΟΡΑΕ — Diels-Kranz II, 13, 21;) Піфагор першим назвав сукупність усіх речей космосом через лад (що в них існує) — (Diels-Kranz I, 105, 24—25); Отже, він є вічним і безкінечним, і є єдиним, і однорідним, і навіть, коли б він загинув, він не став би ані більшим, ані меншим, ані змінив порядок (Меліссос — ΜΕΛΙΣΣΟΣ — Diels-Kranz I, 270, 15—17).

113. Див. Pierre CHANTRAINE, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*, т. IV/I, Paris (за ред. Klincksieck), 1977, с. 111.

114. АРІЕТОТЕЛОТЕ, *Περὶ Σμῆτης* і, 640a. 32—33.

115. Отже, мистецтво — це зовнішня форма. Від мистецтва виникає та форма, що є в душі. АРІЕТОТЕΛΟΥΕ, *Μετα τα <ρῶϊκα* Z, 1034a, 24, 1032b I.

116. Отже, мистецтво є початком чогось іншого, а природа є початком у собі (бо людина може породити людину). Отже, мистецтво — це початок і вид того, що створюється, але не в собі, а в чомусь іншому. АРІЕТОТЕΛΟΥΕ, *Μετα τα (путка* A, 1070a 7—8; *Περὶ (www γεγεαις*; B, 735a 2—3.

117. Мистецтво, з одного боку, створює те, чого не може створити природа, а з другого — наслідує те, що є в природі. АРІЕТОТЕΛΟΥΕ, *Φύτικα* 8, 199a, 15—17.

118. Написане завдяки мистецтву (відрізняється) від справжнього тим, що сполучає розрізнене, але не утворює єдності. АРІЕТОТЕΛΟΥΕ, *ΠοΑίικαΓ'* 11, 1281b, 12—13.

119. Див. Хротои KAROTZOT, 'Αρχαῖοι τεχ'η, 'Αβινсс (вид. Ерипс) 1972, с. 51.

120. Пор. ПЛАТОТΟΥΕ, *Εν/ijrdmov* 204 с: «Бо є гідна любові якась істота за те, що вона гарна, і ніжна, і досконала, і достойна похвали...» Для Платона любов (ерос) насамперед утворює пізнання, тому і краса, що є емпіричним початком любові, є дорогою до справжнього пізнання. Сходінки пізнавального прогресу є еротичними сходженнями, вони являють собою послідовну теорію-споглядання краси тіл, і ремесла, і законів, і наук, що завершується еротичним подивом, несподіваним образом справжньої краси, яка є однорідною і вічною і де філософ залишається «спрямованим на безліч добра і теорій» (див. *Εν/UTToatov* 210a — 211c).

121. Див. ΚΑΗΜΕΝΤΟΥΕ ΑΑε?αυ5ρεε, *Παῖβαушудс* 3, 1 P. G. 8, 557 C.

122. Письменники ареопагіти пропонують етимологію слова «калос» [краса] від дієслова «кало» [зву, кличу]... оскільки все кличе до неї (тому вона і називається «калос»)... *Περὶεушр 'OVO/UCITCOV*, IV, P.G. 3, 701 C.

123. Бо пошанування ікони переходить на прототип. Меу. ВАШЛЕІОГ, *Περὶ 'Αυῖον Шещатос* 18, 45, P.G. 32 149C.

124. Див. попереду §20.

125. Історик-корифей західноєвропейського середньовічного мистецтва Georges DUBY характеризує період від 1190 до 1250 років як епоху суб'єктивної логіки (l'Sge de raison), див. його книжку *L'Europe des Cathedrales* (1140—1280), Geneve (за ред. Skira) 1966.

126. «Живописці флорентійської школи відрізнялись своєю цілеспрямованістю до натуралістичного зображення, своєю метою, яка, з певного

погляду, могла б розглядатися як наукова... Новішу форму природознання становить синтез живописця, майстра і натурфілософа». Herbert BUTTERFIELD, *'Η καταγωγή της, ανθρωπίνης ψυχής*, Αθήνα ("Εκδ. Μορφ. 'Ιδρ. 'Εβν. Τρ.) 1983, с. 46.

127. Перший опис термінів Естетики як галузі семантичного знання зустрічається в книжці A. G. BAUMGARTEN, *Meditationes philosophical de nonnullis ad poëta pertinentibus*, Frankfurt 1735 (перевидання з латини перекладене англійською К. Aschenbrenner і W. B. Holther-Berkeley/ Los Angeles, 1954). Згодом через кілька років (1750) Баумгартен видає два томи під назвою «Aesthetica» (перевидання, 1961).

128. BAUMGARTEN, *Aesthetica*, §74.

129. Див. Katharine Everett GILBERT/Helmut KUHN, *A History of Esthetics*, New York (Macmillan Co.), 1939, повт. перевидання (Bloomington), 1953; R. BAYER, *Histoire de l'Esthetique*, Paris (A. Colin) 1961; Monroe C. BEARDSLEY, *Aesthetics from Classical Greece to the Present*, (U. of Ala. Press) 1966. Також найповнішу нову бібліографію, що стосується галузі естетики, у томі: *Asthetik*, за ред. Wolfhart HENCKMANN, Darmstadt (Wiss. Buchgesel) 1979, с. 449 та ін.

130. За межами цих пробних вісей обговорення і з'ясування проблем робота західноєвропейської філософії, безперечно, йде слідом за більш загальним розрізненням шкіл і тенденцій філософського пошуку. Так, сьогодні ми говоримо про феноменологічну естетику (з головними її представниками W. Biemel, M. Dufrenne, D. Formaggio, R. Ingarden), аналітичну естетику (M. C. Beardsley, G. Dickie, H. Khatchadourian, J. Margolis), матеріалістичну естетику (E. Bloch, P. Gorsen, A. G. Jegorov, H. Lefebvre), естетику франкфуртської школи (Th. W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse), теологічну естетику (H. U. v. Balthasar, E. Gilson, J. Maritain, R. Guardini), психологічну естетику (R. Amheim, G. Bachelard, A. Ehrenzweig, N. N. Holland), семіотичну і структуралістичну естетику (R. Barthes, M. Bense, U. Eco, Ch. W. Morris, J. Mukarovsky) та ін.

131. Твір «Про поетику» ... не є теорією естетики, як ми, молодші, говоримо, а є, мабуть, теорією мистецтва. Арістотель не розвинув бездоганне естетичне розуміння в систематичне. К.Д. ГЕОРГΟΥЛН, *Τατορία της, ΕΧΗγνικς, Φιλοσοφίας*, т. I Αβγ|va (вид. Πατга5гi(ia) 1975, с. 328. — Справжнє грецьке проникнення в «Поетику» Арістотеля, звільнене від очевидної упередженості новішої естетики, читач може знайти у дослідженні Ζηαίиου ΑΟΡΕΝΤΖΑΤΟΥ, *'Αρχαίοι κριτική*, 'Αβγ|va ("Ικαρόδ) 1978. — У цьому плані звільнення від сформованих у Західній Європі пояснень написано дослідження ΕτεΧίου ΡΑΜΦΟΪ, *Η ε&ρiα ΤΩV iρiиrωv* - "Εva iгХатижкб тгaρAбo^o, 'Αβγ|va (Κ£5ρoд) 1978, у зв'язку з естетичними поглядами Платона.

132. Бере початок від Гайдегера — HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt (Klostermann) 1963, с. 25.

133. Знову взято у Гайдегера, *Holzwege*, с.9.

134. Буття є найближчим. Однак близькість лишається для людини найдальшою. *Über den Humanismus*, с. 20.

135. Див. Jacques LACAN, *Ecrits*, Paris (за ред. Seuil) 1966, с. 388 та ін.

136. Див. Denis VASSE, *he temps du desir*, Paris (за ред. Seuil) 1969, с. 28—29.

137. Див. C. G. JUNG, *Über die Psychologie des Unbewussten*, ⁶1948, с. 197.