

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ НаУКМА
ФІЛОСОФІЯ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО**

**ТОМ 13
2024**

Науковий журнал ♦ Виходить двічі на рік ♦ Заснований у 1996 р.

Київ
2024

**Національний університет «Києво-Могилянська академія»
заснував видання «Наукові записки НаУКМА» 1996 року**

«Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство» (англ. NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies) — науковий рецензований журнал відкритого доступу, що публікує оригінальні статті та дослідницькі матеріали в галузі філософських наук і релігієзнавства.

У 1996–2017 рр. виходив друком як частина багатосерійного видання «Наукові записки НаУКМА» (серія «Філософія та релігієзнавство»). З 2018 р. — «Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство». Виходить двічі на рік.

Пропонований том містить низку статей з актуальних філософських проблем сучасності та історії філософської думки. До 300-річчя з дня народження Імануеля Канта публікуємо перший україномовний переклад есею відомого сучасного німецько-американського філософа Вітторіо Гьосле і статтю українського дослідника Віктора Козловського, присвячені Кантовій концепції філософії історії. У вміщених у цьому томі статтях Тараса Лютого, Вадима Менжуліна, Вахтанга Кебуладзе і Оксани Крупини проаналізовано низку малодосліджених сюжетів з історії західної та вітчизняної філософської думки XIX–XX ст., пов'язаних з філософією нігілізму Фридриха Ніцше, образом філософії у творчості Германа Мелвілла, ідеєю людини у Макса Шелера і утвердженням духовної природи людини і суспільства у працях Євгена Спекторського емігрантського періоду. У статтях Вероніки Пугач, Юрія Бойка та огляді Стефанії Сідорової акцентовано увагу на специфіці феміністичного підходу до наукових досліджень, а також застосуванні понять суб'єктивності та справедливості в сучасному українському контексті. Рецензія Марини Ткачук знайомить читачів із новітнім українським доробком у сфері філософії права.

Журнал адресовано науковцям, викладачам закладів вищої освіти, докторантам, аспірантам, магістрантам, усім, хто цікавиться філософією та релігієзнавством.

Мови видання: українська, англійська

Редакційна колегія

Вадим Менжулін, д-р філос. наук, професор (Національний університет «Києво-Могилянська академія») — голова редколегії, головний редактор

Марія Грація Бартоліні, Dr. habil (Міланський університет, м. Мілан, Італія)

Сергій Головащенко, д-р філос. наук, доцент (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

Лариса Довга, д-р філос. наук, доцент (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

Олександр Еткінд, PhD, професор (Європейський університетський інститут, м. Флоренція, Італія)

Анатолій Єрмоленко, д-р філос. наук, член-кореспондент НАН України (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)

Сергій Йосипенко, д-р філос. наук, ст. наук. співроб. (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)

Анатолій Колодний, д-р філос. наук, професор (Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)

Саймон Крічлі, PhD, професор (Нова школа соціальних досліджень, Нью-Йорк, США)

Михайло Мінаков, д-р філос. наук, доцент (Інститут Кеннана, Міжнародний науковий центр імені Вудро Вільсона, м. Вашингтон, США)

Томас Немет, PhD, професор (Нью-Йоркський університет, м. Нью-Йорк, США)

Яків Рабкін, PhD, професор (Монреальський університет, м. Монреаль, Канада)

Марина Ткачук, д-р філос. наук, професор (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

В'ячеслав Циба, канд. філос. наук (Національний університет «Києво-Могилянська академія»)

Людмила Пастушенко, канд. філос. наук (Національний університет «Києво-Могилянська академія») — відповідальний секретар

Ярина Юринець (Національний університет «Києво-Могилянська академія») — технічний секретар

Здійснюється подвійне анонімне рецензування матеріалів

Засновник і видавець:

Національний університет
«Києво-Могилянська академія»

Ідентифікатор у Реєстрі суб'єктів у сфері медіа:
R40-04351

Внесено до Переліку наукових фахових видань України,
в яких можуть публікуватися результати
дисертаційних робіт на здобуття наукових ступенів
доктора наук, кандидата наук та ступеня доктора філософії,
категорія «Б» (наказ МОН України від 02.07.2020 № 886)

УДК 141.319.8:930.1:821.09:791

DOI: 10.18523/2617-1678.2024.13.3-16

Козловський В. П.

<https://orcid.org/0000-0001-8302-3977>

ВІТТОРІО ГЬОСЛЕ ПРО СИСТЕМНІСТЬ ТА ІСТОРИЧНІСТЬ СУЧАСНОГО ФІЛОСОФУВАННЯ: СПРОБА ПАРАДИГМАЛЬНОГО АНАЛІЗУ КАНТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ

З огляду на публікацію у цьому томі журналу українського перекладу праці Вітторіо Гьосле «Місце філософії історії Канта в історії філософії історії» у статті запропоновано аналіз творчості її автора, сучасного німецько-американського філософа, відомого представника «об'єктивного ідеалізму інтерсуб'єктивності». Акцентовано увагу на особливості тієї методології, яку він ефективно використовує у своїх дослідженнях. Ця методологія передбачає поєднання історико-філософського аналізу праць давніх і сучасних філософів із парадигмальним підходом до їхньої проблематики, який дає змогу поглянути на досліджувану тематику з позиції сучасного філософування. Навіть якщо це стосується видатних філософів минулого, наприклад Платона, його філософії математики, у дослідженнях Гьосле домінують концептуальні, систематичні інтереси. Цю методологію Гьосле успішно використав і під час дослідження Кантової філософії історії, показавши, як морально-нормативне спрямування історії, про яке писав Кант, доповнюється і навіть певним чином ускладнюються завдяки реалістичній антропології автора «Критики чистого розуму». У статті проаналізовано також інші важливі праці Гьосле. Зокрема показано, що застосування парадигмально-систематичної методології дає можливість виявити чотири фази розвитку античної філософії, кожна з яких має власну тематичну, епістемологічну особливість. Ця методологія потребує від дослідника відмови від лінійно-прогресистського підходу до історії філософії і передбачає акцентування уваги на циклічному русі філософської думки. Досліджуючи проблему співвідношення між «Наукою логіки» та реальною філософією (філософією природи і філософією духу) у спадщині Георга Гегеля, Гьосле зосереджується на можливості виявлення у системі абсолютного ідеалізму такого виміру, як інтерсуб'єктивність. У статті також розглянуто праці, в яких Гьосле демонструє вміння аналізувати класичні тексти і кінематографічні шедеври, а також фокусує увагу на суперечливих тенденціях сучасного світу, викликах, які постали перед людством у XXI столітті (зокрема на повномасштабній війні Росії проти України) і для подолання яких потрібні нові політичні підходи, основані на міжнародному праві.

Ключові слова: Вітторіо Гьосле, Імануель Кант, філософія історії, історія філософії, парадигмальний аналіз, системність, лінійна/нелінійна історія, моральна мета історії, антропологія, класична література, кіномистецтво, криза сучасного світу, повномасштабна війна Росії проти України.

Публікацію у цьому томі журналу «Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство» нашої статті, присвяченої поглядам відомого сучасного німецько-американського філософа, професора університету Нотр-Дам (США) Вітторіо Гьосле (Vittorio Hösle), а також українського перекладу його праці «Місце фі-

лософії історії Канта в історії філософії історії»¹ зумовлено кількома причинами. Перша причина цілком очевидна — 300-річний ювілей видатного німецького філософа Імануеля

¹ Наш переклад публікуємо за люб'язної згоди автора. Джерело — текст Вітторіо Гьосле англійською, опублікований у збірнику праць, виданому у Бельгії (Hösle, 2015).

Канта. Про значення цього ювілею для світової культури, а не лише філософії, свідчить низка подій, проведення яких заплановано у всьому світі в 2024 р. Друга причина — велике концептуальне значення саме цієї праці Гьосле. Це не просто одне із досліджень Кантової філософії історії, це вагомий концептуальний аналіз філософії історії як певного напрямку європейського філософування, важливого способу осмислення витоків і мети історії. Третя причина — необхідність розвитку на наших теренах уявлень щодо філософії самого Вітторіо Гьосле². Авторів цієї статті пощастило мати давнє особисте знайомство з Вітторіо Гьосле. Щоправда, у попередні роки наші контакти не були надто інтенсивними, проте з початком повномасштабної війни вони отримали додатковий поштовх. Саме в процесі комунікації з В. Гьосле виникла і набула реалізації ідея перекласти його працю про філософію історії Канта і написати цю статтю. Як буде показано нижче, у філософській творчості цього талановитого філософа є ще чимало ідей, які заслуговують на велику увагу.

У праці «Місце філософії історії Канта в історії філософії історії» В. Гьосле демонструє певну методологічну стратегію, якою вміло користується і яка передбачає майстерне поєднання історико-філософського аналізу джерел, історичного вивчення вибраної тематики з виявленням актуального, концептуального змісту досліджуваної проблеми, намаганням віднайти у минулому цілком валідні відповіді на певні теоретичні питання. Вміле застосування цієї ме-

тодології В. Гьосле демонструє навіть тоді, коли досліджувана тематика має, здавалось би, чималу історичну тяглість, як-от тематика античної філософії, до вивчення якої зазвичай застосовують різноманітні історичні, герменевтичні, філологічні та компаративні методи, або й прийоми деконструкції.

У одному інтерв'ю В. Гьосле сказав, що з часів навчання в університеті його турбувало одне питання: яким чином поєднується історія філософії з систематичною філософією, як вони взаємодіють? Як проскочити між Сциллою історіографічного вивчення філософії і Харибдою систематичного філософування, в рамках якого історія філософії виконує роль певного матеріалу для систематичного, концептуально-проблемного підходу до сучасної наукової проблематики. Насправді потрібно віднайти можливість поєднання історико-філософського та концептуально-проблемного підходів до історії філософії. Вітторіо Гьосле демонструє переваги «синтетичного методу», коли аналізує філософські ідеї Парменіда, Платона, Аристотеля, Томи Аквінського, Рене Декарта, Бенедикта Спінози, Готфрида Ляйбніца, Джамбаттіста Віко, Імануеля Канта, Йогана Готліба Фіхте, Георга Гегеля та ін. І навіть під час дослідження сучасних філософів, наприклад Мартина Гайдеггера, Арнольда Гелена, Карла-Отто Апеля, Ганса Йонаса чи Теодора Адорно, ця методологія демонструє свою ефективність. Саме такий, так би мовити, «синтетичний підхід» Гьосле застосовує у більшості своїх статей і монографій. Невипадково він позиціонує себе, перш за все, як систематичного філософа, а не як історика філософії. Хто бажає переконатися у цьому, раджу переглянути його праці.

Вирішенню цієї дилеми Гьосле присвятив велику монографію — «Істина та історія. Дослідження структури історії філософії в рамках парадигмального аналізу розвитку від Парменіда до Платона» (Hösle, 1984b), де на матеріалі античної філософії сформулював парадигмальний підхід до античної філософії. Проте Гьосле не обмежується античною філософією, а досліджує ширший ареал філософських ідей і систем і персонажів, залучаючи середньовічних богословів і філософів Нового часу. Власне, ця праця є PhD-дисертацією, захищеною у Тюбінгенському університеті, коли Гьосле ледь виповнився 21 рік. Важко уявити, що вчорашній студент міг написати таке величезне дослідження, обсягом майже 800 сторінок, і не просто створити ще одну історико-філософську роботу, яких безліч, а здійснити «парадигмальний» аналіз історії європейської

² Із праць Вітторіо Гьосле, що виходили в Україні, є можливість ознайомитися лише з деякими аспектами його філософської творчості. Ще на початку 2000-х років побачила світ його книжка «Практична філософія в сучасному світі» (Гьосле, 2003) у перекладі Анаполія Єрмоленка, зведеного фахівця з німецької філософії. А нещодавно вийшла популярна праця Гьосле «Кав'ярня мертвих філософів» (Гьосле, 2019), її переклав Микола Кушнір. Книжка написана в епістолярному жанрі, як цілком реальне листування між Гьосле, маститим філософом, і дванадцятилітньою дівчинкою Норою. Це одна з найпопулярніших книжок Гьосле. У цій дитячій книжці із зовсім не дитячою тематикою розглядаються важливі філософські питання: що таке філософія, її значення для людського життя; що є істина, добро і зло, Бог. Твір переклали на більшість європейських мов. Як бачимо, і до нас цей маленький філософський шедевр дійшов, щоправда, через 25 років після його оприлюднення. До речі, у передмові до четвертого видання цієї книжки Гьосле наголошує на цікавому моменті філософування, який він зрозумів, обмінюючись листами з Норою: «Тому що саме її листи показують, наскільки наш час недооцінює дітей і як мало він сприймає всерйоз їхню потребу в сенсі. Це далеко не вся філософія, але без них вся філософія — ніщо, або, принаймні, не більше, ніж порожня руда» (Nora & Hösle, 2022, S. 261). Ця дівчинка виявила неабиякий філософський хист, тож не дивно, як зазначає Гьосле, що вона обрала філософський шлях: закінчила університет, захистила PhD-дисертацію і за останні роки написала кілька філософських монографій, зокрема «Що таке любов, Сократе?» (Kreft, 2019).

філософії. Отже, в чому специфіка парадигмального аналізу? Гьосле зазначає, що це певний методологічний підхід, прийом аналізу філософії, її історії, який передбачає, зокрема, поєднання історичного і систематичного дослідження філософських ідей, філософських доктрин минулих часів і сучасності. Та найголовніше в іншому: цей методологічний прийом потребує поєднання лінійного, прогресивного погляду на еволюції філософських ідей, з циклічністю, своєрідним поверненням до минулих напрямів філософування, звісно, на новому концептуальному рівні, збагаченому історичним розвитком філософії. Це, так би мовити, органічне поєднання (складне, часто суперечливе) прогресивного руху ідей із регресом до попередніх, типологічно окреслених і систематично проаналізованих філософських напрямів, що мають як історичну тяглість, так і актуальну значущість для сучасного філософування.

Спираючись на цей парадигмальний підхід, Гьосле вдалося досягти значних концептуальних результатів — дослідити, обґрунтувати і викласти періодизацію європейської історії філософії, виокремивши п'ять її фаз: реалізм, емпіризм, скептицизм, трансценденталізм й об'єктивний ідеалізм³. Гьосле вважає, що через ці фази проходять всі історичні етапи європейської філософії — від античної до сучасної. Це циклічний рух філософської думки, оскільки кожний етап філософування містить ці фази як базові моменти історичного розвитку філософії. Першим етапом у такому циклічному русі є антична філософія. Прикметно, в якій спосіб Гьосле «знаходить» трансценденталізм у ті далекі часи, в античній філософії. Зазвичай трансценденталізм ми пов'язуємо з Кантом і кантіанським рухом XIX ст. Тоді хто з давньогрецьких мислителів унаочнює трансценденталізм? На думку Гьосле, таким утіленням «античного трансценденталізму» є Сократ. Дещо незвичне тлумачення, та в рамках парадигмального підходу цілком можливе, якщо погодитись із тим, що Сократ послуговувався критичним методом у своїх бесідах з афінянами задля того, щоб показати розмитість буденних понять і відкрити шляхи (знаменитий метод маевтики) для віднайдення загальних концептів мислення, спираючись на які, можна було б надійно обґрунтувати знання. Згідно з Гьосле, у таких пошуках загальних концептів цілком можливо розгледіти трансценденталізм, звісно з анти-

чною специфікою⁴. Щодо вищої фази античної філософії, то це система об'єктивного ідеалізму Платона. З цією тезою важко не погодитись, попри історично зумовлені нюанси Платонового ідеалізму, на чому наполягають численні дослідники й інтерпретатори. Варто підкреслити, що Платон, його філософія давно і міцно увійшли до кола академічних інтересів Гьосле. У цьому зв'язку треба згадати його працю «Інтерпретуючи Платона» (Hösle, 2004) та ранні роботи, в яких молодий дослідник прискіпливо вивчав погляди Платона на філософію і математику.

Про циклічний характер і певні фази розвитку філософії писали й інші дослідники, причому досить відомі⁵. Звісно, вартий уваги Франц Brentano, знаний філософ і психолог, автор низки досліджень, що вплинули на формування нових напрямів філософування, зокрема феноменології. Наприкінці XIX ст. Brentano сформулював цікаву періодизацію європейської філософії у невеличкій праці «Чотири фази філософії та їх сучасний стан» (Brentano, 1968), яка побачила світ ще у 1895 р. У цій роботі Brentano виклав своє розуміння циклічного характеру європейської філософії. Щоправда, його версія передбачала принципово інші фази порівняно з тими, що через 90 років ми знаходимо у В. Гьосле. Для Brentano завершальною фазою новоєвропейської філософії є не об'єктивний ідеалізм, а емпіризм, а у Новітній час — позитивізм як різновид емпіризму, так би мовити, його сучасна форма. Для австрійського філософа після плідної фази емпіризму Бекона і Лока, а також Ляйбніца (але не його метафізики, а фізики і математики), французьких просвітників, з їхнім емпіризмом і сенсуалізмом, наступні фази, зокрема фаза скептицизму і німецького ідеалізму, унаочнюють занепад філософської думки. Особливо негативним є ставлення до системи Гегеля, яку, згідно з Brentano, не варто вивчати, оскільки її

⁴ Тезу щодо спорідненості Сократа і Канта зустрічаємо, наприклад, у відомого неокантіанця Ганса Файґінгера, автора величезного коментаря «Критики чистого розуму», в якому він зазначив: «Найбільш правильним історичним зауваженням може бути все ж таки те, що, як і Сократ, Кант також сформував перехід між двома періодами, обидва заснували нові епохи, обидва, в такий спосіб, сформували найважливіший поворотний пункт у русі думки, один в античності, інший у сучасності. Тож історію філософії прийнято ділити на час до і після Сократа, тут, на час до і після Канта. Але ця історична позиція і значення, якими ми задовольняємось у випадку Сократа, не є достатніми для Канта... Останній, усе ж, є не лише людиною минулого, а й людиною сьогодення» (Vaihinger, 1881, S. 3).

⁵ У своїх роботах Гьосле згадує деякого із дослідників циклічності історії філософії, зокрема Фридриха Аста, Карла фон Райхлін-Мельдега, Густава Кафку, Курта Шиллінга і Франца Brentano. Цікавим моментом цієї монографії є аналіз відмінностей між позиціями цих дослідників щодо циклічності історії філософії.

³ Якщо фаза філософського розвитку Гьосле виділяє п'ять, то напрямів філософування — три: натуралізм, суб'єктивний і об'єктивний ідеалізм.

позитивний зміст стрімко наближається до нуля. Він навіть вважає за можливе стверджувати, не поступаючись у різкості своїх суджень А. Шопенгауеру, відомому ненависнику гегелівської філософії, з її спекуляціями, тріадичним рухом всіх частин системи та категорій логіки, що філософія абсолютного ідеалізму є своєрідною філоманією, а може й дегенерацією (Brentano, 1987, S. 69). Звісно, не з такою філософією Brentano пов'язував свою надію на нову фазу підйому філософської думки. Він сподівався на успіх позитивізму як нової історичної форми емпіризму. Цим пояснюється його велика повага до родоначальника позитивізму Огюста Конта, ідеї якого, зокрема закон трьох стадій інтелектуального розвитку людства, стали для австрійського філософа певним дороговказом для його періодизації історії філософії, звісно, з суттєвими додатками і уточненнями⁶.

До речі, Brentano у своїх історико-філософських курсах не забував наголошувати на плідності саме емпіричної філософії. Крім того, демонстрував свою критичну налаштованість щодо вивчення історії філософії методами історіографії. Для нього цього недостатньо, оскільки історіографічні методи націлені, зазвичай, на перелічування праць філософів, уважний, з оперттям на філологічний аналіз, їхній розгляд задля виявлення і виправлення суперечностей, помилок, можливо на короткий виклад ідеї філософів, оминаючи увагою взаємозв'язок філософії і науки, полишаючи осторонь проблеми, що турбують науку, вчених. Для Brentano історичні дослідження філософії мусять бути, перш за все, «філософією історії філософії», а не історіографією, доксографією філософії. Останні мають сенс як підготовча робота до наступного кроку — філософського аналізу історії філософії. Однак Brentano був переконаний, що ані доксографія, ані філологічний аналіз текстів (який набрав оберті у середовищі тогочасних фахівців, особливо німецьких) не здатні замінити філософських досліджень з історії філософії⁷.

⁶ Щоправда, на противагу Контовому лінійному прогресу Brentano дотримувався циклічної моделі розвитку філософії. Проте ідея щодо стадіальної еволюції людського розуму відіграла свою роль у підході Brentano до розвитку філософії.

⁷ Доцільно згадати, що у цей самий час, тобто наприкінці XIX ст., до цієї «філологізації» філософського аналізу активно долучився Г. Файхінгер, який у вже згаданому гігантському за розмірами коментарі до «Критики чистого розуму» (де на 1100 сторінках прокоментував лише 80 сторінок Кантового тексту!) доклав неабияких зусиль, щоб перетворити кантознавство (принаймні німецьке) на «філологічне кантознавство». Звісно, не він один працював над цим «філологічним імперативом» як ознакою «науковості» кантознавчих студій, але його внесок дуже вагомий. І роль його «Коментаря» у цій «філологізації», мабуть, є вирішальною. Зокрема, німецький коментатор

Вочевидь циклічність і послідовність фаз розвитку філософії неможливо розглядати у відриві від ціннісних уподобань дослідника, оскільки виявлення таких фаз і циклів важко віднести до якогось «об'єктивного» розвитку філософії. Тож схеми еволюції філософської думки, її етапів і фаз можуть не збігатися з тим, що запропонував Гьосле, для якого вищою фазою, вищим філософським синтезом є об'єктивний ідеалізм. Натомість для Brentano об'єктивний ідеалізм, його так званий синтез свідчить про занепад філософії. І лише емпіризм і позитивізм здатні вивести філософію з глибокої кризи і здійснити, у майбутньому, новий синтез. Як бачимо, Гьосле і Brentano перебувають на діаметрально протилежних позиціях, обстоюючи принципово різне розуміння фаз циклічного руху європейської філософії⁸. На цій відмінності Гьосле наголошує цілком відверто, підкреслюючи недостатню обґрунтованість тих підходів до циклічного характеру історії філософії, які пропонували Brentano та інші дослідники, що цікавились проблемою історичних циклів філософування. Ці моделі циклічного руху філософської думки надто емпіричні, тобто спираються на уподобання цих дослідників, а не на систематичне, парадигмальне вивчення філософських праць, що створювались у різні історичні епохи. Таке студювання потребує репрезентативного залучення праць, які унаочнюють різні періоди циклічного руху філософської думки. Гьосле вважає, що ті, хто займався цієї проблемою, обмежувались працями окремих філософів, які відповідали їхнім суб'єктивним уподобанням, що вочевидь унеможливило належно обґрунтовувати власні моделі

зазначає: «Глибокий контраст панує і серед тих сучасних праць, які зазвичай об'єднують під назвою “кантіанська філологія”. З одного боку, вільна філософська реконструкція, з іншого — суто філологічне відтворення. Після того, як низка праць репрезентували систему Канта в незалежній переробці з метою корисної для неї пропаганди, вже кілька років поспіль починає вступати у свої права саме філологічний метод. Однак було б серйозною помилкою вважати, що цей метод не слугує систематичному розвитку філософії. Навіть якщо він (філологічний метод. — В. К.) спочатку є самоціллю для історика, насправді плідна подальша освіта зможе отримати від нього і тільки від нього життєдайну стимуляцію. Цей Коментар стоїть на позиції “Кантової філології”, але в строгому розумінні цього слова» (Vaihinger, 1881, S. IV). Як то кажуть, відверто і послідовно пропагується домінування філологічного виправлення і тлумачення філософських текстів як цілком прийнятний заміник концептуального аналізу. У випадку з Кантом, із часом, ця «метода» отримала гігантський розмах. Важко погодитись із домінуванням такої методологічної позиції в історії філософії. Гьосле чудово усвідомлює цю проблему і шукає шляхи її вирішення.

⁸ Схему Brentano підтримував польський філософ Казимир Твардовський, що й не дивно, з огляду на його навчання у Відні, де він слухав лекції Brentano. У своєму огляді *Franciszek Brentano a historia filozofii* (1895) він цікаво виклав основний зміст статті Brentano, його цикли і фази розвитку філософії у вигляді таблиці, в якій сформулював ідеї австрійського колеги у вигляді чітких, коротких тез (Twardowski, 1927, S. 238–241).

циклічності. Щодо цього питання Гьосле пише: «Важливим моментом є те, що в аналізі античної філософії Brentano фактично розглядає лише постплатонівську філософію, тоді як Аст, Райхлін-Мельдег, Кафка та Шиллінг тематизують грецьку філософію переважно до Аристотеля і більш детально не досліджують подальший розвиток, а розглядають його лише під одним знаменником» (Hölsle, 1984b, S. 130).

Уже за кілька років після монографії з античної філософії молодий дослідник видав ще одну велику, історико-систематичну, чи, точніше, системно-історичну працю «Система Гегеля. Ідеалізм суб'єктивності та проблема інтерсуб'єктивності» (1987), обсягом майже 800 сторінок⁹. І коли читаєш цей величезний опус, який є ще однією, габлітаційною, дисертацією, то складається враження, що таку масштабну роботу, яка розгортається на кількох смислових рівнях (історико-філософському, систематичному та інтерпретаційному), із залученням великої кількості джерел багатьма мовами, міг написати маститий учений, із великим академічним досвідом, а не автор, якому всього 25 років! У цій праці дослідник ретельно, крок за кроком вивчає, аналізує Гегелеву систему абсолютного ідеалізму, всі її частини, під кутом зору теорії інтерсуб'єктивності¹⁰.

На думку Гьосле, абсолютний ідеалізм Гегеля потребує розширення, доповнення інтерсуб'єктивним виміром. Він вважає, що це цілком можливо, якщо під певним кутом зору, певним ракурсом поглянути на Абсолютну ідею, яка систематично розгортається в спекулятивній логіці. Саме у цій вельми своєрідній логіці, яка має мало спільного з логікою буденного мислення та логічними засадами наукового розмислу, Абсолютна ідея розглядається як рефлексивна, самопокладальна, самовиправдувальна ідеальна он-

тологічна структура, основою якої є принцип тотожності мислення і буття — альфа і омега гегелівської системи. Абсолютна ідея з'являється у всіх її частинах, оскільки є базовою для розуміння природи, духу та його історії. У «Науці логіки» Абсолютна ідея є втіленням цієї онтологічної структури, включно з суб'єктивністю. Це пов'язано з тим, що Абсолютна ідея передбачає і потребує внутрішнього саморуку, рефлексивності, самоусвідомлення, тобто потребує суб'єктивності. Зазначимо, що про Абсолют як субстанцію-суб'єкт Гегель писав раніше, у «Феноменології духу», де пізнання Абсолюту (тобто тотальне його розкриття) передбачає різноманітні трансформації свідомості з метою досягнення стану Абсолютного знання, в якому долається протиставлення суб'єкта пізнання і його предмета. Оцей повний збіг предмета з тотальним знанням про цей предмет (а це і є Абсолютне знання — кінцевий пункт, досягнута мета феноменологічного руху свідомості) долає межі феноменологічного розгляду Абсолюту і створює іманентні передумови до Абсолютної ідеї і переходу до спекулятивної логіки. У межах саме спекулятивної логіки Абсолют виявляє себе як Абсолютна ідея, тобто ми маємо справу з іншим ракурсом Абсолюту, ніж у «Феноменології духу». І нарешті ще один вимір Абсолюту — у «Філософії духу». У цій частині гегелівської системи Абсолют унаочнюється як Дух у трьох вимірах — суб'єктивний, об'єктивний і Абсолютний дух. Отже, кожна частина системи вирізняється і відрізняється від інших притаманною їй іпостасю Абсолюту: від Абсолютного знання («Феноменологія духу»), Абсолютної ідеї («Наука логіки») до Абсолютного Духу (третя частина «Філософії духу»).

У «Науці логіки» Абсолютна ідея є вертикально-інтегрованою системою категорій, на вершині якої «вблискує» її метод, і не просто ще один метод, поряд з іншими, а Абсолютний метод — «душа і субстанція» (Seele und Substanz) спекулятивного пізнання. Цей метод охоплює всезагальні принципи пізнання, саме спекулятивного пізнання, про що не варто забувати, коли йдеться про гегелівську систему. Ці принципи добре відомі, проте доцільно їх згадати. Тож у Гегеля це: принцип початку; принцип руху спекулятивного розмислу від абстрактного до конкретного; принцип *Aufheben*; принцип заперечення заперечення, тобто принцип тріадичного руху категорій, улюблений багатьма алгоритм «теза — антитеза — синтеза»; принцип єдності логічного та історичного. Власне на основі цих принципів побудовано «Науку логіки», а також

⁹ У 1998 році Гьосле перевидав цю працю з цікавим доповненням *Hegel und Spinoza*, в якому інтерпретує як взаємозв'язок, так і принципову відмінність між Гегелем і Спінозою щодо розуміння субстанції.

¹⁰ У цій праці дослідник знову повертається до проблеми співвідношення історії філософії і систематичного філософування, про що висловлюється цілком упевнено: «Особливістю історії філософії є те, що вона має зовсім інший стосунок до систематичного філософування, ніж, наприклад, історія науки до науки, оскільки прогрес у філософії, якщо він і існує, звичайно, не є лінійним, роботи з історії філософії, якщо не зосереджуються на доксографії, обмежені, тобто вони не повинні ігнорувати те, що робить філософію чимось більшим, ніж конгломератом думок, і, безперечно, це може мати значення для сучасного систематичного мислення» (Hölsle, 1987, S. 6). Гьосле, зокрема, привертає увагу до різного ставлення до власної історії — науки і філософії. Це справді принципове питання для осмислення способу мислення, аргументації, доведення та спростування ідей, концептів, гіпотез і теорій у царині наукового та філософського дискурсу. Ця проблема потребує окремого вивчення, дослідження.

ую систему абсолютного ідеалізму. У кожній частині системи (і філософії природи, і філософії духу) ці принципи діють специфічно, що, як вважав Гегель, не спростовує їхню універсальність, а додає до них (принципів) необхідного конкретного матеріалу.

Гьосле намагається довести, що Гегелеву систему можна розглядати дещо інакше, не так, як вимагав автор «Науки логіки», інтерпретуючи Абсолютну ідею не просто як метод побудови системи категорій спекулятивної логіки, а як інтерсуб'єктивність. Це потребує модифікації суб'єктивності, яка у «Науці логіки» досліджується, як відомо, від поняття, судження та умовиводу до ідеї життя, ідеї пізнання, ідеї блага і завершується Абсолютною ідеєю. Згідно з підходом Гьосле, спекулятивну логіку можливо інтерпретувати дещо інакше — як ідеальну комунікативну спільноту, тобто щось на кшталт трансцендентальної прагматики Апеля. Гьосле завжди висловлює велику повагу до метра німецької трансцендентальної прагматики, не забуває підкреслити позитивний вплив Апеля на своє філософування, попри свою незгоду з деякими його ідеями. Отож, інтерпретація спекулятивної логіки під кутом зору трансцендентальної прагматики можлива тому, зазначає дослідник, що Гегель долучив до цієї логіки поняття суб'єктивності. Це свідчило про два моменти: 1) Гегель повністю не відкинув Кантову трансцендентальну філософію, в епіцентрі якої не якийсь абстрактний дух, а трансцендентальна суб'єктивність, різні її виміри, від яких стовідсотково відмовитись неможливо, попри те, що гегелівська система створювалась як своєрідне заперечення Канта, його трансценденталізму, з опертям на Фіхте і Шеллінга, які, кожний на свій кшталт, відроджують догматизм і спекулятивну філософію; 2) хоча суб'єктивність у рамках системи спекулятивної логіки суперечить тому, що Гьосле називає реальною філософією (а це філософія природи і філософія духу), саме спекулятивна логіка дає змогу інтерпретувати суб'єктивність як не абсолютну самосвідомість (а це ще один вимір Абсолютної ідеї), а як імпліцитну ідеальну спільноту суб'єктивних, у межах якої відбувається спекулятивне пізнання. Власне це уможливило розширити концептуальні рамки суб'єктивності до інтерсуб'єктивності. За таких філософських передумов Абсолютна ідея отримує додаткові конотації інтерсуб'єктивної комунікативної спільноти. Це долає її розуміння як методу, способу, алгоритму побудови системи категорій, на чому Гегель завжди наголошував. Звісно, з такою інтерпретацією Гегелівської логіки можна не погоджува-

ти, та їй не відмовиш у праві на існування. Будь-яка її критика, яка зазвичай обмежується посиланням на Гегеля, його позицію щодо Абсолютної ідеї, потребує вагоміших аргументів.

Пошуки інтерсуб'єктивності не обмежуються «Наукою логіки». Гьосле вважає, що інтерсуб'єктивні конотації наявні в усіх частинах системи Гегеля — від філософії природи до філософії духу. Звісно, ця присутність різна, з огляду на ті питання, на яких акцентує увагу Гегель. Зокрема, інтерсуб'єктивні моменти виразняються у вченні про об'єктивний дух (особливо там, де розглядається право, звичаєвість) і Абсолютний дух. Наприклад, релігію як форму Абсолютного духу, особливо християнство, згідно з Гьосле, цілком можливо розглядати як релігію інтерсуб'єктивності. Завершальний розділ монографії має саме таку назву: «Християнство як релігія інтерсуб'єктивності» (Hölsle, 1987, S. 651–662).

Слід зазначити, що ця книжка Гьосле не залишилась поза увагою філософської спільноти як у Німеччині, так і за її межами. Загалом монографія мала позитивні рецензії. До речі, позитивно відгукнувся метр німецької філософії Ганс-Георг Гадамер, який сказав, що ця книжка викликає велику повагу і він очікує подальших досліджень молодого вченого.

Ведучи розмову про Гьосле, треба завжди пам'ятати і враховувати його філософську позицію — це позиція об'єктивного ідеалізму. Тож не випадково виокремлені ним цикли історико-філософського процесу на всіх історичних етапах — від античності до сьогодення — завершуються об'єктивним ідеалізмом. Для нього об'єктивний ідеалізм — не лише історичний етап філософування, кращі часи якого у минулому, а й цілком сучасна філософська позиція, спираючись на яку, ми зможемо відповісти на сучасні питання.

Пам'ятаю, коли вперше зустрівся з Вітторіо Гьосле, а це було давно, дуже давно, він сказав, що є прибічником об'єктивного ідеалізму. Чесно кажучи, мене це здивувало й викликало певну розгубленість, бо вперше, на власні очі побачив «живого» об'єктивного ідеаліста. Гьосле не був подібний до авторів давніх філософських трактатів, живий образ яких давно стерся з пам'яті нащадків, наступних поколінь, і ми маємо перед очима написані ними твори.

За десятиліття після цієї зустрічі він не змінив своєї філософської позиції ні на йоту, навпаки, її поглибив у низці фундаментальних праць. Зокрема, у книжці «Криза сучасності та відповідальність філософії. Трансцендентальна прагма-

тика, остаточне обґрунтування, етика» (Hösle, 1990) Гьосле ставить за мету обґрунтувати свою філософську позицію з опертям на трансцендентальну прагматику, щоправда, піддаючи її критиці під кутом зору філософії так званого «об'єктивного ідеалізму інтерсуб'єктивності». Можна впевнено стверджувати, що саме така модель об'єктивного ідеалізму є квінтесенцію філософії Гьосле, його оригінальним внеском у сучасну філософію. Це досить специфічна, складно побудована конструкція, яка для свого концептуального осмислення потребує іншої мови — не мови етики, феноменології, трансцендентальної прагматики, а спекулятивної, власної, дещо дивної для звичайного людського розуміння мови, бо це предмет спекулятивної філософії. Звісно, найприкметнішим прикладом такої незвичної, спекулятивної мови є Гегель, його філософування.

Традицію об'єктивного ідеалізму Гьосле аналізує під різними кутами, варто згадати його книжки «Історія філософії та об'єктивний ідеалізм. Вісім нарисів» (Hösle, 1996) та «Об'єктивний ідеалізм, етика і політика» (Hösle, 1998), щоб у цьому пересвідчись. Саме ця традиція, на переконання Гьосле, спроможна згенерувати відповіді на гострі сучасні проблеми — етичні, політичні, екологічні, демографічні, інформаційні. Годі казати, що не всім до вподоби таке філософування, більшість сучасних філософів не поділяє цієї позиції, вважаючи за краще бути подалі від традиції об'єктивного ідеалізму. Позиція Гьосле засвідчує цілком реальну можливість поєднувати сучасне філософування, сучасну методологію з традицією, яка має велику історичну тяглість, великі духовні здобутки, без яких важко уявити європейську філософію.

Не могу не згадати ще одну працю, гідну подиву, своєрідний *Opus Magnum* — «Мораль і політика. Основи політичної етики для XXI століття» (Hösle, 1997). У трактаті обсягом 1200 сторінок проаналізовано виклики сучасного світу, зокрема найголовніші питання: чи можливе поєднання моральної позиції людини з політичними вимогами часу; чи можлива моральна політика у сучасному світі, який розривають на шматки суперечливі, протилежні сили. Гьосле замахнувся на створення нової політичної етики для XXI століття. Комусь ця спроба може видаватись наївною, та їй не відмовиш у чистоті намірів. Гьосле ретельно розробив проєкт політичної етики, який зміг би зберегти людство від занепаду, чи в результаті екологічної кризи, чи політики нерівності, що порушує справедливість у світі, розмежує людство на різні, економічно

і політично протилежні світи, де «країни, що розвиваються» не мають можливості у повній мірі використовувати здобутки цивілізації, чи внаслідок глобальної, ядерної війни.

На останніх 80 сторінках свого дослідження Гьосле формулює відповіді на виклики сучасності, ті морально-політичні імперативи, які, на його переконання, спроможні, якщо їх дотримуватися, відтягти людство від краю прірви. Гьосле мабуть не передбачав, що людина XXI століття виявить бажання зробити ще один крок до цієї прірви, крок, який упритул наблизить її до загибелі. Гьосле пропонує власні рецепти спасіння, та чи дослухається світ до цих пропозицій? Пророцтва Касандри ніхто не хотів чути. Всі виявились глухими і сліпими, допоки пророцтва не здійснились. Після цього пізно було щось робити задля порятунку, бо втрачено час, шанси змарновано. Відомо, що будь-які пропозиції мають лише певний проміжок часу для свого втілення. Мудрість приходить до людства *post factum*. Історія невблаганна і не пробає легкового ставлення людини до майбутнього, попри те, що майбутнє їй невідоме. Парадокс.

Звісно, за два десятиліття після цієї книжки Гьосле написав ще чимало вагомих праць, зокрема близько 15 монографій, тематика яких досить різноманітна. Це фундаментальні праці: «Філософія і наука» (Hösle, 1999), «Критика розуміючого розуму: засади гуманітарних наук» (Hösle, 2018)¹¹, «Бог як розум» (Hösle, 2021).

Привертає увагу ще одна стійка зацікавленість Гьосле — кіномистецтво та класична література, як антична, так і Нового часу. Дослідження цієї досить різнопланової тематики також демонструє переваги методології поєднання історичного з концептуально-парадигмальним підходом до вивчення вибраної літературної та кінематографічної тематики, студіювання творчості сучасних і античних письменників, драматургів і поетів.

Наприклад, Вуді Аллену присвячено невеличку книжку «Вуді Аллен. Спроба комічного» (Hösle, 2001), в якій Гьосле звертається до творчості видатного американського кінорежисера,

¹¹ У цій праці автор ставить за мету виявити різні рівні і типи розуміння: тлумачення, інтерпретація, герменевтика, гуманітарні науки (*Geisteswissenschaften*). Гьосле демонструє різні модальності застосування цих концептів у гуманітарних науках, підкреслюючи особливе значення Гадамера у формуванні сучасного «розуміючого розуму». Хоча, на думку Гьосле, і герменевтика Гадамера не є цілковито прийнятною моделлю методології для гуманітарних наук, оскільки різні модальності розуміння потребують ще одного аспекту, який не редукується до герменевтики, прийомів тлумачення текстів — об'єктивного, нормативного світу цінностей. Книжка вельми масштабна і для свого викладу потребує значних зусиль. Тож, можливо, такий виклад і критику вдасться здійснити з часом.

актора і сценариста, виявляючи у його кінофільмах тонкий гумор і іронію, вміння засобами кінематографа і акторської гри зображувати комізми людського буття. Важливим аспектом книжки є те, що, досліджуючи кінофільми Вуді Аллена, його акторську гру, Гьосле сформулював теорію комічного, гумору і сміху. Тож творчість американського митця зацікавила Гьосле з погляду не лише кінематографічної майстерності, а й загальної теорії комічного.

Дуже цікавим є ще одне дослідження кіномистецтва: «Ерик Ромер: режисер і філософ» (Hösle, 2016), в якому Гьосле аналізує творчість одного з найвідоміших французьких кіномитців, режисера відомих кінофільмів, зокрема «Маркізи фон О», геніальної екранізації оповідання німецького романтика Генріха фон Клейнста. Мистецтво французького режисера талановито відображає складні, суперечливі людські почуття, внутрішню боротьбу людського еротизму, сексуальності з моральними імперативами. Ромер демонструє своєрідний «неморалістський моралізм». І тут Гьосле цікавлять концептуальні моменти — релігійний пафос творчості Ромера, його вміння відтворювати, зображати трагічне становище сучасної людини, яка втратила віру в Бога, проте не полишає надії її віднайти.

Визначне місце у творчості Гьосле посідають антична література, поезія і драматургія. Одна з останніх книжок — «Енциклопедія кохання Овідія. Форми Ероса, послідовність історій кохання, філософія історії та метапоезія в “Метаморфозах”» (Hösle, 2020). Звісно, ця праця продовжує низку попередніх досліджень античної літератури, яких чимало. Для Гьосле «Метаморфози» Овідія є справжньою енциклопедією людських стосунків — кохання, ревності, ненависті, які майстерно зображені у цій поемі вишуканою поетичною мовою. Гьосле підкреслює, що Овідій демонструє свою незгоду з Платоном, його філософією любові. Овідій добре обізнаний у жіночій психології, що унаочнюється в «Метаморфозах» навіть більш виразно, ніж у його любовних елегіях, «Науці кохання» і «Ліках від кохання». Можливо лише поема «Героїди», за своїм поетичним оспівуванням жінки, її стосунків із чоловіком, дітьми, братами і сестрами, вивисується до рівня «Метаморфоз». Гьосле вважає, що Овідій зробив суттєвий крок у розумінні жінки порівняно не лише з Платоном, який жінку ніколи не розглядав як рівного партнера з чоловіком, а її переживання не вважав гідними уваги, а й із давньогрецьким драматургом Еврипідом, який, можливо, найкраще (до Овідія) розумівся на жіночій психології. Гьосле

філігранно аналізує античний еротизм, жіночі й чоловічі переживання кохання, закоханості, сімейних стосунків. Крім того, Гьосле цікавлять концептуальні аспекти «Метаморфоз». Саме тому дослідник виявляє і реконструює філософію історії, «вкраплену», переконаний Гьосле, у кожну з п'ятнадцяти книжок цієї епопеї. Вікторію Гьосле інтерпретує кожну частину «Метаморфоз» як певну філософську рефлексію щодо природи, людини, її історії, перипетій людського життя, де за конкретними подіями персонажів, включно з міфологічними, проглядаються загальні, парадигмальні риси людського буття. Власне в цьому і полягає сенс метаморфоз.

Зазначимо, що це дослідження перегукується ще з однією, ранньою студією античної драми «Завершення трагедії у пізній творчості Софокла. Естетико-історичні коментарі до структури аттичної трагедії» (Hösle, 1984a), де трагедія розглядається як унікальне естетичне явище і водночас як універсальна структура трагічного досвіду, який супроводжує людину упродовж її історії, зачіпаючи і особисте життя людини, особливо коли людина стоїть перед складним вибором, від якого залежить її моральна гідність. На думку Гьосле, пізні драми Софокла («Електра», «Філоктет», «Едип у Колоні») найкраще унаочнюють трагічний людський досвід, його структуру. Гьосле показує, як у цих драмах Софокл виразно зображує людину, яка опинилася перед альтернативою, коли вибір однієї з них веде до загибелі, а вибір іншої на позір зберігає їй життя, та при цьому вона втрачає гідність. Постає питання: хіба життя чогось варте, коли втрачаєш гідність? Життя без гідності не варте того, щоб його зберігати. Наприклад, легендарний античний герой Філоктет, попри тяжку хворобу, страшні муки, викликані гострим запаленням пораненої ноги, відгукується на прохання Одисея і приєднується до ахейців, які ведуть довготривалу війну з троянцями.

Філоктет майстерно володіє луком, який йому подарував Геракл. Це те, що дуже потрібно ахейцям, оскільки особливий клопіт їм завдає Паріс, винуватець війни, син троянського царя Пріама, який влучно стріляє з лука, знищив чимало воїнів, що змушує ахейців постійно відчувати небезпеку. Це він, Паріс, своїм пострілом убив Ахіла, влучивши стрілою у п'ятку легендарного героя. Філоктет міг відмовити Одисею через хворобу, та його відчуття обов'язку змусувало його відповісти «Так, я згоден». Пострілом із свого лука він вбиває Паріса. Та на цьому Філоктет не зупиняється: у складі невеликої команди сміливців він ховається в середині знаме-

нитого дерев'яного коня, за допомогою якого грекам вдалося захопити Трою.

То на що вказує ця давньогрецька легенда, цей сюжет, до якого звертались майже всі драматурги Еллади? Відповідь цілком очевидна: Філоктет опинився перед альтернативою — дбати про здоров'я, лікуватись, поновлювати життєві сили, і ніхто б його не звинуватив у боягузстві, бо хіба може воювати тяжко хвора людина? Чи все-таки перебороти біль, страждання і ризикнути, допомогти своїм співвітчизникам, особливо коли вони у скруті, коли війна зайшла у глухий кут. Тож Філоктет приймає рішення виконати свій обов'язок. І цим зберігає власну гідність. Філоктет, зазначає Гьосле, своєрідно втілює вірність інтерсуб'єктивному світу, спільному світу буття зі своїми співвітчизниками. Образ Філоктета, його доля, його вибір — великий сюжет, без якого важко уявити літературу, і не лише класичну, а й сучасну. До речі, таких наскрізних сюжетів не так уже й багато, фахівці вважають, що вся література базується на 5–6 великих сюжетах, одним з яких є життєві перипетії Філоктета.

Принагідно зазначу, що антична література, антична драма завжди цікавили Гьосле, свідченням цього є його академічні курси лекцій, які він читав у різний час студентам університету Нотр-Дам. На цих лекціях розглядали творчість Есхіла, Софокла, Евріпіда, Менандра, Плавта, Теренція і Сенеки. Як бачимо, діапазон античних студій Гьосле досить широкий. Можна сказати, що вивчення античної літератури міцно увійшло у коло його дослідницьких інтересів саме під концептуальним кутом зору, з позиції реконструкції смислового потенціалу давньогрецької і римської літератури. Як бачимо, і в цьому питанні Гьосле рухається у рідчизні своєї методології.

І звісно неможливо обійти увагою книжку, що мала публічний резонанс: «Коротка історія німецької філософії. Озираючись на німецький дух» (Hösle, 2013b). Про успіх цієї праці свідчать її переклади на 14 мов світу. Характерною рисою цього дослідження є вміння поєднання популярного викладу з глибоким аналізом проблематики німецької філософії, певна річ, із позиції об'єктивного ідеалізму. Крім того, ця книжка цікавить ще з одного боку: Гьосле має намір поглянути на німецьку філософію з позиції людини, що має, так би мовити, «синтетичну» внутрішню ідентичність — він і німець, і італієць, і він, також, американець. Гьосле пише про те, що його завдання — поглянути на німецьку філософію зовні, а не з середини, не з позиції філософа, що доконечно укорінений у німецькій традиції. До того ж, Гьосле ставить

запитання, що означає німецька філософія, як її визначити, особливо за умов глобального світу? Звісно, він відкидає будь-які натяки на якусь національну зверхність, винятковість цієї філософії, а підкреслює її історичні зв'язки з європейськими філософськими традиціями, залежність німецького філософування від цих традицій, як у давні часи, так і тепер. Тож для нього німецька філософія не пов'язана з етнічними, політичними чи географічними ознаками, а тісно пов'язана з німецькою мовою. Наприклад, австрійських або швейцарських філософів, що пишуть свої праці на німецькій мові, Гьосле також зараховує до німецької філософії, навіть якщо вони себе не позиціонують як німців і, можливо, у буденному житті спілкуються не німецькою мовою. Щодо середньовічних філософів, яких ми часто зараховуємо до німецьких філософів, то, згідно з Гьосле, їх треба вилучити з історії німецької філософії саме тому, що вони писали не на німецькій мові, а латиною. І все ж, такий суто лінгвістичний підхід не зовсім вдовольняє Гьосле, тому він окреслює певні риси, притаманні німецькому філософуванню. Варто перелічити ці риси, без якогось додаткового розкриття, оскільки ця тема потребує окремого дослідження. Тож ці риси такі: схильність до «раціональної теології»; прихильність до синтетичного апіорного знання, що ґрунтується на вірі у те, що Бог створив світ раціональним чином; схильність до створення систем; сповідування етичного раціоналізму; поєднання філософії та філології.

І ще одне питання його турбує і потребує пояснення: як така багата на глибокі ідеї філософська традиція не убезпечила Німеччину від морально-політичної катастрофи 1933–1945 років. Гьосле намагається осмислити, які інтелектуальні чинники, а не лише політичні та економічні, посприяли торжеству людиноненависницьких ідей.

Книжка глибока і цікава, бажано було б її перекласти. Це був би добрий посібник з історії німецької філософії, включно з оглядом її сучасного етапу, зокрема з аналізом тих суспільних настроїв, що не надто поблажливі до філософії.

Отже, і ця книжка, як і переважна більшість праць Гьосле, не обмежується історичним викладом середньовічної філософії (а саме з цього періоду починає Гьосле), аналізом поглядів Бьоме, Ляйбніца, Вольфа, Канта, Лессінга, німецьких романтиків, Гегеля, Маркса, Ніцше, Гуссерля, Гелена, Шмітта, Гайдеггера, Гадамера, Апеля, Габермаса, Йонаса та ін., з'ясуванням

ситуації, в якій опинилася сучасна філософія, розпорошена на безліч течій і напрямів, які часто не помічають одне одного або переймаються дрібними дискусіями. Це заважає побачити сучасні проблеми, які потребують глибокого, неспішного філософського аналізу, а не гри у популяризацію з широким використанням можливостей цифрового світу, наче це само по собі замінить потребу у філософській рефлексії, осмисленні нових викликів сучасного світу. Гьосле не має ілюзій щодо відродження філософії у всій її класичній величі. Ні, ці часи «канули у лету», зберігся, хіба що, присмак тих часів, слабе відлуння колишньої величі філософії, яка увиразнювалась як любов до мудрості на противагу сучасній епохі, де філософія у кращому разі може претендувати на «терапію мови», з острахом відсахаючись від будь-якого «фундаментального» погляду на людське буття. Гьосле вбачає глобальну кризу сучасної філософії, і німецька філософія не виняток, у релятивізації всіх ідей та цінностей, на яких упродовж тривалого історичного часу вибудовувалось людське буття, забутті релігійних засад європейського філософування, страху перед викликами сьогодення. Він пише про те, що філософія, яка не абсорбує ідеї Ляйбніца, Канта і Гегеля, не здатна подолати кризу, більше того, така філософія не спроможна навіть її «відчути», побачити, зрозуміти. Щоб її зрозуміти, осмислити, треба піднятися на рівень великих філософських ідей. На думку Гьосле, сучасна філософія, навіть її найкращі представники, не спроможні запропонувати «новий синтез», який би вивчали і через сто років. Так, це важко, для багатьох неможливо, та без такого синтезу філософія доконечно втратить суспільну повагу. Філософія за крок від такої суспільної зневаги. І навіть у Німеччині, зазначає Гьосле, в якій філософія традиційно мала повагу, відчувається поступове зниження рівня філософування, отже, філософія втрачає суспільну довіру.

Попри драматичне становище сучасної філософії, Гьосле не полишає надії на її порятунок. Філософія мусить наважитись і скинути з себе облуду пустих слів і на «ковчегу культури» перенестись на «берег нового початку». Саме такими яскравими метафорами Гьосле висловлює свою надію на те, що філософи здолають власне марнославство, а для цього перестануть ховатися за стіною дрібних тем і пустих суперечок і матимуть мужність мислити на рівні тих ідей, які спроможні збагнути, осмислити сучасний світ, запропонувати плідні ідеї задля його порятунку. Чи виправдані такі сподівання? Що тут скажеш,

кожний із нас мусить самостійно відповісти на це запитання, єдине, що очевидно — ми не вправі відмовити Гьосле плекати надію на кращі часи для філософії. Тим паче, його власна творчість демонструє відданість великим філософським ідеям. Для Вітторіо Гьосле це не пусті слова, а життєве кредо.

Не можу не згадати ще одну працю, вельми масштабне філософське осмислення процесів, що відбуваються у сучасному світі, тих суперечливих тенденцій, які суттєво впливають, зокрема, на західні країни. Йдеться про книжку «Глобальні відцентрові сили. Історико-філософське картографування сучасності» (Hösle, 2019b), в якій ретельно аналізуються світові процеси, тенденції після 1991 р. При цьому цей аналіз відбувається на кількох рівнях — політичному, економічному, культурологічному і філософському. Як вважає Гьосле, з 1991 до 2016 р. ми перебували у «золотій чверті століття», коли закінчення холодної війни, крах комуністичної системи викликали певну ейфорію, віру в те, що «вічний мир» цілком можливий, і незважаючи на екологічні проблеми та локальні конфлікти, райдужні перспективи людства начебто мають шанс на успіх. Та ця надія зазнала краху. І до цього доклали зусиль різні політичні гравці сучасного світу, що демонстрували наміри перекроїти політичну мапу світу під гаслами відновлення «історичної справедливості». У цьому контексті цікавим є аналіз агресивної політики Росії, її намагання «повернути втрачені території», відродити так звану «велику Росію», наче те, чим володіє ця країна, а це більше ніж 17 млн кв. км, замало для «величі», треба ще. Гьосле тонко підмічає те, на що зазвичай мало звертають уваги, хоча на цьому базується влада у цій країні, — принципний збіг намірів політичного керівництва агресивно розширювати кордони Росії за межі власної території, тобто цілком свідомо відмова від міжнародно визнаних кордонів, з колективними бажаннями і намірами російського народу (Hösle, 2019b, S. 187). На цьому тримається, підкреслює Гьосле, довготривале існування в цій країні антидемократичної, агресивної влади¹². За кілька років після оприлюднення цієї книжки ми

¹² Вивчення Росії є одним із напрямів його академічної діяльності. Свідченням цього є, наприклад, його невеличка, змістовна робота «Росія 1917–2017: культура, самосвідомість і небезпека» (Hösle, 2017), в якій Гьосле досліджує літературу, культурні явища, більшовицьку революцію, основні фактори розвитку цієї країни під комуністичною орудою. Найцікавішими є міркування Гьосле про сучасну Росію, ті вкрай небезпечні тенденції, що, зрештою, і призвели до відродження експансіоністської політики Росії, апофеозом якої є повномасштабна війна проти України.

добре відчули, як саме «працює» цей збіг, цей унісон, «симфонія» народу і влади на нашій землі. І виявилось, що ця «симфонія» нічого, окрім смерті, запропонувати не може.

Поступки таким претензіям на «велич» і «право» діяти як завгодно, не звертаючи увагу на незгоду з боку інших країн і народів, як підкреслює Гьосле, сприймаються керманічами Росії як слабкість і викликають лише презирство (Höslе, 2019b, S. 189). Нерішучість західних країн у протистоянні агресивній політиці Росії лише підштовхує цю країну, її владу до війни, експансії чужих земель, поширення агресивної політики на інші держави і народи. Саме так оцінює ситуацію німецький філософ, друг України Вітторіо Гьосле.

Про те, що він наш справжній друг, свідчить також праця «Спиною до Росії: війна в Україні та помилки Заходу» (Höslе, 2022), яка продовжує проблематику попередньої, але вже з опертям на трагічний досвід повномасштабної війни Росії проти України. Книжку побудовано у формі інтерв'ю, де Гьосле відповідає на запитання про війну, її витоки, передумови. Автор демонструє добре знання сучасної Росії, її новітньої історії, її деградації, як моральної, так і політичної. Він показує, як керівництво Росії поступово і невблаганно рухалось до цієї варварської війни, маючи суто імперські цілі. Цікавим моментом цієї книжки є твердження про відмінність агресивних намірів комуністичних керівників Советів від того, що демонструє сучасна Росія, її народ разом зі своїм керівництвом. Гьосле вважає, що наміри і дії сучасної Росії значно небезпечніші, ніж комуністична загроза 1970-х років, у пік могутності Советів. Він підкреслює, що у цій війні Росія порушує всі міжнародні конвенції, для її керманічів жодних цивілізованих правил не існує. Цинізм російського керівництва, його зухвальство, зазначає Гьосле, живиться переконанням у слабкості Заходу, нездатності політичної еліти західних країн організувати ефективну протидію загарбницькій політиці Росії. Про це він писав у різних своїх працях, як до повномасштабної війни Росії проти України, так і після її початку.

Гьосле переконаний у повному праві України вести боротьбу за свою свободу і незалежність. Характерно, що один із розділів книжки має прикметну назву: «Здатися — це не вихід!». Краще не скажеш! Гьосле щиро підтримує нашу боротьбу, наше бажання перемогти у цій війні. Колись він сказав, що Європа без України — це зрада історії. Важко не погодитись з цією думкою.

Повертаючись до нашого перекладу, варто підкреслити, що праця «Місце філософії історії Канта в історії філософії історії» стосується не лише філософії історії Канта, а й пошуку принципів, засад, на яких філософію історії, як частину сучасного філософського дискурсу, можна було б обґрунтувати. В цьому полягає базове завдання філософії історії, саме як теоретичної, а не практичної філософії. Без таких концептуальних пошуків філософія історії втрачає сенс, оскільки позбавлена міцного фундаменту для вирішення головного завдання — осмислення історії, її внутрішньої мети.

Гьосле виокремлює чотири етапи філософії історії, кожний з яких має власні, іманентні принципи, на яких розгортається концептуальне осмислення історії. Дослідник наголошує на циклічності історичного процесу, точніше на поєднанні циклічності й лінійності (прогресивного руху) історії, з превалюванням саме циклічності. В історії завжди за прогресивним підйомом відбувається, часто неочікувано для людей, які перебувають в осерді історичного процесу, занепад, повернення до якогось нижчого стану буття. Тому ніколи не можна бути впевненим, що регрес знову не повториться, навпаки, ризик повернення до нижчого цивілізаційного рівня завжди зберігається, і не просто як формальна можливість, а як цілком реальна, яку часто не помічаємо, хоча власноруч її наближаємо. І лише філософський аналіз може наблизити нас до розуміння тих змін, що відбуваються в історії. Та для цього потрібна відповідна епістемологічна «оптика», яку запропонував німецький дослідник у своїй статті. І як виявилось, Кантова філософія історії дає змогу зрозуміти, якої саме епістемології потребують сучасні дослідження історії.

Цілком очевидно, що «Місце філософії історії Канта в історії філософії історії» демонструє належність Гьосле до так званої субстанційної філософії історії, яку навряд чи можна зарахувати до популярних моделей сучасного філософування. Та Гьосле не належить до тих численних «інтелектуалів», які у гонитві за популярністю без кінця повторюють новомодні ідеї, не замислюючись про їхню істинність, бо для чого, якщо всі їх сповідують як непереборну, магічну силу, особливо, якщо ці думки «баражують» у мережі, створюючи інформаційний шум, на який, як метелики на вогник, злітаються всі охочі, щоб долучитись до обговорення, залишити лайки тощо. Кількість учасників обговорення, великий масив лайків і дизлайків для багатьох є чіткою ознакою «істинності» цих думок. Хоча після постмодерну

істина суттєво потьмяніла, втратила свою привабливість, її пошуки — справа неактуальна, а нещодавно новомодний метамодерн проголосив культ коливання між різними тенденціями і концептами, істиною і хибною, стабільністю і релятивізмом. Отож, коливання і є визначальним атрибутом сучасного світу. Здається, ми відчуваємо це щоденно, це увійшло у наш буденний «раціон» існування. Не дивно, що символом такого світу є маятник. У Гьосле вистачає духовної сили не піддатися впливу всіх цих нових, як він вважає, релятивістських, деструктивних ідей. Він має мужність мислити чесно і самостійно.

Немає потреби аналізувати тут, а тим паче переказувати працю «Місце філософії історії Канта в історії філософії історії», кожний охочий може ознайомитись з її перекладом і зробити власні висновки щодо її концептуального змісту. Хоча, можливо, є потреба привернути увагу до одного вагомого спостереження Гьосле: Кантова філософія історії має суттєві переваги над тими версіями філософського осмислення історії, що з'явилися пізніше, — надто оптимістичні у XIX ст. і песимістичні у XX ст. Канту не притаманний понадміру рожевий історичний оптимізм, та йому не до вподоби катастрофічний песимізм, тотальна зневіра у історичні перспективи людства.

Гьосле аналізує філософію історії Канта з позиції парадигмального підходу, який йому вдалося майстерно застосувати як у великих монографічних дослідженнях, так і в цій невеличкій, концептуально вагомій праці.

Отака дещо «нестійка», «серединна» (між оптимізмом і песимізмом) концептуальна позиція Канта щодо філософського погляду на історію, підкреслює Гьосле, пов'язана з його антропологією, яка уявляється у відомій метафорі, в якій людину порівнюють із кривим деревом, з якого ніколи не вдавалось (і навряд чи вдасться у майбутньому) виготовити щось пряме і рівне. Ця метафора перегукується з Кантовим ученням про радикальне зло людської природи, і це вкрай важливо для розуміння Кантового погляду на історію. Гьосле наголошує на цій вельми продуктивній антропології німецького філософа, яка унеможливило розраховувати на торжество морального імперативу в історії, оскільки, маючи справу з «викривленим» деревом, важко розраховувати на досягнення досконалого стану речей, завершення історії в якомусь ідеальному суспільному устрої. З іншого боку, саме моральний закон вимагає від людства (індивідам самотужки це не під силу) рухатись у бік морально досконалого громадського стану, усвідомлюючи недосяжність цієї величної, благородної мети. У кра-

щому разі це ідея розуму, що спонукає людський рід до поступу, не гарантуючи при цьому втілення цієї ідеї, бо хіба доречно сподіватись на реалізацію ідеї, якій ніхто і ніколи не міг створити відповідні емпіричні умови. Ідея завжди по той бік будь-якого можливого емпіричного еквіваленту. Кант до певної міри спирався на моральну нормативність історії, її розуміння як морального прогресу людства, при цьому суттєво її доповнюючи, і навіть модифікуючи своєю реалістичною антропологією, де образ людини як «кривого дерева» зберігає своє методологічне значення за будь-якого намагання мислити історію як рух до ідеального завершення, втілення ідеалу. Бо хіба може бути досяжним ідеал за умов, коли рух до нього здійснює така недосконала, схильна до ворожнечі і антагонізмів (і про це писав Кант) істота, якою є людина? Отож, Кант уявив, що моральна нормативність історії піддається антропологією, і якщо остання і не заперечує нормативність, та суттєво впливає на відхилення від нормативності, а то і її викривлення, що веде до деградації. При цьому Кант не редукує людину до тваринної форми існування. Вади і пороки людини, зло, яке вона вчиняє, пов'язані не з емпіричною природою людини, а з її свободою. «Криве дерево» природи людини означає, що вона сама вибирає максими своїх учинків, і цей вибір не завжди є моральним. У багатьох випадках людина свідомо вибирає «злу максиму» і вчиняє нищо, неморально, а то й антиморально. І ця людська схильність до зла, здатність учиняти на основі неморальних чинників перебуває не десь там, на маргінесі людського буття, на узбіччі людської історії, ні, всі ці негаразди в осерді нашого існування, нашої історії, попри те, що практичний розум потребує від людини належних, морально виправданих учинків, які б наближали людський рід до бажаного ідеалу моральної довершеності, та людська нищість відвертає від цієї, нормативної, «траєкторії» історії. Розуміння співвідношення нормативності і «викривленості» історії, її зв'язок із реалістичною антропологією — це ті Кантові концептуальні здобутки, що роблять його філософію історії вельми сучасною, актуальною. Вікторію Гьосле переконливо демонструє концептуальний потенціал Кантової філософії історії, її спроможність суттєво збагатити методологічні підходи до вивчення історії, епістемологічні можливості її пізнання, осмислення. Свідченням цього є його праця «Місце філософії історії Канта в історії філософії історії», переклад якої надруковано у цьому томі журналу «Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство».

Список посилань

- Гьосле, В. (2003). *Практична філософія в сучасному світі*. Лібра.
- Гьосле, В. (2019). *Кав'ярня мертвих філософів. Філософське листування дітей і дорослих*. Новий Акрополь.
- Brentano, F. (1968). *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und Auguste Comte*. Felix Meiner Verlag.
- Brentano, F. (1987). *Geschichte der Philosophie der Neuzeit. Aus dem Nachlaß herausgegeben und eingeleitet von Klaus Hedwig*. Felix Meiner Verlag.
- Hösle, V. (1984a). *Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles. Ästhetisch-historische Bemerkungen zur Struktur der attischen Tragödie*. Frommann-Holzboog.
- Hösle, V. (1984b). *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Frommann-Holzboog.
- Hösle, V. (1987). *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. 2 Bde. Felix Meiner Verlag.
- Hösle, V. (1990). *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. C. H. Beck Verlag.
- Hösle, V. (1996). *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*. C. H. Beck Verlag.
- Hösle, V. (1997). *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. C. H. Beck Verlag.
- Hösle, V. (1998). *Objective Idealism, Ethics, and Politics*. University of Notre Dame Press.
- Hösle, V. (1999). *Die Philosophie und die Wissenschaften*. C. H. Beck Verlag.
- Hösle, V. (2001). *Woody Allen. Versuch über das Komische*. C. H. Beck Verlag.
- Hösle, V. (2004). *Platon interpretieren*. Ferdinand Schöningh.
- Hösle, V. (Ed.). (2013a). *Dimensions of goodness*. Cambridge Scholars Publishing.
- Hösle, V. (2013b). *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rückblick auf den deutschen Geist*. C. H. Beck Verlag.
- Hösle, V. (2015). The Place of Kant's Philosophy of History in the History of the Philosophy of History. In David Engels (Hg.), *Von Platon bis Fukuyama. Biologistische und zyklische Konzepte in der Geschichtsphilosophie der Antike und des Abendlandes* (S. 205–221). Éditions Latomus.
- Hösle, V. (2016). *Eric Rohmer: filmmaker and philosopher*. Bloomsbury Academic.
- Hösle, V. (2017). *Russland 1917–2017: Kultur, Selbstbild Und Gefahr*. Schwabe.
- Hösle, V. (2018). *Kritik der verstehenden Vernunft: Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*. C. H. Beck Verlag.
- Hösle, V. (2019a). *Dead Philosophers' Cafe: An Exchange of Letters for Children and Adults*. Libra.
- Hösle, V. (2019b). *Globale Fliehkräfte. Eine geschichtsphilosophische Kartierung der Gegenwart*. Verlag Karl Albert.
- Hösle, V. (2020). *Ovids Enzyklopädie der Liebe. Formen des Eros, Reihenfolge der Liebesgeschichten, Geschichtsphilosophie und metapoetische Dichtung in den "Metamorphosen"*. Universitätsverlag Winter.
- Hösle, V. (2021). *Gott als Vernunft*. J. B. Metzler Verlag.
- Hösle, V. (2022). *Mit dem Rücken zu Russland: Der Ukrainekrieg und die Fehler des Westens*. Verlag Karl Alber.
- Kreft, N. (2019). *Was ist Liebe, Sokrates? Die großen Philosophen über das schönste aller Gefühle*. Piper Verlag GmbH.
- Nora, K., & Hösle, V. (2022). *Das Café der toten Philosophen. Ein philosophischer Briefwechsel für Kinder und Erwachsene*. 4., erweiterte Auflage. Verlag C. H. Beck.
- Twardowski, K. (1927). Franciszek Brentano a historia filozofii. In K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne* (S. 229–241). Księgarnia S.A. "Książnica-Atlas" T. N. S. W.
- Vaihinger, H. (1881). *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum Hundertjährigen Jubiläum Derselben*. Verl. von W. Spemann.

References

- Brentano, F. (1968). *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand nebst Abhandlungen über Plotinus, Thomas von Aquin, Kant, Schopenhauer und Auguste Comte*. Felix Meiner Verlag.
- Brentano, F. (1987). *Geschichte der Philosophie der Neuzeit. Aus dem Nachlaß herausgegeben und eingeleitet von Klaus Hedwig*. Felix Meiner Verlag.
- Hösle, V. (2003). *Praktychna filozofia v suchasnomu sviti [Practical Philosophy in the Modern World]*. Libra [in Ukrainian].
- Hösle, V. (2019). *Kaviarnia mertvykh filosofiv. Filozofske lystuvannia ditei i doroslykh [Dead Philosophers' Cafe: An Exchange of Letters for Children and Adults]*. Novyi Akropol [in Ukrainian].
- Hösle, V. (1984a). *Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles. Ästhetisch-historische Bemerkungen zur Struktur der attischen Tragödie*. Frommann-Holzboog.
- Hösle, V. (1984b). *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Frommann-Holzboog.
- Hösle, V. (1987). *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. 2 Bde. Felix Meiner Verlag.
- Hösle, V. (1990). *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. C. H. Beck Verlag.
- Hösle, V. (1996). *Philosophiegeschichte und objektiver Idealismus*. C. H. Beck Verlag.
- Hösle, V. (1997). *Moral und Politik. Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. C. H. Beck Verlag.
- Hösle, V. (1998). *Objective Idealism, Ethics, and Politics*. University of Notre Dame Press.
- Hösle, V. (1999). *Die Philosophie und die Wissenschaften*. C. H. Beck Verlag.
- Hösle, V. (2001). *Woody Allen. Versuch über das Komische*. C. H. Beck Verlag.
- Hösle, V. (2004). *Platon interpretieren*. Ferdinand Schöningh.
- Hösle, V. (Ed.). (2013a). *Dimensions of goodness*. Cambridge Scholars Publishing.
- Hösle, V. (2013b). *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. Rückblick auf den deutschen Geist*. C. H. Beck Verlag.
- Hösle, V. (2015). The Place of Kant's Philosophy of History in the History of the Philosophy of History. In David Engels (Hg.), *Von Platon bis Fukuyama. Biologistische und zyklische Konzepte in der Geschichtsphilosophie der Antike und des Abendlandes* (S. 205–221). Éditions Latomus.
- Hösle, V. (2016). *Eric Rohmer: filmmaker and philosopher*. Bloomsbury Academic.
- Hösle, V. (2017). *Russland 1917–2017: Kultur, Selbstbild Und Gefahr*. Schwabe.
- Hösle, V. (2018). *Kritik der verstehenden Vernunft: Eine Grundlegung der Geisteswissenschaften*. C. H. Beck Verlag.
- Hösle, V. (2019a). *Dead Philosophers' Cafe: An Exchange of Letters for Children and Adults*. Libra.
- Hösle, V. (2019b). *Globale Fliehkräfte. Eine geschichtsphilosophische Kartierung der Gegenwart*. Verlag Karl Albert.

- Hösle, V. (2020). *Ovids Enzyklopädie der Liebe. Formen des Eros, Reihenfolge der Liebesgeschichten, Geschichtsphilosophie und metapoetische Dichtung in den "Metamorphosen"*. Universitätsverlag Winter.
- Hösle, V. (2021). *Gott als Vernunft*. J. B. Metzler Verlag.
- Hösle, V. (2022). *Mit dem Rücken zu Russland: Der Ukrainekrieg und die Fehler des Westens*. Verlag Karl Alber.
- Kreft, N. (2019). *Was ist Liebe, Sokrates? Die großen Philosophen über das schönste aller Gefühle*. Piper Verlag GmbH.
- Nora, K., Hösle, V. (2022). *Das Café der toten Philosophen. Ein philosophischer Briefwechsel für Kinder und Erwachsene*. 4., erweiterte Auflage. Verlag C. H. Beck.
- Twardowski, K. (1927). Franciszek Brentano a historya filozofii. In K. Twardowski, *Rozprawy i artykuły filozoficzne* (S. 229–241). Księgarnie S.A. "Książnica-Atlas" T. N. S. W.
- Vaihinger, H. (1881). *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum Hundertjährigen Jubiläum Derselben*. Verl. von W. Spemann.

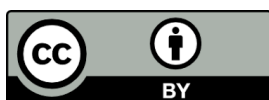
Victor Kozlovskyi

VITTORIO HÖSLE ON THE SYSTEMATICITY AND HISTORICITY OF MODERN PHILOSOPHY: AN ATTEMPT OF A PARADIGMATIC ANALYSIS OF KANT'S PHILOSOPHY OF HISTORY

Since the current volume of "NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies" presents the first Ukrainian translation of Vittorio Hösle's essay "The Place of Kant's Philosophy of History in the History of the Philosophy of History," this article provides a comprehensive analysis of the work of its author, a contemporary German and American philosopher who is a prominent figure in the "objective idealism of intersubjectivity." The focus is on the methodology effectively employed by Hösle in his research, which combines historical and philosophical analysis of the works of ancient and modern philosophers with a paradigmatic approach to their thinking. A paradigmatic analysis enables us to examine the topic under study from the perspective of modern philosophy. Hösle's research is primarily characterized by conceptual and systematic interests, even when delving into the works of eminent philosophers of the past, such as Plato's philosophy of mathematics. Hösle effectively employs this methodology in his study of Kant's philosophy of history, revealing how the moral and normative orientation of history, as outlined by Kant, is complemented, even complicated in a certain way, by the realistic anthropology of the author of the "Critique of Pure Reason." The article also analyzes several other works by Hösle. The analysis demonstrates how, through paradigmatic and systematic methodology, Hösle identified four phases of the development of ancient philosophy, each characterized by distinct thematic and epistemological aspects. This methodology necessitates researchers to depart from the linear-progressive approach of the history of philosophy to focus on the cyclical movement of philosophical thought. Attention is drawn to the problem of the relationship between the "Science of Logic" and real philosophy (philosophy of nature and the philosophy of spirit), as well as the presence of intersubjectivity in Hegel's philosophy. Various Hösle's works demonstrate his ability to analyze the classical texts and cinematic masterpieces, as well as the controversial trends of the modern world and the challenges faced by humanity in the 21st century, including Russia's full-scale war against Ukraine. These challenges require new approaches in international politics and law.

Keywords: Vittorio Hösle, Immanuel Kant, philosophy of history, history of philosophy, paradigmatic analysis, systematicity, linear/non-linear history, moral purpose of history, anthropology, classical literature, cinema, crisis of the of the modern world, Russia's full-scale war against Ukraine.

Матеріал надійшов 02.02.2024



Гьосле В.

МІСЦЕ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ КАНТА В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ¹

Вступне слово автора до українського перекладу

Для мене велика пошана — можливість вітати український переклад мого нарису з історії філософії історії. Нині доля світової історії значною мірою залежить від того, як закінчиться жахлива і несправедлива воєнна агресія, яку Росія розв'язала проти України, свого героїчного сусіда і так званого братнього народу (єдиним виправданням такого найменування жертви може бути доволі віддалена аналогія з історією про Каїна та Авеля). Така війна ставить під сумнів нашу віру в прогрес, так саме, як це зробили Перша і Друга світові війни з їхніми мільйонами невинних жертв. І оскільки загроза розростання цієї війни до світового конфлікту з використанням ядерної зброї та регресом до примітивної форми цивілізації є цілком реальною, може навіть постати запитання, чи не слід нам повернутися до якогось більш циклічного погляду на історію. Однак те, чого ми можемо і повинні навчитися з основоположного есею Канта, — це необхідність дотримуватися нормативної версії теорії прогресу. Ми маємо моральний обов'язок працювати заради цього, бо хоча моральні зобов'язання постають перед індивідами, вони не відкидають також і апеляції до колективної поведінки. І щодо того, як можна інституціоналізувати прогрес, маємо кілька важливих уроків: треба визнати, що лише механізми розділення влади на конституційному рівні можуть захистити нас від тиранії у внутрішній сфері, що лише відмова піддатися грубій силі, яку використовують в експансіоністській агресії, прагнення справедливого миру і співпраця з міжнародними інституціями можуть обмежити потяг до війни тиранів і їхніх націй, опутаних, як у Німеччині 1930-х і 1940-х років та у їхніх нинішніх наступників, ідеологіями ресентименту і самозвеличення.

Щиро,
професор Вітторіо Гьосле,
Університет Нотр-Дам (США),
січень 2024 р.

I. Вступ

Філософські дисципліни мають бути рефлексивними. Епістемологія, яка, як у Канта, розглядає лише епістемологічний статус окремих наукових положень, але не свій власний, не може претендувати на повноту; так само етика, яка не пояснює, які нормативні принципи фундує роботу етики, є неповноцінною². Те саме стосу-

ється і філософії історії: вона повинна розглядати себе з точки зору філософії історії. Та що це означає? Філософія історії — це пошук логіки історичних процесів, а тому вона повинна ставити питання про логіку розвитку в історії філософії історії. Особливо з огляду на триумфальну ходу, яка захопила історичне та історико-філософське мислення європейської філософії, починаючи з XVIII століття (проекти Ніцше та Гайдеггера — це, по суті, спроби простежити наслідки історизму для «першої філософії»), вражає те, що таке мислення лише зрідка рефлексує над власною історичністю, оскільки не часто само-релятивізація здійснюється тим самим рухом, який, як ніякий інший, спричинив крах традиційної метафізики.

По суті, існує лише одна спроба філософської історії філософії історії — «Сенс в історії» Карла Льовіта³. Ця праця залишається видатним

¹ © Vittorio Hösle, 2015. © Віктор Козловський, переклад, 2024. Переклад публікується за згодою Вітторіо Гьосле. Текст праці переклав В. П. Козловський за авторським англійським варіантом: Hösle, V. (2015). The Place of Kant's Philosophy of History in the History of the Philosophy of History. In David Engels (Hg.), *Von Platon bis Fukuyama, Biologistische und zyklische Konzepte in der Geschichtsphilosophie der Antike und des Abendlandes* (S. 205–221). Éditions Latomus. У процесі перекладу також використано німецький варіант праці, надрукований раніше: Hösle, V. (2000). Der Ort von Kants Geschichtsphilosophie in der Geschichte der Geschichtsphilosophie. In P. Landau, & R. N. Helmholz, *Grundlagen des Rechts: Festschrift für Peter Landau zum 65. Geburtstag* (S. 997–1012). F. Schöningh. Усі виноски в українському перекладі — авторські, оформлення усіх посилань — відповідно до англійського видання статті.

² Див. мої зауваження щодо етики етики в: *Moral und Politik*, München, 1997, 116ff. Мої роздуми про першу філософію в *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München, 1990, 1997, 143ff, ґрунтуються на необхідності рефлексивної епістемології як *fundamentum inconcussum* філософії.

³ Löwith, K. *Meaning in History*. Chicago, London, 1949. Роботу було опубліковано німецькою мовою під назвою *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (Stuttgart, 1953). Незважаючи на мою фундаментальну критику, я багато чим завдячую цій книжці — досі немає нічого подібного в цій галузі.

досягненням, оскільки, з одного боку, вона аналізує богословські передумови сучасної філософії історії, а з іншого, визнає сумнівну природу іманентності очікувань від історії спасіння та її інтеграції в перебіг земної історії. Льовіт убачає в цьому, як і Гегель, не здійснення, а радше збочення християнської есхатології: «Християнська віра — це не мирське очікування того, що, можливо, щось станеться, а настанова розуму, основана на безумовній вірі у Божу мету спокути. Тому справжня надія є настільки ж вільною, як і сам акт віри»⁴. Так, телеологічна, але суто іманентна база структура сучасної філософії історії видається Льовіту набагато менш правдоподібною, ніж іманентистська, але циклічна теорія історії греків або християнська теологія історії, яка передбачає розрив безперервності історії перед досягненням telos:

«Як можна уявити собі історію як безперервний процес у вигляді лінійної прогресії без перерви terminus a quo і ad quem, тобто без початку і кінця? Сучасне історичне мислення не має чіткої відповіді на це запитання. Воно вилучає християнські елементи творення і звершення зі свого прогресивного мислення, а ідею нескінченного і безперервного руху привласнює з античного світогляду, не приймаючи його кругової структури. Сучасний розум не визначився, повинен він мислити в християнських чи язичницьких термінах. Він дивиться на світ двома різними очима: очима віри і розуму. Тому його бачення неминуче темне порівняно з грецьким або біблійним мисленням»⁵.

Розпочинати розмову про працю з історії філософії історії справедливо і доречно з роздумів про її історичне місце. Очевидно, що ця праця, як і «Про поняття історії» В. Беньяміна (Лос-Анджелес, 1942) і «Діалектика просвітництва» М. Горкгайма і Т. Адорно (Нью-Йорк, 1944), характеризується екзистенційною неприязню до наївних ідеологій прогресу — неприязню, яка надто зрозуміла в десятиліття, коли ці праці (всі — німецьких євреїв) було опубліковано. Справа не лише в тому, що всесвітньо-історично унікальні злочини 1940-х років роблять ідею світової історії як безперервного прогресу дивним чином застарілою навіть для тих, хто народився пізніше; більше того, не можна навіть заперечувати, що половина злочинів ХХ століття, скоєних комуністами, була навіть частково виправдана філософією історії прогресу, яка в різних формах стала одним із найпотужніших легітимуючих авторитетів епохи після краху раціональної теології. Труднощі з філософією історії,

безумовно, зрозумілі після такого досвіду, особливо якщо філософія історії передбачає, що жертви історії були необхідними жертвами-пішаками на шляху до реалізації великої ідеї.

Однак не лише сучасний історичний контекст слід брати до уваги, оцінюючи творчість Льовіта, щоб зрозуміти його фундаментальний скептицизм щодо моделі прогресу. З погляду історії ідей сама творчість Льовіта належить до пізньої фази історико-філософської думки, про що свідчить її рефлексивна структура, з одного боку, і дистанція від напрямку розвитку сучасної історичної філософії, з іншого. Ця дистанція знаходить символічне вираження в дивній структурі книжки, оскільки огляд Льовіта починається з відкидання моделі прогресу Буркгардта і відмотує історію філософії історії назад, від Маркса і Гегеля через Боссює і Йоахима до Августина, Орозія і біблійної інтерпретації історії. Цей підхід, наприклад, помітно відрізняється від підходу Гегеля, його «Лекцій з історії філософії» (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*), і неважко зрозуміти чому: тимчасом як Гегель бачить позитивний розвиток в історії філософії, який повільно наближається до великої мети — його власної системи, Льовіт бачить процес занепаду в історії філософії історії, за яким необхідно повернутися до більш оригінальної моделі. Його підхід моделює підхід його вчителя Мартіна Гайдеггера, який також хотів пройти шлях від Канта через Декарта до Аристотеля у другій частині «Буття і часу», яку так і не було написано. Тут також зворотний рух аналізу ґрунтується на фундаментальній недовірі до традиції, фактично на дистелеологічній концепції історії ідей.

Історична класифікація твору не означає ані його спростування, ані підтвердження: принаймні, можна погодитися з критиками філософії історії, що проблему достовірності не можна розв'язати за допомогою міркувань філософії історії і що кожна філософію історії, яка робить таку претензію, має бути відкинута. Але не кожна філософія історії робить це, наприклад, не філософія Канта, яка залишається поза увагою Льовіта. Це упущення є важливим, і це наближає нас до фактичної критики важливого нариса Льовіта тому, що Кантову «Ідею щодо загальної історії з космополітичним наміром» насправді не можна легко віднести до тієї лінії розвитку, яку змалював Льовіт, і принаймні її не зачіпають заперечення, які Льовіт висуває проти сучасної філософії історії. Адже Кант не просто передбачає богословські принципи без рефлексії, які трансформуються в контекст, у який вони не вписуються; навпаки, Кант базує свої історико-філософські міркування на принципі, який

⁴ Löwith, K. *Meaning in History*. P. 206.

⁵ *Ibid.* P. 207.

є досить тематичним у його філософії: мораль-ному закону.

Філософія історії Канта — це філософія історії з прагматичними намірами, і його аргументи на користь концепції історії як прогресу залишаються вартими уваги, навіть якщо емпіричні дані *prima facie* говорять проти неї, оскільки Кант насамперед аргументує на нормативному рівні — в історії слід прагнути прогресу. Цю нормативну тезу про прогрес слід відрізнити від дескриптивної тези, навіть якщо Кант вважає, що існує зв'язок між нормативною і дескриптивною тезами, причому, за його словами, нормативна теза обґрунтовує дескриптивну, а не, як у марксизмі, дескриптивна обґрунтовує нормативну. Той факт, що Льовіт не розглядає моральні аргументи на користь модерної філософії історії, які ніхто не розробив так чітко, як Кант, але які також більш-менш імпліцитно наявні в інших історичних оптимістів XVIII–XIX століть, є одним із найбільших недоліків його книжки (і це можна приписати Гайдеггеру, про якого, хоч би якими були його заслуги, не можна сказати, що він мав чутливість до морального питання). Але це не єдиний недолік. Хоча Льовіт неодноразово звертається до історико-філософської моделі античності, вона не є окремою темою в його книжці; він також не розглядає повернення циклічних ідей в історичній філософії XX століття, наприклад у Шпенглера і Тойнбі. (Лише вчення Ніцше про вічне повернення обговорюється у другому додатку до книжки.) Це можна виправдати тим, що саме модерний погляд на історію Льовіт хоче частково пояснити, а частково піддати критиці; але через ігнорування найважливіших альтернативних моделей прогресу залишаються незрозумілими фактичні причини, які завжди повертають мислення до цієї моделі. Однобічна циклічна концепція насправді є не більш правдоподібною, ніж однобічна лінійна, якщо прийняти рішення на користь іманентної філософії історії, але це можна зрозуміти лише тоді, коли дослідити її більш ретельно, ніж це зробив Льовіт.

Метою цього есе є визначення місця філософії історії Канта в історії філософії історії. З одного боку, це означає релятивізацію її претензій на істину, а з іншого, дає змогу визнати її вічну цінність, особливо в наш час. Далі я буду діяти так, щоб, по-перше, коротко окреслити історико-філософський контур філософії історії, в який можна помістити Канта, і, по-друге, представити і оцінити основні ідеї кантівської «Ідеї щодо загальної історії з космополітичним наміром». Буде показано, що деякі з цих ідей здатні надиха-

ти сучасну філософію історії і навіть становлять певний продуктивний виклик.

II. Філософія історії: зразки та моделі

Грубо і дещо спрощено можна сказати, що історія філософії історії веде від циклічної моделі через лінійну до критики моделі прогресу (включно з відновленням циклічних ідей). Навряд чи випадково розквіт лінійної моделі припав на XVIII–XIX століття, коли Європа досягла вершини своєї могутності і змогла нав'язати свою політичну волю майже всій земній кулі. Лінійна філософія історії була покликана частково пояснити, а частково виправдати власний успіх. Показово, що перший том «Занепаду Заходу» Освальда Шпенглера було опубліковано у 1918 році, наприкінці катастрофічної війни, яка поклала край європейській гегемонії, що є однією з причин, чому його так охоче сприйняли: політичний занепад відповідав відмові від моделі прогресу. Це було знову актуалізовано в найважливішому історико-філософському проєкті останніх років ⁶, і знову ж таки не випадково американцем японського походження, адже США і Східна Азія сьогодні перебувають у центрі світової історії зовсім інакше, ніж Європа, і тому не можуть собі дозволити обійтися без філософії історії. У будь-якому разі, зв'язок між панівною історико-філософською моделлю і глобальною політичною ситуацією є очевидним. Далі ми розглянемо чотири основні етапи в історії філософії історії.

1. Запропонована інтерпретація історії, відповідно, є зверненням до циклічної моделі. Поки людина сприймає себе насамперед як частину природи, вона не може не брати до уваги повторюваність природних процесів — як-от циклічність пір року — за зразок для інтерпретації власної історії ⁷. Адже люди так само народжуються і вмирають, держави виникають і гинуть. Однак ми знаємо від наших предків, що певна людська поведінка завжди існувала, вона є такою самою частиною світу, яка, зрештою, сприймається осмислено, як і рух зірок. Засновник наукової історіографії також припускає, що такі або подібні речі, як ті, що він описав, будуть повторюватись завдяки людській природі ⁸; і хоч би якою хибною була інтерпретація, що робить його безцінним соціологом сучасності, залишається слухним те, що для Фукідида повторення

⁶ Fukuyama, F. *The End of History and the Last Man*. New York, 1992. Геніальна популяризація і продовження гегелівської філософії історії в дусі А. Кожева.

⁷ Див. також: Eliade, M. *Le mythe de l'éternel retour*. Archetypes et répétition. Paris, 1949.

⁸ Thukydides. S. 122.

таких подій, як руйнування Мелосу, є ймовірним і в майбутньому, і що для нього не мало сенсу думати про можливе запобігання їм. Не те щоб Фукидід поділяв позитивістські погляди афінян щодо влади, але він, наприклад, так само не поділяв би пізніший антропологічний оптимізм Руссо. Це стосується і його великого співвітчизника, молодшого сучасника, який узагальнив основні історико-філософські інтуїції дохристиянського світу та обґрунтував їх у метафізичному вченні про принципи. З дослідження Конрада Гайзера⁹ ми знаємо, що зауваження Платона щодо філософії історії, розкидані по «Державі», «Політиці», «Тімею», «Критію» та «Законах», відображають строгу систематичну концепцію, основану на діалектиці двох принципів ненаписаної доктрини. Після того як на різних рівнях, частково, «безісторичний» період змінюється «історичним», в якому люди розвивають особисту відповідальність і де відбувається диференціація культури, наприкінці періоду постає і філософія, і морально-політичний занепад, а це неминуче прирікає на невдачу спроби філософії мати політичний вплив. За занепадом вищого рівня культури йде інша епоха «без історії», і так далі у вічному циклі, в рамках якого оце чергування відсутності історії та лінійного розвитку (який є одночасно прогресом і занепадом) має бути в певний спосіб класифіковане.

2. Особливе значення християнського внеску в історичне мислення стає відразу очевидним, якщо врахувати, що християнство пов'язане з релігією, згідно з якою Бог являє себе в історії особливою мірою, і виходить за межі цієї релігії завдяки ідеї Нового Завіту; тому воно (християнство. — В. К.) мислить історично, так би мовити, у другій владі. Центральна подія, з якою воно пов'язане, — це Втілення, яке насправді перебуває в осерді, а не, як зазвичай, на початку або в кінці історії. Провокацію, яка полягає в орієнтації Божественного інтересу на історію власної релігійної спільноти, можна відчутти і сьогодні, читаючи полеміку Цельса, збережену Оригіном¹⁰. У будь-якому випадку, циклічний погляд на історію більше не сумісний із вірою у Боговтілення, як це обстоювали стоїки та неоплатоніки, проти цієї концепції спрямовані центральні розділи *De civitate Dei* Августина¹¹. Тим не менше, Августин може претендувати лише на те, що усунув най-

важливішу перешкоду на шляху сучасної філософії історії, навряд чи він зробив більший позитивний внесок. Адже він ділить історію винятково відповідно до біблійних подій¹²; навряд чи можна знайти в його праці позитивну згадку про Римську імперію. Тимчасом як Орозій, якого він надихнув на написання «Історії проти язичників» (*Historiae adversus paganos*), переосмислив доктрину чотирьох імперій, основану на Книзі Даниїла, так, що Римська імперія постає четвертою, західною імперією після Вавилонської, Македонської та Карфагенської (на сході, півночі та півдні відповідно)¹³ і вказує на таємний зв'язок між Pax Romana і народженням Христа¹⁴. Натомість Августин визнає лише дві імперії¹⁵, відкидає теологію імперій і а fortiori політичну есхатологію. Він навіть відкидає іманентні богословські хіліазми, а твердження книги «Апокаліпсис» переосмислює з майбутнього в минуле, з метою стабілізації церкви¹⁶. Це незгасиме прагнення до кращого майбутнього Йоахим Фіорський поєднав із тринітарними спекуляціями XII століття, щоб сформулювати тезу про те, що після царства Отця (Старий Заповіт) і Сина (Новий Заповіт) настає третє царство — Святого Духа. Хоча сам Йоахим, безумовно, не був революціонером, його вчення продовжувало надихати як чистих теоретиків історії¹⁷, так і людей, які через багато століть вирішили створити третю і останню епоху, хоча і в різний спосіб¹⁸.

3. Усвідомленням того, що історіографія можлива лише на основі філософськи обґрунтованого суспільствознавства, сучасність завдячує Джамбаттісто Віко. До сьогодні жоден інший філософ не усвідомив величчя і межі історичного передбачення так чітко, як він; ніхто не дав правильної інтерпретації такої кількості історичних явищ (зокрема, лише А. Гелен занурився так глибоко в ментальність архаїчної людини); ніхто не показав так само переконливо, що великі відкриття в гуманітарних і соціальних науках, які призвели до краху раціонального богослов'я в XIX столітті, насправді є сумісними з ним¹⁹.

¹² Див. також: Aug., Civ. Dei 22.30. Вчення про шість епох.

¹³ Orosius, *Historiae adversus paganos*, II, 1.

¹⁴ Ibid., III 8.

¹⁵ Augustinus, *De civitate Dei* XVI 17.

¹⁶ Ibid., Dei XX 7ff. Див. також: Sternberger D. *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt, 1978, 1321ff. II 227f.

¹⁷ До них можна зарахувати О. Конта, а в наш час Е. Гелнера, який також базує свою філософію історії на тріадичній моделі: Plough, Sword and Book. London, 1988. Залишається дивним, що такий явно тринітарний мислитель, як Гегель, у своїй філософії історії повертається до старої тетрадічної моделі.

¹⁸ Звичайно, ця доктрина також є вибухонебезпечною всередині Церкви, оскільки вона знецінює попередню ієрархію. Тому Тома Аквінський відкинув цю доктрину: *Summa theologiae* I/II q. 106 a.4.

¹⁹ Я проаналізував проєкт раціонально-богословської генеалогії моралі Віко у своєму «Вступі» до перекладу К. Джермана

⁹ Gaiser, K. *Platon und die Geschichte*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1961; *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1968, S. 203–289. Див. також мій розділ на цю тему в: *Wahrheit und Geschichte e. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1984. S. 589–614.

¹⁰ Origenes, *Gegen Kelsos*, IV 23.

¹¹ Augustinus, *De civitate Dei*, XII, 14, 18 i 21.

Навіть якщо Віко неодноразово підкреслює свій католицизм і проводить суворе розмежування між священною і профанною історією, тобто не хоче, щоб його піонерські принципи застосовували до аналізу історії євреїв, у якій Божественне провидіння також діяло в надприродний спосіб, тоді як у профанній історії його дія обмежувалась тим, що воно (провидіння. — В. К.) давало змогу виникнути чомусь, що виходило за межі людських намірів, а саме раціональним інституціям. В одному пункті Віко є абсолютним язичником: у своєму послідовному виборі циклічної моделі. Для нього, як і для Платона, піднесення культури до розгорнутої раціональності містить у собі зародок занепаду, і тому за варварством рефлексії, кінцевої точки історичного розвитку, періодично змінюється на первісне варварство початку. Залишається абсолютно незрозумілим, як може бути сумісним із цією моделлю особливе становище Боговтілення чи навіть самого християнства як релігійно-політичного феномену. Фактично Віко мовчить про подію Христа (яку Августин також обговорював набагато менше, ніж старозавітні історії).

Той факт, що свого часу Віко майже повністю проігнорували, безумовно, також пов'язаний із тим, що він частково не розумів, а частково критично сприймав ідеї прогресу, важливі для його століття, які мали стати громадянською релігією нової Ери. Центральним досягненням XVIII століття у сфері філософії історії було саме розроблення лінійної моделі, яка охоплювала окремі культури. Вирішальним фактором стало подолання історико-теологічного фокусу на юдаїзмі та християнстві, оскільки, відштовхуючись від універсальної концепції Бога, справді здається неймовірним, що Бог мав би менше цікавитися історією китайців, ніж історією євреїв, як підкреслює Вольтер, якому належить термін «філософія історії», який він використав у своєму «Нарисі про звичаї та дух народів» (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*) проти Боссю, його «Дискурсу про універсальну історію» (*Discours sur l'histoire universelle*). Хоча заради справедливості треба зазначити, що богословські концепції історії Августина, Орозія та Сальвіана самі по собі є подоланням етноцентризму, а саме римського етноцентризму, щоправда, безумовно, політичний етноцентризм поступається місцем релігійному етноцентризму. Та навіть «профанна» філософія історії, яка критична до хри-

стіянства, не може уникнути певної форми етноцентризму, незважаючи на свій універсальний інтерес, оскільки власна епоха вихваляється як *telos* історії, на тлі якої інші знецінюються.

Кондорсе, чий яскравий історичний оптимізм суперечить жахливим обставинам, за яких було написано його «Есей про історичний розвиток людського духу» (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*), інтерпретує історію як прогрес суспільних формацій від кочових народів до аграрних суспільств і до утворення Французької Республіки. При цьому особливого значення він надає медійним революціям (відкриття алфавіту і друкарського верстата) та розвитку наукового духу, який остаточно позбавив владу авторитетів. Метою розвитку є подолання нерівності між народами, прогрес у досягненні рівності всередині одного народу і, нарешті, справжнє вдосконалення людини. Що стосується першого пункту, то, звичайно, зрозуміло, в якому напрямку має йти подолання нерівності: весь світ повинен гармонізуватись із французами та англо-американцями²⁰. Важко розпізнати тут справжнє подолання етноцентризму, навіть якщо ця мета, безумовно, впливає з універсальністської етики.

Навіть якщо Кондорсе вважає християнську релігію перешкодою на шляху прогресу, філософія історії, яка позбавилась посилання на базове значення подій, описаних у Біблії, може також приписувати християнству позитивну роль у світовій історії. Монтеск'є і Тюрго («Дискурс про переваги, які принесло людству утвердження християнства» — *Discours sur les avantages que l'établissement du christianisme a procure au genre humain*) зробили це ще до Кондорсе. Найважливішою філософією історії XIX століття, яка продовжує цю ідею, безумовно, є гегелівська. На відміну від проєктів Вольтера і Кондорсе, філософія історії Гегеля ґрунтується на складній метафізиці, навіть раціональній теології, тому ставлення Гегеля до християнства дивним чином амбівалентне. З одного боку, Гегель далекий від наївної віри в історію спасіння, описану в Біблії; з іншого, він, безумовно, вірить, що Бог особливим чином проявляє себе в історії, навіть якщо не винятково в юдейсько-християнській історії. Але в розгортанні Божественного розуму в людській історії християнство, безумовно, відіграє базову роль, причому Гегель у цьому пункті погоджується з Йоахимом і не вважає історію християнства завершеною справою Ісуса. П'ятидесятниця — це істина Пасхи, і подія П'ятидесят-

і його перекладу *Scienza nuova* (Pziipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Volker, 2 Bde. Hamburg 1990; Bd. 1, XXXI–CCXIII). Цей вступ опубліковано італійською мовою під назвою *Introduzione a Vico*, Milano, 1997.

²⁰ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain*. Paris, 1988. P. 266.

ниці продовжує впливати, з одного боку, на філософське осмислення християнських догматів, а з іншого, на розвиток сучасної конституційної держави, яка має християнське коріння. Згідно з Гегелем, і на відміну від Віко, божественне провидіння діє іманентно — як хитрість розуму, що дає змогу універсальному виникати з приватних пристрастей²¹. Пізнаючи його механізми, філософія займається теодицеєю²².

Світова історія — це прогрес в усвідомленні свободи, яка реалізується в справедливих інституціях. Західноєвропейські суспільства і держави, реорганізовані між 1789 і 1815 роками, постають як кінцева мета розвитку, яку можна виправити в деталях, але не можна фундаментально змінити. Втім, Гегелева теорія прогресу не настільки обмежена, як може здатися, якщо читати лише «Лекції з філософії історії» (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*). По-перше, в «Естетиці» (*Vorlesungen über die Ästhetik*) він визнає примат краси в класичному, тобто у формі античного мистецтва; принаймні, в історії мистецтва середньовіччя, а тим більше модерн не унаочнюють прогрес. По-друге, слід згадати похмури натяки Гегеля на можливий кінець християнства, який, імовірно, матиме далекосяжні наслідки для долі конституційної держави. І нарешті, по-третє, запізнила поява філософії, яку Гегель, як і Платон, захищає, означає, що політичний порядок, який він виправдовує, приречений²³. Однак, незважаючи на такі застереження, Гегель залишався незацікавленим у майбутніх розробках, і він, звичайно, не вважав завданням філософа сприяти їхньому розвитку. З іншого боку, ліві гегельянці, частково, передбачали подальший розвиток мислення, як, наприклад, Цешковський, а частково намагалися сформулювати його на практиці, як Маркс. Важливим тут є те, що Маркс, як і Конт, пориває з нормативним принципом, який є трансцендентним до фактичності, оскільки сама історія виробляє принципи морального судження. Однак це занурює сучасну філософію історії у вир, який, урешті-решт, призводить до її розчинення. Якщо більше не існує жодних надчасових стандартів оцінки, то нормативне порівняння епох є дуже складним, адже кожна епоха, здається, має власні принципи оцінювання. Навіть якби якась суспільна формація переважала в планетарному масштабі, як припускали і Конт, і Маркс, залишається питання, чому вона має бути «кращою», чи не є таке ототожнення грубою формою нату-

ралістичної помилки? І як ми можемо знати, якою буде фінальна стадія історії? Чи можемо ми виключити самознищення людства, принаймні з нашими нинішніми знаннями про небезпеки, що стоять перед ним? Так, якщо ми підемо далі в нашому історизмі, то в принципі не зможемо навіть претендувати на те, щоб зрозуміти нашу власну епоху у позачасовий спосіб. Тож епістемологічний/лінгвістичний/філософський скептицизм Ніцше є цілком правомірним наслідком радикального історизму.

4. Проекти Конта і Маркса займають незадовільну проміжну позицію між усе ще раціонально-теологічно обґрунтованою соціальною наукою і філософією історії Віко, Монтеск'є, Гегеля і Токвіля, з одного боку, і вільною від цінностей соціальною наукою Дюркгейма, Вебера і Парето, з іншого. Але не лише їхній теоретично незадовільний статус пояснював кризу моделі прогресу наприкінці XIX століття, не менш важливим був екзистенційний досвід кризи класичного модерну, сумніви щодо соціальної макроеволюції, які не заперечували навіть вільні від цінностей соціологи. Свій фундаментальний скептицизм щодо ідеї прогресу Буркгардт красномовно висловив у своїх (посмертних) «Всесвітньо-історичних міркуваннях» (*Weltgeschichtliche Betrachtungen*). У нього, як і в його колеги Ніцше, відчувається вплив Шопенгауера, цієї дивної «шарнірної фігури» між класичним раціоналізмом і сучасним релятивізмом, який, з одного боку, позбавляє розум його онтологічного привілейованого становища, а з іншого, чіпляється за етичний та естетичний об'єктивізм. Ніцше, ймовірно, більш послідовний, ніж Буркгардт, коли йде далі Шопенгауера і закінчує чистим позитивізмом влади, але критика Буркгардтом прогресивного мислення також є правомірною для тих, хто відкидає висновки Ніцше. По-перше, Буркгардт переконаний у безумовній правоті кожної епохи, тому вона, за словами його вчителя Ранке, безпосередньо пов'язана з Богом, тоді як телеологізація історії призводить до суто егоцентричного знецінення минулого або принаймні тих його частин, які не пов'язані між собою. По-друге, у певній суперечності з таким розумінням Буркгардт навіть бачить очевидні слабкості нашого часу порівняно з попередніми часами: сила індивідуальної самовідповідальності неминуче зменшується в епоху мас, а те, що позиціонується як прогрес моралі, насправді є лише дещо більшою багатогранністю культури і маргіналізацією особистості з боку держави²⁴. По-третє, йому не подобається концепція прогресу, оскільки

²¹ Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt, 1970 (Werke, Bd. 12, 49).

²² *Ibid.*, 28 і 540.

²³ Див. також: Hosle, V. *Hegels System*, 2 Bde., Hamburg, 1987. P. 415ff., esp. 424ff.

²⁴ Burckhardt, J. *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. Stuttgart, 1978. Iff., 65f.

ки вона часто легітимізує злочини історії як необхідний засіб для досягнення доброї мети. По-четверте, майбутнє ніколи не є передбачуваним, і в будь-якому випадку, його інтерес спрямований на постійне і типове, а не на унікальне в процесі розвитку²⁵. Саме цей інтерес до порівняльної морфології культур знаходить своє чітке вираження в теоріях культурних циклів Шпенглера і Тойнбі: тут неєвропейські культури стають об'єктом дослідження, в якому їм було відмовлено попередньою філософією історії. Обидва поділяють внутрішню дистанцію від сьогодення, але різниця величезна: якщо Шпенглер доводить позитивізм влади Ніцше до прославлення насильства, то універсально-історична концепція Тойнбі має релігійний характер, він не лише позитивно оцінює значення релігій в історії в цілому, але і його власна праця сумісна з філософсько-релігійними підходами.

III. Кант

Кант не був так добре знайомий з історичними науками свого часу, як із природничими²⁶. Тому його есе «Ідея щодо загальної історії з космополітичним наміром» (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784) є лише програмним нарисом, якщо хочете, пропозицією дослідницької програми, яку не можна порівнювати за конкретністю з гегелівською, але також і з уявленнями про конкретний перебіг світової історії Кондорсе. Натомість суттєве розуміння історичного процесу можна знайти в трактаті «Імовірний початок людської історії» (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, 1786), який не можна порівнювати з філософською теорією Віко про передісторію людства, оскільки Кант не ставить проблему фундаментальної інакшості доісторичної людини, але який (трактат. — В. К.) є значущим, серед іншого, через трактування Біблії (Буття 2–6). Кант не тлумачить текст буквально, як це зробив би наївний протестантський читач його часу, але й не розуміє його, як Гегель, як якусь загальну модель історії людського духу, що конкретизується в кожному індивідумі, тобто міфічно²⁷; він використовує текст як історичний документ, в якому зафіксовано деякі уявлення про перебіг людської праісторії.

²⁵ Ibid., 6, 14f, 37.

²⁶ Про філософію історії Канта див.: Weyland, K. *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln, 1964; Yovel Y. *Kant and the Philosophy of History*. Princeton, 1980; Philonenko, A. *La theorie kantienne de l'histoire*. Paris, 1986.

²⁷ Hegel, *Vorlesungen*, Anm. 19, 389.

В «Ідеї» Кант, зрештою, лише хоче легітимізувати перенесення телеологічних принципів на людську історію. Він починає зі спостереження, що феноменальний світ є повністю детермінованим — принаймні, можна погодитись із статистичними законами. Хоча, зважаючи на людські слабкості, не можна говорити про інстинктивний або раціональний план окремих людей щодо перебігу їхньої історії, бо це не відкидає можливість того, що переважає природна мета, яка виходить за межі людей. На користь цього свідчить таке: «Всі природні задатки істоти призначені для повного і цілеспрямованого розвитку»²⁸, — це перше з дев'яти положень, яке разом із коментарем утворює найкоротший розділ тексту, на якому, власне, будується вся подальша аргументація. Однак природні задатки людини не можуть розвиватись індивідуально, а лише як вид. Природа, однак, хотіла, щоб людина продукувала всі вищі досягнення лише за допомогою власного розуму, а не інстинкту, навіть якщо це тягне за собою невігідні наслідки для попередніх поколінь заради наступних поколінь, які зможуть насолоджуватись плодами праці своїх предків. Засобом для розвитку культури є нетовариська товариськість (*die ungesellige Geselligkeit*) людей, бо лише розбрат між людьми виводить їх з аркадського життя пастухів, в якому вони навряд чи цінували себе більше, ніж своїх овець. Оскільки людство може розвинути свій потенціал лише в суспільстві, в якому забезпечено найбільшу свободу для всіх людей, то створення громадянського суспільства, яке загалом керується законом (конституційна держава), є найбільшою проблемою людського роду. Вирішити її надзвичайно складно, оскільки керманіч також має бути людиною, а з цього кривого дерева не можна виготовити нічого абсолютно прямого. Тож у такому проєкті мають співпрацювати належні нормативні принципи, досвід і добра воля. Так, окремої ізольованої конституційної держави мало б що дало, якби одночасно не було подолано війни в космополітичній державі. Але питання полягає в тому, чи такий розвиток подій відбудеться випадково, чи це природна мета, чи нинішні страждання продовжаться і навіть поглибляться. Кант відповідає на це питання так, що створення конституційної держави можна вважати природною метою, як із внутрішнього, так і з зовнішнього погляду. Дотримуватись цього є законним філософським хіліазмом, який може бути підтриманий спостереженням, що

²⁸ Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A 388. Цитується за виданням: Weischedel W. 12 vols, Frankfurt 1978, XI 33–50.

держави, серед іншого, між собою вирівнюються завдяки економічній конкуренції, маючи намір пристосуватись до більш ліберальних держав. Філософська спроба інтерпретувати історію відповідним чином, тобто як процес удосконалення конституції держави, здатна «інакше представити безсистемну сукупність людських дій, принаймні у великому масштабі, як систему»²⁹; справді, це «виправдання природи, або, радше, провидіння»³⁰, на діяльність якого можна було б сподіватися хіба що в іншому світі.

Які довготривалі ідеї Кантового нарису? Навіть якщо Кант це радше має на думці, не зазначає про це прямо, в «Ідеї» він відштовхується від вимоги імперативу: існує моральний обов'язок розвивати природні задатки людини, спрямовані на використання її розуму, а це можливо лише в рамках конституційної держави та міжнародного порядку, який долає війну. Докладніше обґрунтування останнього є завданням філософії права і тому не може розглядатись далі в історико-філософському контексті. Такий обов'язок є категоричним, тобто він не ґрунтується на фактичних інтересах, навіть його заперечення людиною не може змінити його дійсності. Крім того, він є позачасовим, його неможливо інтегрувати в емпіричний світ як щось іманентне чи як звичайний історичний факт. Справді, можна погодитись з Кантом, що намагання дотримуватись морального закону передбачає турботу про майбутнє, зокрема про майбутнє прийдешніх поколінь. Навіть такий критик історичного оптимізму, як Т. В. Адорно, підкреслює: «Гітлер нав'язав людям, які перебувають у стані рабства, новий категоричний імператив: організувати свої думки і дії так, щоб Аушвіц не повторився, щоб нічого подібного не сталося»³¹. Провокаційний аспект вчення Ніцше про вічне повернення можна зрозуміти, лише якщо усвідомиш, що Ніцше чітко хоче сказати, що все варварство історії також повернеться і що йому також слід сказати «Так»: новизна відродження Ніцше античної концепції полягає у свідомому повороті проти моральних концепцій сучасного універсалізму³². Кантове суворе відокремлення морального закону від світу природи (а отже, й історії, яка підпадає під

кантівську концепцію природи) є також необхідним, якщо ми хочемо вести мову про моральний прогрес упродовж епох. Інакше не можна відкинути, що майбутня успішна тоталітарна універсальна держава, наприклад, слушно вважатиме власні цінності прогресом порівняно з цінностями конституційної держави.

Однак просте застосування цього обов'язку не є головною темою Канта в «Ідеї». У цій праці він радше припускає, що цей обов'язок також є метою природи, а отже, його реалізація є безумовною вимогою природного буття. Це припущення отримує ґрунтовний розвиток у третій критиці 1790 року, а саме у «Вченні про метод телеологічної сили судження», особливо в § 83. Хоча незалежність обов'язку від буття є центральною ідеєю другої критики, Кант не задовольняється абсолютним дуалізмом обох сфер, оскільки на цій основі існування моральних істот могло б бути не більше ніж збігом обставин. Докладніше концепцію телеології Канта неможливо тут розглянути³³; у будь-якому разі, вирішальним є переконання Канта, що лише те, що «не залежить від будь-яких інших умов, окрім як від своєї ідеї», може мислитися як остання мета у порядку цілей³⁴. Але це лише людина, і лише як суб'єкт моралі. В «Ідеї» аргументація більш лаконічна: відповідно до природничо-телеологічного розуміння свого часу (на яке він також неодноразово посилається у своїй етиці), Кант припускає, що природа скрізь має певні цілі. Без прямого посилення на пізнішу доктрину кінцевої мети це припущення аж ніяк не є переконливим для постдарвінівського розуміння природи. Тому, якщо хтось хоче зробити есе філософськи переконливішим, необхідно звернутися до розвинутої Кантом критики практичного розуму і судження, якої, звичайно, ще не було в 1784 році. Однак актуалізація телеології Канта мала би чітко поставити питання про те, чи не може кінцева мета природи також мати вагу для можливих нелюдських моральних суб'єктів, так що вимірювання людської раси було б цілком сумісним із продовженням цієї кінцевої мети³⁵.

Спіраючись на Канта, можна також визнати, що інстинктивне здійснення власних природних нахилів було б негідним моральної істоти. Така істота повинна йти за своїм покликанням, тому вона не може вже на початку своєї історії перебувати в тому стані, який становить *telos* її розвитку. Погляд Канта майже такий, як погляд Платона, згідно з яким фаза самостійного відпо-

²⁹ Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, A408.

³⁰ *Ibid.*, A 410.

³¹ Adorno, T. *Negative Dialektik*. Frankfurt, 1980. P. 358.

³² Заратустрі також потрібен час, щоб звикнути до нового вчення, яке він уперше усвідомлює в розмові з карликом (*Also sprach Zarathustra III: Vom Gesicht und Rätsel*) і якого він сам спочатку боїться. Лише тварини спонукають його прийняти своє призначення — бути вчителем вічного повернення (всього, жорстокості також) (*Der Genesende*). У виданні Nietzsche F. Complete Works. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, ed. by G. Colli and M. Montinari ви знайдете уривки: IV 199ff., 275ff.

³³ Див. також: Düsing, K. *Teleologie in Kants Weltbegriff*. Bonn, 1968.

³⁴ Kant, *Kritik der Urteilskraft* § 84, B 397f.

³⁵ Див. моє *ece Größe und Grenzen von Kants praktischer Philosophie* в: *Praktische Philosophie in der modernen Welt*. München, 1992, 1995. S. 15–45.

відального історичного розвитку у кінцевому підсумку є кращою, ніж скерована Богом, оскільки тільки в ній можливо досягти більш значних духовних звершень³⁶. Подібно до Гегеля, Кант в «Ідеї» визнає, що його мета виходить за межі виправдання провидіння в історії³⁷; і такий проєкт потребує набагато більшого, ніж указівка на неминучість поступового розвитку, а саме, доказ того, що фактичний історичний розвиток також є найкращим із можливих шляхів до бажаної мети. Немає сумніву, що війна сприяє розвитку певних людських чеснот³⁸, але з цього не випливає, що ці чесноти могли бути розвинуті лише завдяки війні. Адже Кант, який вважав подолання загарбницьких війн моральним обов'язком, позбавлений гегелівської тріумфальності, не закриває очі на жертви історії і, на відміну від Гегеля, вважає цілком правомірним питання про «кінець усього суцього» — таку назву має есе 1794 року. Абсолют (який у Канта зводиться до морального закону) повністю не поглинається світом і його історичним розвитком. Що ж до конкретно-історичних механізмів, то особливо важливим є розуміння Кантом взаємодії внутрішньої та зовнішньої політики. На його думку, є підстави сподіватись на те, що менш розвинені держави пристосуються до більш розвинених. Цей аргумент також можна реконструювати в рамках дарвінівської теорії культурної еволюції, оскільки він має суто каузальний науковий характер. Можна сказати, що стратегія ліберальної конституційної держави, завдяки її економічній могутності, еволюційно є більш стабільною порівняно з альтернативними стратегіями³⁹. Насправді, не можна заперечувати, що силова перевага західних індустріальних суспільств над домодерними політичними утвореннями в сучасному світі неухильно зростає. Однак приклад

³⁶ Див. міф Платона у «Політиці» (Platon, Politik. 268d ff.).

³⁷ Kant, Idee, A 410. Однак це твердження є ізольованим і не дуже добре узгоджується зі скептицизмом Канта щодо вирішення проблеми теодицеї (див.: Über das Malingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee).

³⁸ Див.: Kant, Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, 1786, A 24: «На стадії культури, на якій усе ще перебуває людський рід, війна є необхідним засобом для піднесення його на ще вищий щабель».

³⁹ Так мовиться про Французьку революцію, в якій Кант, як і Гегель, визнає вирішальний поворотний момент в історії людства: «Бо таке явище [...] більше ніхто не забуде» (Der Streit der Fakultäten, A 149).

націонал-соціалістичної Німеччини показує, що сила сучасної держави не обов'язково повинна йти пліч-о-пліч з верховенством права. Можна прийняти модерну економічну та військову раціональність, навіть заперечуючи принципи верховенства права. Тут ми стикаємося з фундаментальною проблемою кантівської аргументації. Щоправда, в «Ідеї» зазначено, що для встановлення верховенства права також потрібна добра воля⁴⁰, але Кант, очевидно, вважає, що добре побудована правова держава, принаймні, якщо вона існує, може бути заснована на раціональному егоїзмі кожного⁴¹. Як природна мета, прогрес історії може стосуватися лише зовнішньої поведінки, легальності, а не моралі⁴² (яка, додамо, можливо, навіть краще процвітає за поганих зовнішніх умов).

Тому надія на інституційний прогрес цілком сумісна зі скептицизмом щодо морального стану. Культивування і цивілізація в жодному разі не передбачають моралізаторства, саме тому Кант навіть симпатизує Руссо, одному з перших критиків моделі прогресу⁴³. Однак Кант неодноразово висловлює надію на те, що у світі, структурованому за принципом верховенства права, можна було б розвинути всі людські задатки, включно з моральними. Проте він настільки ж далекий від філософії історії на кшталт «Основні риси сучасності» Фіхте, який вважає кінцевим пунктом історії стан повного виправдання та освячення. Надія на такий стан зазнає краху через розуміння Кантом незворотного викривлення людини, і, можливо, його поєднання реалістичної антропології та вимогливої етики є кращою основою для сучасної філософії історії, ніж наївний оптимізм багатьох авторів XIX століття і похмурий відчай більшості історичних мислителів XX століття. Адже існує обов'язок людства до правового і морального прогресу, і з цього обов'язку випливає вимога до філософів історії виокремлювати в історії людства з усієї безлічі фактів ті, які підтримують нашу переконаність у тому, що ця мета не є зовсім марною.

Переклав В. П. Козловський

⁴⁰ Kant, Idee, A 398.

⁴¹ Kant, Zum ewigen Frieden, B 61.

⁴² Kant, Der Streit der Fakultäten, A 156.

⁴³ Kant, Idee, A 402f.

Vittorio Hösle, Victor Kozlovskyi (transl.)

THE PLACE OF KANT'S PHILOSOPHY OF HISTORY IN THE HISTORY OF THE PHILOSOPHY OF HISTORY



УДК 161.211:32.01:37.01(477)

DOI: 10.18523/2617-1678.2024.13.26-33

Yurii Boiko

<https://orcid.org/0000-0001-6388-5262>

TWO CENTRAL MEANINGS OF SUBJECTIVITY AND THEIR APPLICATION IN THE POLITICAL CONTEXT OF MODERN UKRAINE

This paper examines the fundamental meanings of the concepts of “subject” and “subjectivity” in Western political philosophy, aiming to place them within the context of modern Ukraine. The discourses on Ukraine-as-a-subject are examined in relation to the two contradictory senses of subjectivity: (a) autonomous, self-possessing, and (b) dependent, belonging subject. As the idea of an autonomous subject in Western political thought is closely related to colonial ideology and practice, this concept should be replaced with the notion of the historical, dependent subject, which is shaped by the political regime it belongs to. Consequently, the paper argues that the sense of a belonging subject (b) better reflects the actual practices of subjection, because it captures the factor of belonging to the community and presupposes the ethical, normative impact of the political collective on its subjects. Aristotle’s first systematic use of the word subject (to hupokeimenon) is based on the verb “to belong” (hupokeimai), from which the Latin civis (citizen) is also derived. Accordingly, the true ‘autonomy’ of the subject lies in the ability to choose one’s ‘belonging’ and to participate in a political community that reinterprets and changes one’s own intellectual tradition. In this case, the historicity of the subject does not mean a fateful and singular History, but rather a multiplicity of stories that give meaning and value to their subjects. The only way to partake in the act of subjectivation is through self-regulated education, which molds the social subject within the community. In the case of Ukraine, this primarily means that political power should be locally generated through civil institutions and groups that play a normative role in society. Only when education and political organization become a res publica can subjectivation be a liberating practice, as envisioned by the theorists of the Enlightenment.

Keywords: subject, subjectivity, subjectivation, political philosophy, philosophy of history, philosophy of education, Ukraine.

Introduction

The concept of subjectivity is extensive and difficult to define, which makes it broad and ambiguous, yet highly relevant and influential in contemporary discussions. It encompasses virtually everything, as nearly all aspects of our existence can be viewed as a “subject” — be it within our thoughts, scientific analysis, or socio-political frameworks. This article aims to bring clarity to the terms “subject” and “subjectivity” within the realm of political philosophy, while also emphasizing their problematic character.

As of a Ukrainian actively involved in and observing ongoing discussions about Ukraine’s subjectivity, the author’s intent is twofold: firstly, to provide conceptual tools for these discussions, and

secondly, to emphasize the importance of rethinking “subjects” and “subjectivity” to foster the development of new common identities.

In pursuit of these objectives, this paper explores the discussion on subjectivity in both classical and modern political philosophy, aiming to define the role of the subject within these frameworks. Specifically, a distinction is made between the meanings of the “active subject” (a) as posited by Enlightenment thinkers like I. Kant and G.W.F. Hegel, and the meaning of the “belonging subject” (b), which corresponds to the original meaning of the term “subject” (to hupokeimenon) and was expounded upon by A. Gramsci and M. Foucault.

This paper poses the primary question: which of these two concepts more accurately reflects the cur-

rent political reality and enables meaningful engagement and transformation? The conclusion drawn suggests a synthesis of these notions, one that upholds the historical context and moral responsibility inherent in the Enlightenment's "active subject" (a). However, it remains critical of its colonial implications, thereby favoring the notion of the "belonging subject" (b) — characterized by group, community, and societal affiliations.

Having defined the concept of subjectivity concerning political praxis, attention turns to discourses surrounding Ukraine's subjectivity both before and after the full-scale Russian invasion on February 24th, 2022. The subsequent query aims to discern the prevailing understanding of subjectivity within these discourses and explore the potential reimagination through the lens of the "belonging subject" (b). In this context, "Ukraine" refers not only to the Ukrainian state but also encompasses civil and political actors, such as NGOs and activists, who wield normative influence in Ukrainian society, actively shaping collective subjectivities within it.

For the purposes of this inquiry, it is necessary to initially clarify the precise relationship between the concept of the subject and an abstract, generalized entity such as a country or a state. Recent scholarly and journalistic discussions around Ukraine often reference Ukraine's agency or subjectivity without offering a clear definition of what "Ukraine" signifies or which empirical actors it represents (cf. Bauer, 2023; Kozlenko, 2022). Does it signify the Ukrainian state and its officials? The entirety of Ukrainian civil society? The collective "people of Ukraine," as often phrased by Volodymyr Zelensky? Or does it denote the idealized concept of Ukraine as a nation?

For I. Kant, who serves as a starting point of the analysis, there exists no conflict between the agency of the state and that of the autonomous subject, insofar as the will of the state, embodied in the statesman (monarch), aligns with the dictate of reason shared by every rational and mature (mündig) individual subject (Kant, 1999). Despite significant departures from Kant in his acknowledgment of historicity, Hegel shares a similar attitude regarding the relationship between state and individual. He regards the state as the ultimate subject of will, "the moral whole," which subjects every singular will of the moral subject to itself as its "part" (Hegel, 1994, p. 21).

In the discourses of Gramsci and Foucault, however, the interplay between the individual subjectivity and the "will" or agency of the state assumes a form of a dichotomy, to the extent that the "subjectivity" or "agency" of the state is, by definition, in conflict with the agency of the political subjects,

who do not belong to the ruling class and are subjugated or marginalized by the state. In this paper, to avoid this dichotomy without "returning" to the conservative roots of Kant's and Hegel's political theory, Ukraine's subjectivity is neither referred to as a transcendent unity of the State (be it a metaphysical figure of an Absolute Spirit or the empirical representatives of the state) nor as a vague rhetorical figure of "people of Ukraine." Instead, it is defined as an organized political community that is responsible for itself and shares common language, culture, history, interests, and values. This community holds the capability and should act against state power and economic elites if their actions conflict with the interests of the community.

The significance of this community and its role became evident during critical periods such as the 2014 revolution and the immediate aftermath of the Russian full-scale invasion in February 2022. In the face of the current political and social fragmentation, which is an inevitable consequence of the continuous war, the conceptualization of collective subjectivity gains even more significance. The framework which is introduced in this paper by synthesizing the idea of the Enlightenment "active subject" with the notions of belonging and dependency allows for a conception of freedom and common will based on interdependence which contradicts the morality of subjugation to the transcendent singular Subject. Conceptually, this aligns closely with T. Negri's and Hardt's idea of the "multitude", albeit without positioning it as a force in opposition to the globalized "Empire".

It is crucial to note that this inquiry does not aim for a finite and deterministic idea of a subject. Instead, it aims to highlight the potential of collective rethinking and reshaping of subjectivity beyond binaries like individual versus state or passivity versus activity. The focus lies on actual practices transforming the amorphous (as termed by Gramsci) into normative and political subjects. These practices, broadly termed educational, intend to cultivate values and produce shared knowledge forming the foundation of what Kant called the "common use of reason." Examples like Paulo Freire's "problem-posing" education (Freire, 2000) or the practice of service-learning (Jacoby, 2014) illustrate how applying Enlightenment ideals to subjectivation practices involves transitioning from the concept of independent individuals to interdependent groups shaping the normative basis of the political community, which cannot be reduced to "individuals and their families" or a transcendent state (comprising both the empirical government and the idealized "whole").

In this research, the comparative method and discursive analysis are employed to clarify the prevalent privileging of certain frames of thinking, particularly highlighting the dominance of the (a) “active subject” over the (b) “passive subject” in discourses concerning political philosophy and Ukraine’s subjectivity. Additionally, a post-colonial methodology is utilized to uncover the imperialistic and “othering” effects inherent in the classical notion of the “subject”.

Structured along the central line of argumentation, the text unfolds in three distinct parts. The initial section, “Subject as Historical Category: Ukrainian Discourse on Subjectivity before and after February 24th,” offers a comprehensive definition of the term “historical subject”. It also presents a fragmentary overview of the discourse surrounding Ukraine as a political community from its early years of independence until the present moment.

The subsequent section, “Culture and Education as Normative Processes of Subjectivation: The In-War and Post-War Subjectivity in Ukraine,” delves into the concept of the “dependent subject”. It establishes connections with existing processes of subjectification, aiming to chart a path towards new cultures of subjectivation that build upon pre-existing structures within Ukrainian society.

The last part of the paper, called “The Ends of Subjectivity,” summarizes the research and calls for a new model of subjectivity. This proposed model harmonizes the historicity and responsibility inherent in the (a) “active subject” with the sense of belonging and participation embodied by the (b) “passive subject”. The paper contends that this model should inform self-regulatory processes of subjectivation, fostering the creation of new collective identities within Ukrainian communities.

Subject as a Historical Category. Ukrainian Discourse on Subjectivity before and after February 24th

M. Foucault once stated that the leitmotif of his philosophical work comes down to one question — “the question of subject.” He regarded the subject as a pivotal political category, as every political system operates by subjecting individuals to various forms of control (Foucault, 1994, p. 222). This understanding of subjectivity, rather than the notion of an “autonomous” and “self-sufficient” individual, proves particularly valuable when discussing modern politics and the global economy. It is important to note that subjectification (also interchangeably referred to as “objectification” by Foucault) is not inherently good or bad; its potential lies in its capac-

ity to be both oppressive and liberating, depending on the political conditions under which it operates.

Since “subjectivity per se” is an empty concept, for the very word implies a degree of individualization, we can only approach subjectivity conceptually by considering specific forms and cultures of subjectivation within a concrete political context. The choice to focus on the Ukrainian context is obvious, yet challenging, given its extensive history of oppression by hegemonic political powers, as well as the long quest for subjectivity ¹, which has now reached a critical point. It is this very weight of history that bestows existential significance upon the ongoing struggle of Ukrainians against the neo-imperialist Russia.

Recently there has appeared a growing number of texts discussing Ukraine as a subject, both in academic and journalistic contexts. Most of these texts are written by Ukrainians. Here is an excerpt from Ivan Kozlenko’s article “Ukraine as an Active Subject: In Search of a New Language”: “The international legal system, humanitarian discourse and historical concepts have to be revised to take Ukraine’s agency into account. Among other factors, our understanding of the Holocaust has to take into account Ukraine’s historical continuity and its understanding of its own historical past. This is not revisionism but a mere acknowledgement of the fact that continuing to ignore Ukraine as an important agent in historical processes throughout the 20th century and retaining Soviet colonial constructs picked up by the West prevents us from developing an objective picture of the past and the future” (Kozlenko, 2022).

Here, the term “active subject” refers to both one’s historicity and autonomy. One of the key points of the text is that the Soviet appropriation and monopolization of the “eastern bloc” with dozens of singular histories and cultures were uncritically accepted in the West, especially within the context of Germany, part of which was directly indoctrinated by the soviet Russia: “As long as entrenched myths of the ‘great Russian culture’ — parallel to the ongoing hostilities — continue to be perpetuated in German theaters and opera houses, while self-proclaimed experts rely on Russian propaganda narratives in opinion pages and talk shows, and disinformation finds fertile ground in the German media discourse, critical questions (even self-critical ones) must be allowed — and the responsibilities must also be sought in local cultural-political structures based on outdated assumptions” (Bauer, 2023).

¹ (Cf. YaleCourses, 2022): Timothy Snyder: The Making of Modern Ukraine. Class 1: Ukrainian questions posed by Russian Invasion [Video]. <https://www.youtube.com/watch?v=bJczLlwp-d8>.

However, the pursuit of autonomy should not be seen exclusively through the lens of a basic dichotomy between “independence” and “dependency”. An active subject does not necessarily imply a sovereign that stands “above” and “aside” from the others. The concept of an “autonomous” subject, as traditionally used in Western political thought (Muthu, 2012), often implies a certain form of the “master-slave” dichotomy². Alternatively, this concept can be replaced by the notion of the historical subject. Such conceptualization brings one closer to an empirical and circumstantial understanding, moving away from the “universal” ego (“I”) advocated by figures like Descartes (Foucault, 1994, p. 231).

Discussions about “subjectivity” in modern Ukraine mainly focus on two topics: Ukraine’s political and cultural autonomy and Ukrainians’ self-perception, primarily within the internal Ukrainian discourse. While both of those questions are of importance, there are other senses of subjectivity that remain unaddressed within these discussions. To identify them, one must consider the discourses surrounding Ukraine-as-a-subject before Russia’s full-scale invasion in February 2022 as well as the traditional meanings associated with this concept outside of the realm of “realpolitik”.

In a 1998 article cited in Y. Hrytsak’s book “Passions Around Nationalism...,” American researcher W. Zimmerman poses the question: “Is Ukraine a Political Community?” Translated into primitive juridical terms, the question would sound: “whose subject is Ukraine?” It also encompasses the two contrasting notions of subjectivity prevalent in the Western political history: that of the active subject (a) and that of the belonging subject (b).

The article puts the “Ukrainian community” on the same scales as the “Russian community” and asks whether there exists a substantial difference between the two or whether the former simply “belongs” to the latter (Zimmerman, 1998, p. 44.) Without even considering the presuppositions and unquestioned assumptions that lead the author to regard the question of Ukrainian subjectivity as determined by the relation to “Russian society” (beyond mere historical ones), it is very important to observe that subjectivity is viewed here primarily as developing through a contrast or opposition to a certain defined other. This seemingly obvious viewpoint is also deeply rooted in the tradition of modern European political philosophy.

Antonio Gramsci, one of the classics of modern political theory, discussed the task of granting subjectivity to previously anonymous masses and for-

mulated it as “giving personality to the amorphous” (dare personalità all’amorfo) (Gramsci, 1977, p. 1392). This notion of personality or form inherently involves singling out, distinguishing, and making distinctions. This principle also underlies the discourse on subjectivity in pre-2022 Ukraine. In a paper written in 2020 called “Subjectivity of Ukraine in the modern world: assessments, strategies, prognoses” Ukrainian political scientists attempt to define Ukraine as a “global [geo-political] subject with the traits of European identity,” “subject of Western civilization” (Maiboroda, 2020, p. 5).

The definitions mentioned clearly intend to establish a distinction, particularly between Western and Eastern civilizations, or European and non-European ones. However, they also inherently assign value to the elements they single out. The concept of “civilization” itself, even before its specific application by authors like Norbert Elias or Samuel Huntington, was used to attribute value to individuals who establish states and live within them, namely the citizens (*civis*), as opposed to non-citizens — often referred to as “barbarians” or “nomads” — who lack a settled, state-like political structure. Thus, being a subject of (Western) “civilization” inevitably implies, on a micro-level, being a subject of a state.

The word *civis* shares the same root with the Greek verb “keimai”, which i. a. means “belong”. This is the same verb Aristotle employs to refer to the entity later translated as “subject” and known to us as “subject” — “to hupokeimenon” or the underlying material from which things are formed. M. Foucault would correct Gramsci on his statement about the “amorphous” mass. The very act of defining a group as a “mass” already distinguishes it from the non-mass group³: “[...] the state’s power,” says Foucault, “(and that’s one of the reasons for its strength) is both an individualizing and a totalizing form of power” (Foucault, 1994, p. 229). This implies that the state produces mass subjects who, in turn, belong to the state. Gramsci eventually arrives at a similar conclusion when he refers to the mass subject as a “thing” (*una cosa*), alluding to the fatalism and determinism of “common sense” (*senso commune*), which compels mass subjects to delegate their agency to the “rule of things” (*forza delle cose*) — fate as a higher *appropriating* force.

² In the sense of Hegel’s famous “Herr-Knecht” dialectics, formulated in his “Phenomenology of Spirit” (cf. Hegel, 1999).

³ Gramsci highlights that the term “intellectual” retains the connotation of a “specialist” in its original sense ascribed to churchmen, or “ecclesiastici” (Gramsci, 1975, p. 1515). The word “ekklēsia” in Ancient Greek refers to a church or assembly and is derived from the verb “ekklēsiaō”, meaning “to call” or “summon”. “Klērós” fundamentally denotes one’s fate or “portion” and implies the circle of “the chosen ones” or “special individuals” in contrast to the “layman”.

On the contrary, Gramsci encourages the subject to become an agent, a “historical person” (*persona storica*) who takes responsibility for their actions. This resonates strongly with the Enlightenment concept formulated by Kant in his article “Was ist Aufklärung?” (“What is Enlightenment?”), which Foucault also references (Foucault, 1994, p. 231). We encounter the classical opposing notions of the subject: the one who possesses (a), in the sense of possessing oneself and one’s will, and the one who is possessed (b) or belongs. However, the crucial aspect is the sense of historicity, inherent to subjectivity, which designates an individual as a historical subject of a specific era. According to Foucault, this historicity constitutes the uniqueness of Kant’s question about Enlightenment, as it no longer pertains to the “general I” but rather to the historical experience of a particular “I” in the present moment (Foucault, 1994, p. 785).

Turning to the 2020 paper, we see that the authors try to link subjectivity of Ukraine with the history of the “western civilization,” which would also position Ukraine as a *sujet* (topic or theme) of world history. For better or worse, Ukraine became such a *sujet* in February 2022, first as a subject of an aggressor’s will (b) and later as a subject with one’s own agency (a). These contemporary notions of subjectivity, as well as the concept of “world history”, trace back to the era of European colonial conquests when the term “civilization” acquired its infamous meaning — the Age of the Enlightenment. G.W.F. Hegel, one of the last Enlightenment figures, elevated “world history” to the *niveaux* of the highest philosophical subject.

According to Hegel (and similarly framed by Gramsci), world history requires a conscious subject that perceives itself as a rational agent driving the course of events. This led Hegel to categorize peoples as either historical or ahistorical, with the former incorporating oneself into “world history”, while the latter were unable to conceive of themselves as individuals and thus compelled to accept their “fate” and submit to their (civilized European) rulers (Hegel, 1924, p. 75). This sense of subjectivity still lingers whenever the “subject of Western civilization” is mentioned⁴.

However, there is another aspect of subjectivity and subjectification that connects the modern concept of world history with the earlier sense of “historia” — that of “determination.” *Historia* originally

referred to any inquiry into a particular subject, such as the early philosophical texts titled “*historia peri phuseōs*” — literally meaning “inquiry into nature.” The *histōr*, or inquirer, not only describes a subject but also sets it apart from others, which is why *histōr* also signified a “judge”. Consequently, every *historia* possesses a normative sense, *signifying* its subject-matter by terminating⁵ it. Furthermore, no subject can exist without a history that constitutes it. Since history marks and *characterizes* the subject, it also partially determines its further course. Hence, Hegel’s world history as well as classical *historia* is ultimately teleological in its character, i.e. directed towards a final goal that subordinates its subject and transforms it into a tool⁶.

Culture and Education as Normative Processes of Subjectivation. The In-War and Post-War Subjectivity in Ukraine

This brief historical and morphological exploration highlights the problematic side of the concept of subjectivity. As a modern notion deeply rooted in the discourse of Enlightenment, the figure of a sovereign subject is determined by the master-slave dialectics, as evidenced by the imperialist rhetoric of Enlightenment thinkers like Hegel. Therefore, one should be extremely cautious when defining Ukraine as a “subject of western civilization.”

Nevertheless, there is a significant basis for such definitions, which also explains the modern origin of the concept of subjectivity. The modern subject is no longer subjugated to the state or church but is seen as an *individualized* and *historical* entity. This presupposes a modern notion of a free nation as opposed to the aristocratic state of the ancient régime. It also explains why subjectivity is associated with differentiation and individuation, rather than mere belonging and subordination.

In fact, however, modern nation-states are often only nominally free, as they tend to represent a culture and interests of i. a. economically privileged groups (or states). In the case of Ukraine, we can observe the tremendous effort it took and continues to take in order to offset the hegemonic Russian culture, which historically positioned itself as “sovereign”. The experience of soft power, exercised through cultural hegemony and translated through

⁴ Same is true about “*Russkiy Mir*” (Russian world), deemed as the ideological opponent of the West while using its old colonial rhetorical tools to appropriate the histories of numerous cultures as one totalizing subject of a singular History (cf. Polegkyi & Bushuyev, 2022).

⁵ Gramsci’s analogy of giving form to formless is quite accurate, since form also correlates with limit, boundary, as understood in the Pythagorean and Platonic traditions (Cassirer, 2010, pp. 118–119).

⁶ Hegel and early Marx employ the phrase “Instrument” or “*das unbewusste Werkzeug der Geschichte*” (“the unconscious tool of history”), referring to a higher hierarchical power (such as Napoleon or British colonizers) that subjugates the “lower” to its “will,” aligning it with the “Will of History” (cf. Marx, 1970, p. 133).

mediums such as Russian language, music, literature turns into open violence, when this culture is no longer passively accepted as dominant, as it happened during the Revolution of Dignity in 2014.

Furthermore, there is yet another dimension of “culture”, which is not limited to the macroeconomic and geopolitical level, encompassing the realm of local, traditional, and customary practices. It is within this sphere that the functioning modes of subjectivity and subjectivation are determined. Becoming “cultured” does not necessarily require attending formal educational institutions, as we already belong to a given culture, carrying its habits and traits. The role of the education, in a broader sense, is rather to *foster awareness* of this culture and encourage one to influence and *transform it* (Gramsci, 1977, p. 1332). Considering the inherent connection between the subject and the subject matter (subjectus), it is crucial to emphasize that the process of education, involving differentiation and definition of certain subjects, is necessarily a *normative* one, as it emphasizes which subjects do *matter* and which are deemed less significant.

The traditional sense of education as “virtuosity” refers to the cultivation of specific virtues (areté), which involves acquiring a habit through continuous repetition until it becomes a “dominant or regular disposition or tendency” (Crespo, 2010, p. 50). The development of such habits is regulated both internally, through moral principles, and externally, through laws and legal obligations. In Ukraine, there’s a growing tendency towards more self-organized and relatively autonomous educational and cultural initiatives, such as educational platforms or media like UA: PBC. However, a significant amount of work remains to shift away from the exclusively state-managed education and towards bottom-up structures that allow for normative and value-giving processes originating within the civil society.

If the essence of being a subject is not “independence” (a), but rather dependence and belonging (b), it implies that the true autonomy lies in the ability to choose “where I belong” and partake in a political community that *rethinks and reshapes* one’s own intellectual tradition. Being a historical subject means having the capacity to distinguish and conceptualize oneself as an integral part of such a community. In this context, history does not represent a singular, fate-like dominant force, but rather a plurality of historia that gives significance and value to its subjects, enabling normative processes like education as a self-regulated form of subjectivation.

Education, understood as “form-giving”, should not be solely about appropriating the given subject matter for the benefit of the State, as in Hegelian

teleology. As Foucault suggests, “we have to promote new forms of subjectivity,” which does not necessarily imply abandoning the state institutions, but rather cultivating new pedagogical approaches that can be implemented both within traditional educational structures and community-like institutions such as NGOs or think-tanks.

In order to prevent the state from producing mass-subjects and treating individuals as fitting economical units, which tends to happen in a politically stagnant society like modern Russia, political power should be generated locally within the civil society. Regardless of the type of institution (school, university, NGO etc.), they always play a normative and instructive role towards their subjects, which means they cannot be “apolitical”. However, being “objective”⁷ and fulfilling an “organizing” (in Gramsci’s language), form-giving role for the communities they contribute to is essential.

What does this form of objectification (or subjectivation) mean specifically for the in-war and post-war Ukraine? Firstly, it involves reflecting upon new semi-institutional practices such as volunteering and activist groups, which often operate with greater transparency and efficiency than bureaucratic state institutions. This includes not only large-scale projects like “Comeback Alive,” but also smaller local initiatives like “frontline.care” or feminist projects like “FemSolution”.

Although the effectiveness of such communities largely depends on urgent military and social needs, given the backdrop of the common Russian threat, it doesn’t diminish the importance of the structures established by these organizations, which can be further utilized for educational and cultural purposes. The “care-work”, which in this case clearly serves an external objective, can develop an intrinsic value as it emerges from the shadows of everyday life and is portrayed in a positive and encouraging manner.

Secondly, as a means to critically engage with and reshape the intellectual tradition, it is crucial to extensively explore war as a historical process with its tragic and paradoxical “forming” impact on society. Educational practices must develop conceptual tools that enable a thorough understanding of the

⁷ The notion of objectivity, in this case, stems from the noun, rather than the adjective “objective”. It refers to being directed towards specific goals, which inherently involve political and ethical orientations. For instance, when “cultivating” a lawyer, the aim is to develop a specialist, who can navigate various moral and legal codes depending on the particular case, thus reflecting normative inclination. Even if this normative inclination seemingly implies a “relativistic” morale, it is nonetheless a moral one, for its *objective* is to align the ethical principles (habitual principles of conduct or directives) with the given juridical context and not vice versa (cf. Piccone, 1968, p. 417).

distinguishing features of the “in-war” period, as this understanding is essential for effectively transitioning to the “post-war” period. The embodied experiences of individuals and communities affected by war should be transformed into coherent forms of knowledge that serve as both instructive self-images of society and catalysts for modifying habitual patterns and the “in-war” customs.

When we look at the examples of post-World War II West-Germany and Russia, it becomes evident how educational reforms in the former case, albeit controlled by external government, led to the cultivation of self-critical societies, while their absence in the latter case contributed to the development of dogmatic and uncritical “masses”⁸. There is an obvious link between the doctrinaire, glorifying image of the “Conquerors of Fascism” in the Soviet Union and the development of fascist cult of the past and certain eschatological, fatalistic ideology in modern Russia. It also demonstrates the fundamental ideological role of the educational institutions in fashioning and normalizing the war-rhetoric under Putin, which is shaped around the common image of Russia’s “heroic” mission in the “world-history”.

Conclusion. The Ends of Subjectivity

This episodic analysis of subjectivity reveals that as historical subjects, our formation and regulation are deeply influenced by the institutions and traditions that govern our habitual practices. By critically reflecting on these habits and traditions, particularly those stemming from recent historical transformations, within the context of education, we gain the ability to transform them according to our

⁸ Of course, it is important to acknowledge that this generalization oversimplifies the distinct intellectual climates present in the separately governed regions of Germany. However, it does underscore the contrasting treatment of “intellectuals” and the “masses” (in accordance with Gramscian terminology) between Stalin’s USSR (as well as the Soviet-controlled GDR) and post-NS West-Germany (cf. Puaca, 2009).

interests and needs, thereby exerting a normative impact.

The first essential step towards making subjectivation a self-regulating practice, rather than an alienating one, is to articulate words and concepts that encompass our diverse experiences. This enables us to form communities based on shared practices and languages, rather than merely belonging to the same state or other transcendent entities.

The end of subjectivity should not be the overdetermination by global geopolitical (“civilisatory”) or economic narratives, but rather the establishment of ethical, political, and organizing civil institutions capable of addressing the concerns and struggles of their subjects. These institutions should have a transformative and form-giving effect on the habitual practices (ethos) of individuals if they are to develop new forms of knowledge.

What we need is not a new Kantian “Metaphysics of Morals,” which ultimately goes against Kant’s own project in “Was ist Aufklärung” and tries to dishistorize and depoliticize the “pure moral subject”⁹. Instead, we should acknowledge the intrinsically historical, political, and normative character of every subjectivation process. Only through such a concrete and comprehensive understanding of subjectivity can bottom-up educational processes emerge, fostering emancipation and active participation. These processes have the potential to intersect with and transform bureaucratic state institutions, creating collective subjects within a community defined by shared values and political responsibilities.

⁹ This notion is both conceptually flawed and devoid of meaning. The term “ethos” encompasses more than just “custom” (which links it to “Sitte” as mores and manners). Primarily, it refers to habit and tendency: in Homer, *ethōn* denotes “after one’s wont,” implying “the usual” or the realm of usage and practicality, meaning the economic sphere or the sphere of objectives. In Aristotle’s framework, the economic realm is fundamentally subordinated to the political, which renders ethos, in its basic sense, an inherently political concept. Thus, in any specific case, ethos can only be comprehended within the broader context of the general economic and regulating tendencies of a given political community (cf. Crespo, 2010, p. 51).

References

- Bauer, E. (2023, 2 Oktober). *Dekolonisierung des (filmischen) Sehens: Zwischen Archiv- und Erinnerungsarbeit*. <https://berliner-gazette.de/de/dekolonisierung-des-filmischen-sehens-zwischen-archiv-und-erinnerungsarbeit/>.
- Cassirer, E. (2010). *Philosophie der symbolischen Formen: Zweiter Teil: Das mythische Denken*. Felix Meiner Verlag.
- Crespo, R. F. (2010). Aristotle on the Economy. *Philosophia*, 70, 39–68. <https://bdigital.uncu.edu.ar/4601>.
- Dekens, O., & Foucault, M. (2004). *Qu’est-ce que les lumières? Michel Foucault*. Editions Bréal.
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits: 1954–1988*. Gallimard.
- Freire, P. (2000). *Pedagogy of the oppressed: 30th Anniversary Edition*. Continuum.
- Gramsci, A. (1975). *Quaderni del carcere: Quaderni 12 (XXIX)–29 (XXI)*. G. Einaudi.
- Gramsci, A. (1977). *Quaderni del carcere: Quaderni 6 (VIII)–11 (XVIII)*. G. Einaudi.
- Hegel, G. W. F. (1994). *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Auf Grund der Handschriften herausgegeben / Die Vernunft in der Geschichte*. Felix Meiner Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Phänomenologie des Geistes*. Felix Meiner Verlag.
- Hrytsak, Ya. Y. (2011). *Strasti za natsionalizmom: stara istoriia na novyi lad: esei [The Passions of Nationalism: An Old Story Made New: Essays]*. Ukrainskyi naukovyi instytut

- Harvardskoho universytetu, Instytut Krytyky. Krytyka. <https://er.ucu.edu.ua/handle/1/248> [in Ukrainian].
- Jacoby, B. (2014). *Service-Learning Essentials: Questions, Answers, and Lessons Learned*. John Wiley & Sons.
- Kant, I. (1999). *Was ist Aufklärung: Ausgewählte Kleine Schriften*. Felix Meiner Verlag.
- Kant, I. (2012). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Reclams Universal-Bibliothek*. Reclam Verlag.
- Kozlenko, I. (2022, April). Ukraine as an Active Subject: In Search of a New Language. *Krytyka*. <https://krytyka.com/en/articles/ukraina-iaak-subiekt-poschuk-novoi-movy>.
- Maiboroda, O. M. (Ed.). (2020). *Subiektivist Ukrainy v suchasnomu sviti: otsinky, stratehii, prohnozy* [Subjectivity of Ukraine in the Modern World: Assessments, Strategies, Forecasts]. Instytut politychnykh i etnonatsionalnykh doslidzhen imeni I. F. Kurasa NAN Ukrainy [in Ukrainian].
- Marx, K. (1970). *Karl Marx, Friedrich Engels: Werke: Band 9: März 1853 bis Dezember 1853*. Dietz Verlag.
- Muthu, S. (2012). *Empire and modern political thought*. Cambridge University Press.
- Polegkyi, O., & Bushuyev, D. (2022). Russian foreign policy and the origins of the “Russian world”. *Forum for Ukrainian Studies*. <https://ukrainian-studies.ca/2022/09/06/russian-foreign-policy-and-the-origins-of-the-russian-world/>.
- YaleCourses. (2022, 3 September). *Timothy Snyder: The Making of Modern Ukraine. Class 1: Ukrainian questions posed by Russian Invasion* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=bJczLlwp-d8>.
- Piccone, P. (1968). Functionalism, Teleology, And Objectivity. *The Monist*, 52 (3), 408–423.
- Puaca, B. M. (2009). *Learning Democracy: Education Reform in West Germany, 1945–1965 (NED — New edition, 1)*. Berghahn Books.
- Zimmerman, W. (1998). Is Ukraine a political community? *Communist and Post-communist Studies*, 31 (1), 43–55. [https://doi.org/10.1016/s0967-067x\(97\)00022-6](https://doi.org/10.1016/s0967-067x(97)00022-6).

Бойко Ю. Ю.

ДВА ЦЕНТРАЛЬНІ ЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ СУБ'ЄКТИВНОСТІ ТА ЇХ ЗАСТОСУВАННЯ В ПОЛІТИЧНОМУ КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ

У цій статті висвітлено основні значення понять «суб'єкт» і «суб'єктивність» у західній політичній філософії з метою локалізації їх у контексті сучасної України. Дискурси про Україну-як-суб'єкт проаналізовано з огляду на два суперечливі сенси суб'єктивності: (а) автономний і (б) залежний (*belonging*) суб'єкт. Оскільки ідея автономного суб'єкта в західній політичній думці тісно пов'язана з колоніальною ідеологією і практикою, цю концепцію слід замінити альтернативним поняттям історичного, залежного суб'єкта, який формується політичним режимом, до якого він належить. У статті стверджується, що поняття «залежний суб'єкт» адекватніше відображає політичні практики суб'єктивування, адже воно фіксує фактор належності до спільноти й передбачає етичну, нормативну дію політичного цілого щодо суб'єкта-частки. Перший систематичний вжиток слова суб'єкт Аристотелем (*to hupokeimenon*) ґрунтується на дієслові «належати» (*hupokeimai*), від якого також походить латинське *civis* (громадянин). Відповідно, справжня «автономія» суб'єкта полягає в можливості обирати свою «належність» і брати участь у політичній спільноті, яка переосмислює та змінює власну інтелектуальну традицію. В цьому випадку історичність суб'єкта не означає доленосну й сингулярну Історію, а радше множинність історій, які надають значення та цінність своїм суб'єктам. Єдиним способом активної суб'єктивності є процес саморегульованого виховання — формування, формування соціального суб'єкта всередині спільноти. У випадку України це насамперед означає, що політична влада має генеруватися локально через громадянські інституції і групи, які відіграють нормативну роль у суспільстві. Лише коли освіта та політична організація стають *res publica*, суб'єктивність може бути емансипативною практикою, як це задумували теоретики Просвітництва.

Ключові слова: суб'єкт, суб'єктність, суб'єктивність, політична філософія, філософія історії, філософія освіти, Україна.

Матеріал надійшов 22.10.2023



СПЕЦИФІКА ФЕМІНІСТИЧНОГО ПІДХОДУ ДО НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Феміністична філософія є одним із провідних напрямів сучасної філософії. Вона активно розвивається протягом десятиліть і має значний доробок у різних сферах теоретичної та практичної філософії. Особливий інтерес становить феміністична філософія науки, адже в її межах відбувається напрацювання методологічних засад феміністичного підходу до дослідження. Метою статті є з'ясування особливостей феміністичного підходу до наукових студій. Задля досягнення мети у статті проаналізовано ключові напрацювання феміністичної філософії науки, пов'язані з критикою ідеалу вільної від цінностей науки, переосмисленням об'єктивності та рефлексіями стосовно феміністичної методології. Стаття містить вступ, три частини і висновки. У першій частині окреслено причини та наслідки феміністичної критики ідеалу вільної від цінностей науки. Друга частина стосується переосмислення поняття об'єктивності у працях відомих феміністичних філософинь Сандри Гардінг, Гелен Лонгіно, Елізабет Ллойд і Гезер Дуглас, а також актуальності власне переосмислень для феміністичної історіографії філософії. Третю частину присвячено аналізу питань щодо наявності феміністичного методу, ознак і типових властивостей феміністичної методології. У висновках окреслено особливості феміністичного підходу до наукових досліджень, що полягають у визнанні вагомості ролі цінностей у формуванні та застосуванні наукового знання, врахуванні деталей і складності явища на відміну від спрощення та узагальнення, увазі до жіночого досвіду, утвердженні розмаїття наукової спільноти задля кращого контролю над впливом упереджень на дослідження, переконаності у сумісності об'єктивності з ціннісною ангажованістю, відкритості до критики та саморефлексії.

Ключові слова: філософія, наука, методологія, метод, феміністична філософія, об'єктивність, цінності, історіографія філософії.

Як відомо, одним із впливових напрямів сучасної філософської думки є феміністична філософія. Розвиваючись протягом десятиліть, вона набула низку розгалужень, з-поміж яких феміністична метафізика, епістемологія, етика, історіографія філософії, політична філософія тощо (Garry, Khader, & Stone, 2017). З огляду на впливовість і популярність феміністичної філософії, важливо з'ясувати, у чому ж полягає феміністичний підхід до наукових досліджень, а також визначити той методологічний потенціал, який привносить фемінізм до філософії. Для дослідниць і дослідників, які зацікавлені у використанні феміністичного підходу у власних філософських і, ширше, соціогуманітарних дослідженнях, результати, отримані у процесі досягнення зазначеної мети, можуть бути не лише теоретичне, а й важливе практичне значення.

Для з'ясування специфіки феміністичного підходу слід звернутися до феміністичної філософії науки, адже саме в її межах сформувалися

загальні методологічні феміністично-філософські рефлексії. Спираючись на власні напрацювання у вивченні феміністичної філософії науки (Пугач, 2021), у цій статті я обмежуся питаннями, які безпосередньо стосуються феміністичного підходу до досліджень, а також принагідно окреслю ті перспективи й концепції, що пов'язані з феміністичним переосмисленням об'єктивності та настанов феміністичної методології.

Критика ідеалу вільної від цінностей науки

Щоб з'ясувати особливості феміністичного підходу до наукового дослідження, видається важливим визначити передусім його ставлення до концепту «вільної від цінностей науки». У контексті розуміння цього концепту часто згадують поділ цінностей на епістемічні (які також називають когнітивними та конститутивними) й неепістемічні (відомі також як контекстуальні). Загалом ідея розподілу ґрунтується на тому,

що існують певні цінності, які є необхідними для розвитку наукового знання й, імовірно, не становлять загрози для нього, а також решта цінностей, які нібито варто розглядати окремо. Втім, питання про те, наскільки слушним є розподіл цінностей на епістемічні та неепістемічні, видається дискусійним (Kincaid, Dupré, & Wylie, 2007, p. 11).

Епістемічні цінності — це ті, які безпосередньо пов'язані з цілями формування наукового знання; до неепістемічних належить решта цінностей. Немає консенсусу стосовно того, які саме цінності слід називати епістемічними, але поширеними прикладами є простота, послідовність, широта застосування тощо (Rooney, 1992, p. 14; Carrier, 2012, p. 2564). Метою епістемічних цінностей є окреслення цілей науки та оцінка того, наскільки добре гіпотези підтверджуються свідченнями. Це особливо важливо за умов наявності двох чи більше емпірично рівноцінних гіпотез, адже тоді епістемічні цінності мають відігравати роль у здійсненні вибору на користь тієї чи тієї з них (Carrier, 2012, pp. 2550–2551).

Загрозу об'єктивності та авторитету науки вбачають, здебільшого, саме у неепістемічних цінностях (Reiss & Sprenger, 2020). Однак це не означає, що наука не є ціннісно навантаженою (*value-laden*), якщо керується виключно епістемічними цінностями. Наприклад, у розумінні німецького філософа науки Мартіна Керрієра наука є ціннісно навантаженою, якщо цінності впливають на те, що приймають за наукове знання. Зауважимо, що під таке визначення цілком підпадає і здійснення вибору під впливом епістемічних цінностей (Carrier, 2012, p. 2556).

Однак навіть на рівні епістемічних цінностей є певні проблеми. Як зауважує М. Керрієр, різні епістемічні цінності, як-от когерентність і прогрес, можуть бути в напрузі одна щодо іншої: хтось «може або цінувати як першорядну ціль збереження того, що вже було досягнуто раніше, або передусім наголошувати на тому, щоб заходити на нові території» (Carrier, 2012, p. 2552).

Американська феміністична філософія Філіс Руні звертає увагу також на інші проблеми, як-от брак консенсусу не лише щодо переліку епістемічних цінностей, а й щодо розуміння їхнього змісту. Вона наводить приклад епістемічної цінності простоти: те, як саме ми розуміємо простоту теорії, може бути зумовлене різноманітними неепістемічними факторами для конкретного вченого у конкретний час, і це може стосуватися простоти мови, розуміння, наділеності прагматичною чи естетичною якістю тощо (Rooney, 1992, pp. 14–19). З огляду на вказані

складнощі з епістемічними цінностями, Ф. Руні пропонує переосмислити поділ на епістемічні та неепістемічні цінності. На її думку, гарним рішенням може бути уявлення про них радше як про неперервну шкалу, аніж про дві окремі категорії; крім того, неепістемічні фактори слід окреслювати не в універсальний спосіб, а для певних наукових спільнот у певний час (Rooney, 1992, p. 21).

Упорядники оксфордського збірника праць *Value-Free Science? Ideals and Illusions* («Вільна від цінностей наука? Ідеали та ілюзії»), виданого у 2007 р. (далі — оксфордський збірник), характеризують ідеал вільної від цінностей науки так: «Наукові твердження є істинними або хибними і залежать від свідчень, вільних від будь-яких моральних чи політичних поглядів, і хоча правильне застосування моральних чи політичних цінностей може залежати від того, якими є факти, доречність таких цінностей є доволі відмінним від фактів про світ питанням» (Kincaid, Dupré, & Wylie, 2007, p. 4). Але цей ідеал можна визначати у різний спосіб, причому в певних формулюваннях він може бути сумісним із ціннісним навантаженням науки. Тож упорядники пропонують три варіанти, кожен з яких має однаковий початок («Об'єктивна, добре підтверджена наука ніколи суттєво не передбачає неепістемічних цінностей...»), але різне завершення: 1) «...у визначенні того, чим є свідчення і наскільки вони сильні»; 2) «...у наданні та оцінці епістемічного статусу пояснень»; 3) «...у визначенні проблем, які розв'язують вчені» (Kincaid, Dupré, & Wylie, 2007, p. 13).

Американська філософія науки Гезер Дуглас каже, що ідеал вільної від цінностей науки є провідною філософсько-науковою позицією останніх десятиліть, проте наголошує на тому, що від нього важливо відмовитися задля уважнішого аналізу ролі цінностей у формуванні наукового знання (Douglas, 2009, p. 45). Стосовно витоків цього ідеалу є різні дослідницькі позиції. Г. Дуглас вказує на нього як на продукт «холодної війни», зокрема в контексті поглядів представника логічного емпіризму Ганса Райхенбаха про те, що наукове знання є суто дескриптивним, тоді як етика є суто нормативною, тож наука є вільною від цінностей (Douglas, 2009, pp. 45–48). На її думку, вагому роль у формуванні ідеалу вільної від цінностей науки відіграла атмосфера політичного протистояння Радянському Союзу; якщо в марксистській філософії наука та цінності були взаємопов'язані, то у США набула популярності протилежна позиція (Douglas, 2009, p. 49).

У дослідницькій літературі також трапляються інші імена, які пов'язують з постанням ідеалу вільної від цінностей науки. Наприклад, упорядники згаданого оксфордського збірника пов'язують виникнення цього ідеалу з розподілом на наявне і належне у Девіда Г'юма: у міркуваннях цього філософа факти та цінності постають як чітко розмежовані сфери, тож наука, займаючись фактами, не стосується цінностей (Kincaid, Dupré, & Wylie, 2007, pp. 5–6).

За твердженням М. Керрієра, концепцію вільної від цінностей науки часто приписують Максиму Веберу, який звернув увагу на те, що наука не може обґрунтовувати або спростувати ціннісні судження. Проте підґрунтям для таких поглядів М. Керрієр теж вважає поділ на наявне та належне Д. Г'юмом (Carrier, 2012, pp. 2548–2549).

На початку книги III «Трактату про людську природу» Д. Г'юм міркує про характер і походження моральних суджень, зазначаючи, що їх неможливо вивести з розуму, зокрема тому, що розум опікується питаннями істинності та хибності, тобто відповідності й невідповідності фактам. Аморальність не впливає з невідповідності фактам, і помилка стосовно фактів може бути менш значною за аморальний вчинок, а ще є відмінність між знанням про те, як вчинити чесно, і реальними вчинками. Філософ підводить до висновку, що «мораль не полягає у жодних відношеннях, які є об'єктами науки» і загалом не є питанням фактів. Зрештою він доходить до наявного і належного, підкреслюючи, що у відомих йому системах моралі слова у висловлюваннях поєднані не за принципом «є та не є», а відповідно до «мусить чи не мусить» (Hume, 2003).

Незалежно від того, як саме сформувався ідеал вільної від цінностей науки, Г. Дуглас слушно зауважує, що він базується на уявленні про ізолюваність наукової спільноти від суспільства, яке не відповідає дійсності, адже наукова спільнота складається з людей, які є членами суспільства, мають власні переконання, пріоритети і цінності, що нікуди не зникають, коли вчені перетинають поріг науково-дослідних установ (Douglas, 2009, p. 175). На противагу цьому ідеалу філософія пропонує аналіз моральної відповідальності вчених, усвідомлення їхніх потреб в інтерпретації даних, а також увагу до впливу цінностей на формування знання для уникнення негативного впливу (Douglas, 2009, pp. 175–177).

Проти ідеалу вільної від цінностей науки виступають також і упорядники згаданого оксфордського збірника. Вони підкреслюють, що для

відповідальної державної політики потрібне відповідальне використання науки, а останнє потребує «критичного усвідомлення її ціннісних припущень» (Kincaid, Dupré, & Wylie, 2007, p. 5).

Підважує цей ідеал і М. Керрієр, який розрізняє прагматичні (продуктивність і простота використання) та утилітарні (технологічна користь, економічна прибутковість) неепістемічні цінності. Утилітарні цінності відіграють, на його думку, вагомую роль у виборі тем дослідження, однак також впливають і на подальший вибір гіпотез (Carrier, 2012, pp. 2555–2556). Подібним чином наголошують вплив цінностей і упорядники оксфордського збірника, на думку яких, цінності впливають на вибір об'єктів і предметів досліджень, їхній категоріальний апарат і методологію, відповідну аналітику тощо (Kincaid, Dupré, & Wylie, 2007, p. 12).

М. Керрієр обґрунтовує, що насправді вплив цінностей на формування наукового знання є позитивним. Він зауважує, що ціннісно навантажені судження зумовлюють розмаїття поглядів, а почасти й вибір тих чи тих дослідницьких програм і відмінні позиції у процесі наукового знання. Очевидно, що такий плюралізм є перевагою, а не недоліком, оскільки розбіжності у поглядах і наукові суперечки корисні задля взаємного стримування упереджень. Врешті-решт ми отримуємо надійніші наукові результати, сформовані внаслідок певного наукового консенсусу після плюралізму і палких дискусій (Carrier, 2012, pp. 2558–2562).

Маємо зазначити, що наведена аргументація Мартіна Керрієра спирається на погляди визначної американської філософині науки Гелен Лонгіно. Міркуючи про припущення вчених, які можуть впливати на формування наукового знання, Г. Лонгіно стверджує, що для успішного викриття таких припущень «критика має виходити з різноманіття точок зору, в ідеалі — з усіх наявних» (Longino, 1995, p. 384). Вона також зазначає, що стандарти (системи) цінностей можуть бути різними у різних спільнотах і ґрунтуватися на засадах схожості. Спираючись на феміністичний доробок, вона пропонує перелік цінностей, до якого відносить емпіричну адекватність (точність), новизну, онтологічну гетерогенність, складність взаємодії, застосовність до людських потреб, дифузю або децентралізацію влади (Longino, 1995, p. 385).

Новизна та застосовність видаються самозрозумілими, а от решту цінностей слід дещо роз'яснити. Емпірична адекватність — це відповідність теорії емпіричним даним. Тобто, якщо

дані експериментів чи спостережень відповідають твердженням теорії, то вона є емпірично адекватною. Онтологічна гетерогенність — це врахування відмінностей між досліджуваними сутностями (як-от між різними індивідами чи навіть між індивідуальними зернинами кукурудзи) і прийняття рівності між ними (тобто протипага до ієрархізації, надання онтологічної пріоритетності). Це своєрідна протилежність схильності до абстрагування та ідеалізації. Складність взаємодії пов'язана з онтологічною гетерогенністю і полягає в тому, що перевагу віддають розгляду взаємодії між сутностями і процесами як обоюдної і пов'язаної з багатьма факторами, а не односпрямованої і однофакторної. А дифузія влади, як зауважує Г. Лонгіно, є практичною версією складності взаємодії і полягає у пріоритетності інтерактивних моделей над моделями домінування та підкорення (Longino, 1995, pp. 386–389).

Переосмислення об'єктивності

Поряд із переосмисленням ролі цінностей і відмови від ідеалу вільної від цінностей науки феміністична філософія передбачає також переосмислення поняття об'єктивності. Як зазначає американська філософія науки Евелін Брістер, існують дуже різноманітні феміністичні переосмислення об'єктивності, але спільним для них усіх є прагнення вдосконалити науку через викриття прихованих упереджень, надання підстав довіри до науки, а також кінцева мета «зміни епістемічної практики і спрямування вчених в бік формування теорій, які є істиннішими, повнішими та кориснішими для жінок і маргіналізованих інших» (Brister, 2018, p. 212). Також для феміністичних переосмислень об'єктивності характерна стурбованість упередженнями, пов'язаними із системним ігноруванням перспектив і потреб жінок та маргіналізованих груп (Brister, 2018, pp. 214–215).

Евелін Брістер зосереджується на переосмисленні об'єктивності Сандрою Гардінг і Гелен Лонгіно — важливими постатями у феміністичній епістемології та філософії науки, які репрезентують різні напрями (С. Гардінг — позиціонізм, Г. Лонгіно — емпіризм) та сфери впливу (у С. Гардінг — методологія соціальних наук, у Г. Лонгіно — феміністична філософія науки) (Brister, 2018, pp. 218–222). Розглянемо їхні підходи детальніше.

Американська дослідниця С. Гардінг вважає об'єктивність багатозначним поняттям, із яким пов'язані різні питання, як-от питання того, які

теми досліджувати, хто бере активну участь в ухваленні наукових рішень, які гіпотези і розвідки слід підтримувати у мультикультурних демократіях тощо. Філософія зауважує, що бажаним тут є розмаїття у сенсі поваги і цінування інтересів усіх громадян і громадянок та захисту політично й економічно найвразливіших груп (Harding, 2015, pp. ix–xi).

С. Гардінг проблематизує об'єктивність, пов'язану з ідеалом вільної від цінностей науки, оскільки на практиці наука сповнена андроцентричних і сексистських припущень. Викриття і подолання таких припущень було уможливлене феміністичним позиціонізмом, зокрема настановою починати дослідження з життя пригноблених груп, як-от жінок (Harding, 2015, pp. 27–30).

У виданій 1986 р. книжці *The Science Question in Feminism* («Питання науки у фемінізмі») С. Гардінг запропонувала концепт «сильної об'єктивності». Його суть полягає в тому, що недостатньо просто збільшувати масштаби й кількість досліджень, аби заповнити прогалини; треба ставити нові дослідницькі питання та розробляти нові методології, спроможні враховувати перспективи людей, зігнорованих традиційними підходами (Brister, 2018, pp. 216–217).

На думку С. Гардінг, «сильна об'єктивність» має низку переваг, зокрема реалістичні уявлення про формування наукового знання та опертя не на абстрактний ідеал, а на ефективні дослідницькі практики (Harding, 2015, p. 30). Як зазначає Е. Брістер, ключовою ідеєю «сильної об'єктивності» є те, що ми формуємо знання завжди щодо певних цілей, а цілі, своєю чергою, визначають, що і як ми досліджуємо; тож коли «початкове формулювання дослідницьких питань ігнорує інтереси та знання певних соціальних груп — чи, гірше, продукує знання, яке можна застосувати для подальшої маргіналізації, пригноблення та ізоляції їх від корисного знання — то вибір того, які явища досліджувати, може продукувати викривлений масив знань чи знання, яке передбачає упередження до своїх базових припущень» (Brister, 2018, p. 218).

Об'єктивність, на думку С. Гардінг, попри всю свою багатозначність має певне смислове ядро, і феміністична концепція «сильної об'єктивності» його дотримується. Йдеться передусім про те, що об'єктивне дослідження «має бути чесним зі свідченнями, чесним із власними критиками і чесним з найгострішою критикою, яку тільки можна уявити» (Harding, 2015, p. 33). Але для «сильної об'єктивності» є принциповим починати дослідження поза домінантними понятійними системами, тобто принаймні бути на

певній дистанції від домінуючих дослідницьких припущень і зацікавлень, щоби сформувати нову критичну перспективу. Оскільки перспективи панівних соціальних груп і так відображені у стандартних наукових практиках, слід звертатися до перспектив пригноблених груп, до перспектив, яких бракує (Harding, 2015, pp. 34–35).

З огляду на таку позицію, феміністична історіографія філософії загалом відповідає «сильній об'єктивності», адже вона власне й ставить дослідницькі питання, пов'язані з маргіналізованою в історіографії філософії групою (тобто з жінками) і формує нові перспективи, пов'язані з дослідженнями жіночого досвіду.

С. Гардінг також відповідає на типові непорозуміння щодо «сильної об'єктивності». Зокрема, цей підхід не передбачає, що претензії на знання від пригноблених груп завжди правильні і не підлягають коригуванню, а також що лише особи, належні до певної групи, спроможні сформувати відповідну дослідницьку позицію. Тобто для формування жіночої позиції, наприклад, необов'язково бути жінкою, але варто дослухатися до жінок і бути уважними до їхнього досвіду (Harding, 2015, pp. 40–42).

Важливим у контексті відмови від ідеалу вільної від цінностей науки та збереження об'єктивності є те, що згідно з такою феміністичною перспективою надійність знання не залежить від мотивації, тож якщо хтось умотивований феміністичними цінностями, то це не робить сформоване знання необ'єктивним. На підтвердження цієї тези С. Гардінг зазначає той факт, що більшість природничо-наукових досліджень умотивовані боротьбою з глобальним потеплінням, удосконаленням людського здоров'я, виробництвом ефективної зброї тощо, але ніхто не підважує результати таких досліджень через наявність подібних цілей (Harding, 2015, p. 44).

Наостанок С. Гардінг наводить тези, які є важливими для «сильної об'єктивності»: усвідомлення того, що об'єктивність динамічна і змінюється у процесі історії, що науки та суспільства конститууються і продукуються спільно, що існують різні наукові і технічні перспективи, що потрібне позитивне переосмислення ролі наукового втручання у суспільство (Harding, 2015, pp. 46–49).

Дещо інший підхід до осмислення об'єктивності увиразнює представниця феміністичного емпіризму Г. Лонгіно. Вона наполягає на тому, що ключовим фактором об'єктивності науки є її соціальний характер. Ця філософія розрізняє об'єктивність у сенсі точного опису фактів та об'єктивність як покладання на несуб'єктивні

й не випадкові критерії роботи з гіпотезами, прагнучи зосередитися на другому сенсі (Longino, 1990, p. 62).

Як і належить представниці емпіризму, Г. Лонгіно виходить із реалій формування наукового знання, міркуючи про об'єктивність. Зокрема, вона зауважує важливу в сучасній науці практику рецензування як таку, що спрямована забезпечувати об'єктивність соціальною науковою діяльністю. Філософія підкреслює, що метою рецензування є не лише перевірка даних і слухності висновків. Рецензування є процесом формування нового погляду на досліджуване явище, який може сприяти тому, щоб авторка чи автор певного твору переосмислили свою інтерпретацію даних, свої припущення. Зрештою, рецензування має засвідчити, що запропоновані авторами інтерпретації є вільними від суб'єктивних уподобань, тобто об'єктивними (Longino, 1990, pp. 67–69).

У світлі зазначеного підходу принципове значення для успішного формування наукового знання мають відкритість до критики і реагування на неї. За вченими як індивідами лишається право на суб'єктивні вподобання, цінності та мотиви, водночас їхній вплив на наукове знання має бути нівельований соціальною наукою. Втім, зазначимо, тут є і певні проблеми. Наприклад, практика рецензування може бути неефективною, якщо рецензент вдається до закидів, умотивованих певними упередженнями, а не виявленими недоречними інтерпретаціями чи некоректними даними. Можлива, звісно, й зворотна ситуація, коли текст не піддається присутній критиці або лишається поза увагою академічної спільноти, хоча формально стає частиною наукового знання.

До речі, Г. Лонгіно свідомо того, що через інтерсуб'єктивний (соціальний) характер продукування наукового знання успішне забезпечення об'єктивності передбачає певні умови. Наприклад, вона звертає увагу на те, що хоча для науки важливі не лише позитивні, а й негативні результати, чимало наукових журналів уникають оприлюднення останніх, що применшує значення критики щодо формування нового знання (Longino, 1990, p. 80).

Зрештою, об'єктивність для Г. Лонгіно має ступені (щось може бути більш або менш об'єктивним), а для забезпечення максимальної об'єктивності вона пропонує дотримуватися чотирьох критеріїв, якими вважає: 1) визнані шляхи критики свідчень, методів, припущень і міркувань; 2) спільні стандарти, до яких можна апелювати під час критики; 3) реакцію спільно-

ти на критику; 4) рівність інтелектуального авторитету. Щодо визнаних шляхів критики йдеться про наукові конференції, журнали та інші форми того, що стосується апробації наукового дослідження. Спільні стандарти, про які говорить філософія, передбачають певне спільне тло для вчених, які перебувають на різних позиціях у процесі критики. До цього тла належать, зокрема, емпірична адекватність, сумісність із визнаними теоріями, надійність як дороговкази тощо. Реакція спільноти стосується потреби в тому, щоб унаслідок критичної дискусії відбулися зміни, які можуть втілюватись у змістах навчальних курсів, розподілі грантів і гнучкості панівних поглядів на світ. Рівність інтелектуального авторитету означає, що не має бути культури репресій і замовчування альтернативних позицій чи створення певних умов, які віддаватимуть перевагу певним науковим позиціям. Для ефективного забезпечення об'єктивності також важливо, щоб спільнота не була гомогенною, тобто щоб у ній були люди з різними базовими припущеннями, адже інакше певні припущення можуть лишатися поза критикою тільки тому, що їх поділяє загал (Longino, 1990, pp. 76–80).

Як і у випадку з С. Гардінг, переосмислення об'єктивності Г. Лонгіно цілком сумісне з феміністичною історіографією філософії. Філософія науки наполягає на тому, що люди мають право дотримуватися власних переконань, цінностей і мотивацій, тож за такої позиції феміністичні мотиви переосмислення історико-філософського канону чи пошуку та реабілітації філософії є цілком виправданими. А об'єктивність досліджень тут має забезпечуватися не відсутністю індивідуальної ангажованості, а взаємодією з дослідницями і дослідниками з різними поглядами стосовно запропонованих інтерпретацій чи віднайдених постатей. Це реалізується, зокрема, через дискусії під час конференцій, рецензування статей фаховими журналами тощо.

Інший варіант феміністичного переосмислення об'єктивності пропонує американська філософія біології Елізабет Ллойд (Lloyd, 1995b). Вона виокремлює в об'єктивності чотири взаємопов'язані сенси, якими є відстороненість, публічна доступність, незалежність від нас і реальне існування (Реально Реальне). Відстороненість означає відсутність точки зору, неупередженість. Публічна доступність передбачає можливість (а подекуди й обов'язковість) спостереження певного явища для третьої особи. Незалежність означає, що щось існує автономно від нас як суб'єктів пізнання. Реальне існування справді

увиразнює те, якими речі є насправді. Е. Ллойд звертає увагу на те, що ці чотири сенси стосуються різних речей: відстороненість є властивістю знавця, незалежність і публічність є відношеннями між знавцями і реальністю, а Реально Реальне є статусом того, що існує. Вона наводить кілька прикладів, щоби продемонструвати відмінність між чотирма зазначеними сенсами. Зокрема, «моя свідомість Реально Реальна, але вона не є безпосередньо доступним публічним явищем, я не можу від неї відсторонитися, але вона існує незалежно для усіх», тоді як «квіти — публічні, існують незалежно від нас як знавців та є Реально Реальними» (Lloyd, 1995b, pp. 353–355).

Перебуваючи в опозиції до «онтологічної тиранії», тобто уявлення про те, що Реально Реальне є повністю досяжним чи пізнаваним через публічну доступність і за умов належної відстороненості, Е. Ллойд убачає його джерело в ранньомодерній філософії, зокрема у розподілі на первинні (реальні) та вторинні (не Реально Реальні) якості, хоча зауважує, що тодішні філософські погляди були тісно зав'язані на релігійних переконаннях, згідно з якими Бог створив світ «як непорушну математичну систему». Онтологічна тиранія у розумінні об'єктивності зазвичай пов'язана із переконанням, що існує лише один істинний опис світу, до якого ми зрештою прийдемо (Lloyd, 1995b, pp. 356–359).

Надалі філософія аналізує погляди на реальність і об'єктивність різних відомих філософів, як-от Чарльза Пірса і Томаса Нагеля, зазначає їхні способи відходу від онтологічної тиранії через вагомість інтересів наукової спільноти і реальність залежних від нас явищ, та зауважує, що тому несправедливо користуватися подвійними стандартами і звинувачувати феміністок у недостатній відданості ідеї об'єктивності, хоча відхід від онтологічної тиранії властивий не лише їм (Lloyd, 1995b, pp. 363–373). Варто зауважити, що тут її метою не є стратегія «як щодо» (*whataboutism*), тобто переведення стрілок на когось іншого; вона, навпаки, намагається обґрунтувати, що відмова від переконання у повній пізнаваності Реально Реального та віри у єдиний істинний опис світу є виправданою і доволі поширеною не лише у феміністичній філософії, а й поза нею. Е. Ллойд підсумовує тезою, що якщо ми відмовляємося від онтологічної тиранії, то можливе існування різних категорій і законів для істинних описів всесвіту, і що «реальність не силкує ідеальне знання набувати єдиної, унікальної форми» (Lloyd, 1995b, p. 374).

Цінність переосмислення об'єктивності, запропонованого Е. Ллойд, полягає у тому, що

вона звертає увагу на декілька різних значень цього терміна, вибудовує містки між феміністичною і нефеміністичною теоретичною філософією та обґрунтовує те, що немає потреби у відданості онтологічній тиранії задля збереження об'єктивності.

Іншою філософією, яка зосереджується на плюралізмі сенсів об'єктивності, є Гезер Дуглас. Вона зазначає, що спільним для різних ужитків терміна «об'єктивність» є переконання у тому, що йдеться про таке, що заслуговує на загальну довіру, а втім об'єктивність є комплексним явищем і працює по-різному (Douglas, 2009, pp. 115–116). Тож Г. Дуглас пропонує розглянути сім різновидів об'єктивності, хоча й не вважає цей перелік вичерпним. Філософія пише про маніпульовану, збіжну, відсторонену, ціннісно-нейтральну, процедурну, узгоджену та інтерактивну об'єктивність. Усі ці різновиди є синергійними; посилюючи один одного, вони підвищують ступінь об'єктивності.

Маніпульована об'єктивність, зокрема, стосується надійності використання певного об'єкта (коли наші очікування від властивостей води чи склянки справджуються). Збіжна об'єктивність пов'язана з ситуацією, коли різні спостереження чи методи ведуть до одного результату. Відсторонена об'єктивність стосується потреби у певній дистанції між знавцем і предметом дослідження (Douglas, 2009, pp. 117–122). Замість вільної від цінностей об'єктивності (як заборони впливу цінностей на дослідження) Г. Дуглас пропонує ціннісно-нейтральну об'єктивність як потребу в балансі та обмеженні ролі цінностей у процесі дослідження: вони не мають бути замінником свідчень (*evidence*) чи способом уникнути незручних свідчень, проте для них є місце в аналізі непевності, потребі прийняття певних дослідницьких рішень, урахуванні дослідницьких інтересів. Водночас філософія передбачає й певні винятки з ціннісної нейтральності: наприклад, маємо моральні підстави відмовитися від сексистських і расистських цінностей (Douglas, 2009, pp. 122–124).

Останні три види об'єктивності, зазначені Г. Дуглас, стосуються соціальних процесів: процедурна об'єктивність означає, що результат соціального процесу завжди однаковий, узгоджена об'єктивність полягає у згоді компетентних спостерігачів стосовно певного питання (інтерсуб'єктивна складова), а інтерактивна об'єктивність передбачає активну взаємодію вчених, суперечки та аналіз різних версій і формування спільної позиції. Важливим чинником інтерактивної об'єктивності філософія вважає розма-

їття, адже згода, досягнута в межах групи однодумців, може містити невідрефлексовані упередження, які не всі поділяють. Підсумовуючи, Г. Дуглас висловлює переконання в тому, що відмова від ідеалу вільної від цінностей науки не є загрозою як для жодного із зазначених різновидів об'єктивності, так і для об'єктивності наукового дослідження загалом (Douglas, 2009, pp. 125–132).

Варто зазначити, що позиція Г. Дуглас особливо цікава тим, що вона виокремлює найбільшу кількість значень об'єктивності, не відкидаючи жодного з них і стверджуючи, що потребує уточнення лише ціннісна нейтральність, щоб усі різновиди об'єктивності були сумісними з феміністичною відмовою від ідеалу вільної від цінностей науки.

Загалом проаналізовані позиції феміністичних філософінь щодо об'єктивності демонструють, що феміністична філософія не спрямована на відмову від об'єктивності як такої, а покликана лише переосмислити і розтлумачити сутність об'єктивності, покладаючись на різні способи її розуміння.

Феміністична методологія

Як критика ідеалу вільної від цінностей науки, так і феміністичне переосмислення об'єктивності певною мірою допомагають зрозуміти феміністичні дослідницькі настанови. Однак з'ясування сутності феміністичного підходу до дослідження потребує докладнішого розгляду феміністичної методології.

Американська філософія науки Шерон Кресноу, аналізуючи питання феміністичної методології та методів, послуговується термінологічною демаркацією С. Гардінг, згідно з якою метод — це «техніки збирання свідчень», а методологія — це «теорія або аналіз того, як має відбуватися дослідження» (Crasnow, 2023). Вона зазначає, що немає підстав вважати, що існують виразно феміністичні методи, адже феміністичні дослідження зазвичай послуговуються багатьма методами, зокрема комбінаціями кількісних і якісних методів. Водночас є виразно феміністичні елементи методології, з-поміж яких ключовою є настанова починати дослідження із життя жінок, але важливу роль також відіграє свідомий відбір методів, які будуть доречними з огляду на життя тих, кого досліджують, увага до гендерованого розподілу влади і доступу до засобів виробництва знання, а також само-рефлексія стосовно методів, інструментів аналізу, припущень (Crasnow, 2023).

Ш. Кресноу згадує американську феміністичну соціологиню Джої Спрейг, яка написала книжку про феміністичні методології. Соціологиня стверджує, що феміністки не погоджуються між собою з багатьох питань, але мають консенсус щодо розуміння двох речей: 1) гендер, «у взаємодії з іншими формами соціальних відносин, як-от расою/етнічністю, класом, спроможністю (ability) та нацією є ключовим організатором соціального життя»; 2) недостатньо усвідомлювати, як працює світ, потрібно вчиняти дії, які «зроблять соціальний світ рівноправнішим» (Sprague, 2016, р. 3). Це загальні настанови, яким мають відповідати феміністичні методології. Проте методологія і сама не є найзагальнішим щаблем, адже базується на епістемології і деталізує те, що з неї випливає (Sprague, 2016, р. 5).

Вартими уваги видаються й методологічні рефлексії Дж. Спрейг щодо соціології, які уточнюють зміст власне методології. Зокрема, вона звертає увагу на поширені у соціології припущення стосовно поділу суспільств на традиційні і сучасні, дихотомію публічного і приватного, почасти несерйозне ставлення західної академічної спільноти до ролі релігійності у соціальних процесах, а також розбіжності у дослідницьких питаннях про привілейованих і непривілейованих осіб (Sprague, 2016, pp. 10–14). Соціологиня зазначає, що сам засіб фреймування як логічна дихотомія отримав найбільше критики від феміністок, адже логічні дихотомії не постають із досвіду, який увиразнює радше певні спектри, а не чіткі опозиції (Sprague, 2016, pp. 16–17).

Інший засіб фреймування, який підлягає феміністичній критиці — це абстрактний індивід, як-от «раціональна людина», яка ставить певні цілі й досягає їх, хоча цей образ ігнорує обов'язок піклування про інших, перетини між різними соціальними характеристиками (раса, гендер, клас тощо) та загалом контекст соціальних відносин, у яких перебувають індивіди (Sprague, 2016, pp. 19–21). З логічною дихотомією та абстрактною індивідуацією пов'язаний ще один засіб, який критикують феміністки, маючи на увазі об'єктивацію, тобто ставлення до людей (а також і до нашої планети і всього живого на ній) як до об'єктів, що уможлиблює експлуатацію (Sprague, 2016, pp. 22–23).

Певні проблеми методологічного характеру Дж. Спрейг пов'язує також із не завжди коректним оприлюдненням результатів наукових досліджень в академічних публікаціях. Поширені практики застосування вузькоспеціалізованої

термінології, абстрагування від спостережень на користь категоризації, незацікавлений тон (без емоцій чи переживань), ієрархічність типів публікацій (згідно з якою стаття в академічному журналі є значно важливішою, ніж у науково-популярному виданні, наприклад) і викладання (зокрема, більша престижність викладання старшим курсам порівняно з молодшими) мають негативні наслідки та потребують критичного переосмислення (Sprague, 2016, pp. 24–29).

Щодо конкретних феміністичних настанов, то Дж. Спрейг спирається передусім на епістемологію позиціонізму С. Гардінг і формулює низку питань, важливих для феміністичної методологічної стратегії. Ідеться, зокрема, про те, з чийх життів, потреб та інтересів ми починаємо дослідження, чий питання ставимо, які відповіді вважаємо адекватними тощо (Sprague, 2016, р. 93).

Варто зазначити, що епістемологія С. Гардінг склала підґрунтя для розбудови практичних настанов феміністичної методології не лише у працях Дж. Спрейг. Наприклад, на концепцію сильної об'єктивності цієї філософині спиралися також британські соціологині Керолін Рамазаноглу і Дженет Голанд (Brister, 2018, р. 218). Наголошуючи розмаїтість фемінізму, а отже брак чітких меж і змісту феміністичної методології, вони нагадують, що фемінізм передбачає передусім спільні інтереси жіноцтва та обґрунтування емансипації (Ramazanoglu & Holland, 2002, р. 7). Тож навіть за браком питомо феміністичних технік дослідження чи питомо феміністичної онтологічної та епістемологічної позицій виразним для феміністичної методології є те, що вона «сформована феміністичною теорією, політикою та етикою і вкорінена у жіночий досвід» (Ramazanoglu & Holland, 2002, pp. 15–16).

К. Рамазаноглу та Дж. Голанд аналізують різні феміністичні здобутки і переконання, зокрема увагу до соціального характеру продукування знання, сумнів щодо можливості єдино істинного опису соціальної реальності, підваження позірної неупередженої позиції стандартних наукових практик як андроцентричної і насправді упередженої тощо (Ramazanoglu & Holland, 2002, pp. 57–58). Особливістю феміністичних методологій ці авторки вважають переконаність у несправедливості певних «нерівностей чи станів гендерованої соціальної організації» і неприйнятності відповідних владних відносин (Ramazanoglu & Holland, 2002, р. 140). Дуже важливими аспектами феміністичного знання вони називають також розуміння «реалій гендерованих життів» і спроможність їх тран-

сформувати бодай на рівні невеликого дослідження. Феміністки згодні застосовувати наукові методи задля отримання належних пояснень щодо гендерованого існування, віддані розумним аргументам і потребі обґрунтовувати те, що претендує на статус знання, але не приховують сподівань щодо підваження несправедливих владних відносин та прагнень зрозуміти спільне і відмінне у «гендерованому соціальному існуванні» (Ramazanoglu & Holland, 2002, pp. 163–165).

Оскільки розглянуті вище приклади методологічних рефлексій стосуються передусім соціальних наук, варто звернути увагу і на аналіз Е. Ллойд, який стосується філософії та природничих наук. На її думку, фемінізм розширює філософський інструментарій і просуває вперед філософську практику, даючи змогу зазначати та аналізувати вплив гендеру і статі у філософських дискусіях (Lloyd, 1995a, pp. 190–192). Передусім вона говорить про феміністичні «методи» (хоча з огляду на розглянуті вище розрізнення соціологінь було би доречніше вжити термін «методологія») і про їхній потенціал привернення уваги до низки питань. Мова йде про хибні припущення щодо статі і гендеру у філософських аргументах (помилкові твердження, явний сексизм і сексистські наслідки тверджень), переоцінювання і недооцінювання гендеру (оперування фемінним і маскуліним у філософських теоріях, андроцентризм) та викриття позірної нейтральності, за якою ховається сексизм (Lloyd, 1995a, p. 193).

Як докази позитивного впливу феміністичних методів на розвиток наукового знання Е. Ллойд наводить приклади із трансформації приматології та медицини (Lloyd, 1995a, pp. 194–196). Варто зауважити, що вплив фемінізму на різні науки (біологію, археологію, історію, антропологію, соціологію тощо) проаналізовано у багатьох сучасних дослідженнях (Пугач, 2021, с. 45–61).

Філософія біології також наводить певні роз'яснення щодо феміністичної методології, відповідаючи на поширені закиди у бік фемінізму. Зокрема, аналізуючи закид, буцімто феміністичні студії сповідують ідеологічні цілі, тоді як наука прагне істини, а отже, розглядаючи буцімто конфліктні стосунки фемінізму з цілями науки, вона зауважує, що ці закиди можна розуміти як звинувачення феміністок у застосуванні ідеологічних критеріїв замість наукових, запереченні наукових стандартів та антинауковості. У відповідь вона зазначає, що феміністки обстоюють відкриту комунікацію, критичність, прагнення вдосконалити продукування наукового знання і підвищити стандарти науковості. Як

приклад вона наводить поширений феміністичний аргумент щодо заохочення розмаїття в рамках наукової спільноти задля більшої кількості робочих гіпотез і кращого їхнього аналізу (Lloyd, 1995a, pp. 198–206). По суті, аналіз Е. Ллойд підсумовує викладені вище міркування феміністичних філософінь щодо об'єктивності та їхню критику ідеалу вільної від цінностей науки. Її міркування демонструють також тісний взаємозв'язок критики ідеалу, переосмислення об'єктивності та феміністичної методології, адже перше і друге дають настанови та основні ідеї для третьої.

Висновки

Ідеал вільної від цінностей науки спирається на уявлення про вчених як абстрактних індивідів, а наукової спільноти — як ізольованої від суспільства. Феміністична критика і відмова від цього ідеалу вмотивована емпірично: цей ідеал далекий від реальності, адже вчені є членами суспільства, і як усі живі люди мають власні переконання та цінності, а діяльність наукової спільноти може мати значні наслідки для суспільства в цілому. Отже, замість відмови від цінностей, яка є нереалістичною, а також звільняє вчених від моральної відповідальності, потрібно враховувати і відрефлексовувати цінності, щоб контролювати їхній вплив на наукові дослідження і формування наукового знання.

Феміністичні переосмислення об'єктивності не мають на меті спростувати важливість цього поняття і цінності об'єктивності для наукових досліджень. Вони спрямовані на те, щоб краще зрозуміти, у чому полягає об'єктивність досліджень і як їх удосконалити, виявляючи приховані упередження у позірній незаангажованій позиції. Для дотримання об'єктивності феміністичні філософіні пропонують охопити цим терміном заповнення прогалін наукового знання, постановку нових дослідницьких питань (зокрема тих, що враховуватимуть перспективи маргіналізованих груп), відкритість до критики та ефективного реагування на неї, розуміння соціального характеру знання, визнання можливості кількох рівноцінних (однаково істинних із погляду відповідності реальному стану речей) наукових описів явищ та динамічності й багатозначності самого терміна. Разом із тим лишається важливим дотримання стандартів академічної доброчесності (зокрема заборона викривлення та фальсифікації даних).

Не існує феміністичного методу, проте є певні настанови, характерні для феміністичної

методології. До них належать дослідницька увага до жіночого досвіду, до ролі статі та гендеру в розподілі влади, саморефлексія щодо методів і припущень, прагнення зробити світ справедливим. Характерними також є відмова від дихотомій, уникання надмірних узагальнень і спрощень у поясненні складних соціальних процесів. Проводячи дослідження, потрібно ставити питання про те, з чіх потреб та інтересів ми виходимо, чому та які саме питання ми ставимо, чиє осмислення досвіду ми вважаємо авторитетним та чому, з якої позиції ми займаємося певними дослідницькими питаннями. Важливим є також викриття андроцентричних чи

сексистських упереджень у дослідженнях і пропонування альтернативних пояснень.

Підсумовуючи, можна виділити такі ключові ознаки феміністичного підходу до наукового дослідження: увага до жіночого досвіду і ролі цінностей у формуванні та застосуванні наукового знання, перевага врахування деталей і складності явища над спрощенням та узагальненням, вимога розмаїття в рамках наукової спільноти задля кращого контролю над впливом упереджень на зміст і результати досліджень, переконаність у сумісності об'єктивності з ціннісною ангажованістю, відкритість до критики та само-рефлексія.

Список посилань

- Пугач, В. (2021). *Осмислення науки в аналітичній феміністичній філософії* [Магістерська робота]. Національний університет «Києво-Могилянська академія». <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/31809f52-9935-4af2-883b-8898844dd7bb>.
- Brister, E. (2018). Objectivity in Science: The impact of feminist accounts. In P. Garavaso (Ed.), *The Bloomsbury Companion to Analytic Feminism* (pp. 212–235). Bloomsbury Academic.
- Carrier, M. (2012). Values and Objectivity in Science: Value-ladenness, pluralism and the epistemic attitude. *Science & Education*, 22 (10), 2547–2568. <https://doi.org/10.1007/s11191-012-9481-5>.
- Crasnow, S. (2023). *Feminist Perspectives on Science*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/feminist-science/>.
- Douglas, H. (2009). *Science, Policy, and the Value-Free Ideal*. University of Pittsburgh Press.
- Garry, A., Khader, S., & Stone, A. (Eds.). (2017). *The Routledge Companion to Feminist Philosophy*. Routledge.
- Harding, S. (2015). *Objectivity and Diversity: Another logic of scientific research*. University of Chicago Press.
- Hume, D. (2003). *A Treatise of Human Nature*. Project Gutenberg.
- Kincaid, H., Dupre, J., & Wylie, A. (Eds.). (2007). *Value-Free Science?: Ideals and illusions*. Oxford University Press.
- Lloyd, E. (1995a). Feminism As Method: What scientists get that philosophers don't. *Philosophical Topics*, 23 (2), 189–220. <https://doi.org/10.5840/philtopics199523214>.
- Lloyd, E. (1995b). Objectivity and the Double Standard for Feminist Epistemologies. *Synthese*, 104 (3), 351–381. <http://www.jstor.org/stable/20117438>.
- Longino, H. E. (1990). *Science as Social Knowledge: Values and objectivity in scientific inquiry*. Princeton University Press.
- Longino, H. E. (1995). Gender, politics, and the theoretical virtues. *Synthese*, 104 (3), 383–397. <https://doi.org/10.1007/bf01064506>.
- Ramazanoglu, C., & Holland, J. (2002). *Feminist Methodology: Challenges and choices*. Sage Publications.
- Reiss, J., & Sprenger, J. (2020). *Scientific Objectivity*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/scientific-objectivity/>.
- Rooney, P. (1992). On Values in Science: Is the epistemic/non-epistemic distinction useful? *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1, 13–22. <https://doi.org/10.1086/psaprocbienmeetp.1992.1.192740>.
- Sprague, J. (2016). *Feminist Methodologies for Critical Researchers*. Rowman & Littlefield.
- Longino, H. E. (1990). *Science as Social Knowledge: Values and objectivity in scientific inquiry*. Princeton University Press.
- Longino, H. E. (1995). Gender, politics, and the theoretical virtues. *Synthese*, 104 (3), 383–397. <https://doi.org/10.1007/bf01064506>.
- Puhach, V. (2021). *Osmyslennia nauky v analitychnii feministychnii filosofii* [Comprehension of Science in Analytic Feminist Philosophy] [Master's Thesis]. National University of "Kyiv-Mohyla Academy". <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/31809f52-9935-4af2-883b-8898844dd7bb> [in Ukrainian].
- Ramazanoglu, C., & Holland, J. (2002). *Feminist Methodology: Challenges and choices*. Sage Publications.
- Reiss, J., & Sprenger, J. (2020). *Scientific Objectivity*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/scientific-objectivity/>.
- Rooney, P. (1992). On Values in Science: Is the epistemic/non-epistemic distinction useful? *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1, 13–22. <https://doi.org/10.1086/psaprocbienmeetp.1992.1.192740>.
- Sprague, J. (2016). *Feminist Methodologies for Critical Researchers*. Rowman & Littlefield.

Veronika Puhach

FEATURES OF FEMINIST APPROACH TO SCIENTIFIC RESEARCH

Feminist philosophy is one of the leading areas of contemporary philosophy. It has been actively developing over decades and has significant contributions in various areas of theoretical and practical philosophy. Feminist philosophy of science is particularly interesting, as it is primarily responsible for feminist formulations of basic methodological statements of feminist approach to scientific research. The goal of this article is to determine the main features of feminist approach to scientific research. In order to achieve this goal, the article analyzes the main ideas of feminist philosophy of science regarding the criticism of the ideal of value-free science, reviewing and rethinking the meaning of objectivity, and reflections on feminist methodology. Accordingly, the article consists of an introduction, three parts, and conclusion. The first part is dedicated to the causes and effects of feminist criticism of the value-free ideal of science. In the second part, feminist reflections about objectivity are outlined, drawing on the views of such prominent feminist philosophers as Sandra Harding, Helen Longino, Elisabeth Lloyd, and Heather Douglas. The relevance of these reflections for feminist historiography of philosophy is also noted. The third part addresses the question of whether there is a feminist method and explores the traits and typical properties of a feminist methodology. In conclusion, the main features of feminist approach to scientific research are formulated. These include attention to the role of values in producing and applying scientific knowledge, a preference to explanations that account for details and complexity over simplification and generalization, consideration of women's experience, consideration of usefulness of diversity within scientific communities to mitigate assumptions and prejudices, belief in compatibility of objectivity and value-ladenness, openness to criticism, and self-reflection.

Keywords: philosophy, science, methodology, method, feminist philosophy, objectivity, values, historiography of philosophy.

Матеріал надійшов 18.02.2024



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

УДК 165.721:141.319.8:130.2

DOI: 10.18523/2617-1678.2024.13.45-56

Лютий Т. В.

<https://orcid.org/0000-0002-0381-6916>

ФІЛОСОФІЯ НІГІЛІЗМУ ФРИДРИХА НІЦШЕ У «ПОСМЕРТНИХ ФРАГМЕНТАХ» (1885–1888)

У статті розглянуто головні принципи Ніцшевого погляду на походження нігілізму. Основний наголос зроблено на розгляді нігілізму як специфічного аналізу сучасного світу. Ніцше не тільки позиціонує себе як мислитель і дослідник культурно-антропологічних ознак декадансу, а й виступає з позиції візюнера, ба навіть пророка. У тексті простежено, як Ніцше приходить до проблеми нігілізму. Вже у своїй першій вагомій розвідці, що присвячена грецькій трагедії, він означає тенденції занепаду західної культури та цивілізації. Пізніше філософ показує, що витоки нігілізму сягають доктрини платонізму про істинний і хибний світи. А згодом саме на цій ідеї засновується моральне вчення християнства. Внаслідок поширення юдео-християнського світогляду формуються ідеали ненависті, образи, нечистого сумління, провини, на основі яких і знецінюється поцейбічний світ, і підносяться найслабші форми життя. Це прямо впливає на всі сфери культури: філософію, науку, мистецтво, літературу тощо. Зрештою, людина перетворюється на виразника волі до небуття. Ніцше викриває типи цього нігілістичного руху. Його слова «смерть Бога» стали символом втрати людиною цінностей, які раніше давали людині сенс, мету і цілісність. Втомлена і виснажена людська істота більше схильна до песимізму яко симптому нігілізму. Щоб урятувати ситуацію в західному суспільстві, виносять примарні заміники Бога, як-от прогрес або колективне щастя. Проте на противагу пасивному нігілізму, тобто байдужості й слабкості, що виражають радше нікчемні радості, а не волю до могутності, активний нігілізм Ніцше покликаний кардинально змінити наявний стан речей.

Ключові слова: нігілізм, Ніцше, декаданс, філософська антропологія, філософія культури, історія філософії.

Найжахливіший гість на порозі

Поява Фридриха Ніцше на інтелектуальній сцені XIX сторіччя відкриває нову сторінку нігілістичного звернення¹. Віднині нігілізм осмислюється не як спорадичні рецидиви зухвалості чи заперечення, що вряди-годи спалахували на цивілізаційному обрії, а як повномасштабний історико-культурний процес. Щоби його збагнути, німецькому філософу довелося узяти на себе місію з діагностування всієї західної культури: «Те, про що я розповідаю, є історією наступних двох століть. Я описую те, що приходить, і не може при-

йти інакше: появу нігілізму... Нігілізм стоїть на порозі: звідкіля походить оцей найзловіснійший із усіх гостей?» (Nietzsche, 2009: Nachgelassene Fragmente. 1887, 11 [411]; 1885, 2 [127])².

Щоправда, не останню роль у цьому відіграв і фізіологічний чинник, адже мало не з дитинства німецькому слідопитові нігілізму випало потерпати від усіляких хвороб. Оскільки життя мало не «втікало» на очах, питання про деградування перетворилося для нього на ключове. Тому Ніцше сприймає занепад як екзистенційну категорію. Недаремно ж у 1881 р. в листі до свого приятеля, секретаря і композитора Гайн-

¹ Темі нігілізму у філософії Ніцше присвячено кілька наших попередніх розвідок (Лютий, 2002; 2016). Однак відмінність цієї статті полягає в тому, що в ній цю проблему розглянуто виключно на підставі поглибленого аналізу «Посмертних фрагментів». Тоді як раніше її було окреслено лише в загальних рисах.

² Цитати «Посмертних фрагментів» наводимо з електронного ресурсу (Nietzsche, 2009). Спочатку подаємо рік написання, потім номер групи, а в квадратних дужках — порядковий номер самого фрагмента. Цитуючи листи, спочатку зазначаємо порядковий номер листа, адресата і дату написання. Цитуючи твори Ніцше, подаємо назву, номер параграфа і дату створення.

риха Кьозеліца філософ напише: «Я потребую чималого здоров'я — занадто глибоко внадився мені в серце той “серцеламний нігілізм” (*herzbrecherische Nihilismus*). Що ж, будьмо мужніми!» (Nietzsche, 2009: 88, Brief an Heinrich Köse-litz, 13/03/1881).

До речі, Ніцше змальовує нігілізм і як ознаку боротьби з ретроградними силами. Показовими є його листи від 1888 р.: данському літературознавцеві Георгу Брандесу він, либонь жартома, напише, що в Петербурзі неодмінно був би нігілістом, і зверне увагу музикознавця Карла Фукса на своє буцімто нігілістичне прізвище, бо воно йому співзвучне з польським «ніс», або Ніщо (Nietzsche, 2009: 1009, Brief an Georg Brandes, 27/03/1888; 1054, Brief an Carl Fuchs, 30/06/1888). Уже неодноразово показано, що Ніцшеве вчення про нігілізм не є систематично викладеним, адже залишилось у вигляді чернеток і фрагментів. На додаток, філософ уживає зі словом «нігілізм» аж до двадцяти спеціальних епітетів у декількох значеннях, щоб увиразнити цей феномен. Але найзагальніше з усіх означень: нігілізм яко позбавлене сенсу та знецінене існування, що спричиняється до глибокої дезорієнтації в житті, подібної до радикального скептицизму, та закінчується песимістичною візією — відчаєм. Однак, як уже зазначено, нігілізму відведено не тільки пасивну, а й активну роль, що передбачає руйнування занепадницького стану (Reginster, 2006, pp. 22–23, 26, 29).

Хай там як, а слово «нігілізм» у його творах уживеться не зразу. Проте вже перша велика за обсягами розвідка — «Народження трагедії» (1872) (*Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*) — з'явиться не в останню чергу після роздуму довкола сучасної йому культури, де масово запановує кволий індивід. Отже, Ніцше звертається до древніх еллінів, щоби з'ясувати, з якого моменту європейська традиція схибила та що варто зробити для її оновлення. Його непокоїла велика втома Заходу, де виникли всі підстави для песимістичного світогляду. Тому він і хоче з'ясувати: чи є занепад ознакою сили, чи слабкості? Належало зрозуміти: чи потерпали греки від безнадії, через що й сотворили свої трагічні міфи; чи шукали в них наснаги, занурюючись у темряву Буття від перенасиченості? Він виявляє, що в давньогрецькому звичаї змагалися протилежні первні, представлені двома богами — Аполлоном і Діонісом. Перший асоціювався зі *сновидінням*, а другий — зі *сп'янінням*. Один відповідає за індивідуальні прояви речей і людей, за мистецтво видимості та створення світлоносної пелени, що приховує світ, як у фі-

лософії Шопенгавера. Другий оприявнює несамовитий екстаз і розкутий оргіазм, а разом і жорстокість, адже у стані шаленства вакханки шматують свого бога. Проте з цієї надмірності виникало поєднання з божеством, а отже і *метафізична втіха*, що компенсує жах і страждання в існуванні, несучи життєствердні мотиви. З одного боку, стражденній індивідуальності повертається первісна єдність, з іншого, створюється ілюзія долучення до божественної невмирущості. Принесене з Азії діонісієство греки трансформували настільки, що воно нікого не поглинало своєю бурхливою стихією, а наснажувало, перетворювало на виразника волі. Трагедії Есхіла та Софокла возвеличували титанів — Едипа з Прометеєм, які хоч і зазнавали мук, але виходили могутнішими після випробування. Трагічний хор (або пісня сатира) розривав пелену світу, за якою розверзалася безодня, допомагаючи учасникові містерійного дійства долати гризоту Буття. Втім якраз від Еврипіда й почалася загибля трагедії. Він уникає міфу, за допомогою якого зміцнювалися вольові чинники, натомість віддає перевагу інтелектуальному поясненню життя, керуючись ідеями свого наставника Сократа. Ніцше розпізнає в Сократові першого теоретика, чиє вчення започаткувало занепад усієї західної культури, бо він ставить розумне вище за вітальне. Спробу відновлення міфу й інстинкту філософ убачає в музичній драмі композитора Рихарда Вагнера, з яким у ті часи вони ще перебувають у тісній дружбі. Беручи зачин у німецькій пісні, діонісієство мало би знову постати в його музиці. Зрештою, свого повноцінного бога Діоніса Ніцше надалі протиставлятиме занепадництву християнства, що запроваджує тезу про всезагальну провину людства. Коли у 1886 р. Ніцше напише нову передмову до цього твору, свою позицію він означить словосполученням «практичний нігілізм». А отже, *post factum* обрамляє дослідження в барви нігілізму. Тому з його вуст одразу покотилося «неймовірно завзяття супроти Всього, що є “нині”, воля, яка не зовсім і далека від практичного нігілізму (*praktischen Nihilismus*)...» (Nietzsche, 2009: *Die Geburt der Tragödie: Versuch einer Selbstkritik*, § 7, 31/10/1886).

По тому Ніцше пише низку есеїв під загальною назвою «Невчасні міркування» (*Unzeitgemäße Betrachtungen*). У першому з них — «Давид Штраус як сповідник і письменник» (1873) (*David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller*) — в особі зазначеного філософа критикується культурний обиватель (філістер) — людина неоригінальна, самовдоволена, конформістська, проте саме такої, на думку Ніцше, потребувала

пронизана мілітаристськими, націоналістичними й імперіалістичними тенденціями тодішня Німеччина після перемоги у франко-пруській війні (Ніцше, 2022, с. 193–286). У другому міркуванні — «Про користь і шкоду історії для життя» (1874) (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*) — Ніцше сперечається з концепціями прогресизму, фіналізму та детермінізму, приміром, із гегельянством або песимізмом Едуарда фон Гартмана, в якого світовий процес надається до керування. Авторowi йдеться про те, що життя має підноситися над історією, позаяк у ньому завжди вирували визначальні для людини імпульси. Втім історія таки важлива. Ніцше подає три вагомi її різновиди: *монументальна* дає приклади для наслідування; *антикварна* пошановує культурні цінності; *критична* слугує виправленню помилок у кожному наявному моменті (Ніцше, 2022, с. 289–392). Третій есей — «Шопенгавер як вихователь» (1874) (*Schopenhauer als Erzieher*) — є даниною тодішньому захопленню Ніцше своїм попередником і знаменує кінець романтичного періоду. Тут розробляється проблема самостановлення особистості. Філософ указує на три взірцеві постаті, представлені Русо, Гьоте та Шопенгавером. Перший годиться для наслідування багатьма, через популярність пафосу братерства та природного буття. Другий сподобається небагатьом, адже втілює споглядальний тип і високий стиль. Третій узагалі йде проти більшості, ставлячи себе понад усяким визнанням, а отже, переймається трансформацією себе попри сторонню думку (Ніцше, 2022, с. 395–498). В останньому міркуванні — «Рихард Вагнер у Байройті» (1876) (*Richard Wagner in Bayreuth*) — Ніцше створює панегірик іще одному своєму колишньому кумирові. Тим часом розбіжності між ними тільки дужчають. Утім автор іще не сміє висловити своє незадоволення, воно залишається поза рядками, тому стверджує: поєднавши музику і життя, композиторові вдалося скерувати індивідуальну силу мистецтва на відродження культури (Ніцше, 2022, с. 501–588).

Деякі наступні Ніцшеві тексти поєднує спроба відійти від ідеалістичних і романтичних формул, як-от «геній» і «святий», якими він переймався раніше. Надломлена демонічна воля більше його не цікавить. У «Людському, надто людському» (1878) (*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*), як бачимо з підзаголовка, його надихає людина «вільна духом» (Ніцше, 2012). Ось так у нього виглядає перевтілений Діоніс. Умовно кажучи, Ніцше сповідує «науковий» підхід, а радше — критичну наста-

нову, адже йому кортіло заснувати «школу підозри» (*Schule des Verdachts*) на основі «хімії понять і почуттів» (*Chemie der Begriffe und Empfindungen*), щоб ними врешті випробувати весь ідеалізм і «вічні цінності» (*aeterna veritas*). Загалом треба було звільнитися від колишніх авторитетів, а зокрема від Шопенгаверової гнітючої концепції волі та Вагнерової музики, в якій продовжували лунати християнські мотиви. Тому головною мішенню Ніцше стає метафізика. Йй він протиставив історичне філософування, де місце раціонального суб'єкта посіли *воління й інстинкти*, що перебувають у *становленні* та спрямовуються на речі земні. Всі сутності та причини, на думку філософа, виникли з сильних настроїв і вражень. Але метафізика продовжує жити морально-релігійні системи, а ті далі притлумлюють *егоїстичні* прояви і стримують *вольові* чинники. Сила традиції породжує накази, тоді як їх недотримання загрожує покаранням, а страх перед ним і спричиняє недовіру до життя та всякого його природного прояву. Речники моралі вдають, ніби не знають, що за чеснотами почасти ховається корисливість, міркує Ніцше у «Ранковій зорі» (1881) (*Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*) (Ніцше, 2018). Отож, їм зручніша малодушність і *контроль* над індивідом. Отому-то людське Я не вирізняється єдністю, позаяк у ньому нуртують порізно спрямовані прагнення. Це справедливо навіть щодо філософів, які зрікаються радикального мислення та перебувають у полоні релігійних уявлень. У сфері мистецтва спостерігається дещо подібне: воно націлене на пояснення чуттів, а не посилює тілесні прояви. Те саме подибуємо в культурі, де вже не цінуються сильні типи. Тож і держава перебирає функції тотального нагляду, що не сприяє розвою вільних особистостей. Ніцше не припиняє аналізувати патології свого часу. На його переконання, спільноти подібні до організмів. Велике стадо залишається боязливим, інертним і впливає на сильні типи за допомогою моралі, здобуваючи владу над ними. Тож останні впокорюються докорами сумління, що спричиняється до появи песимізму. Ніцшева альтернатива пропонує мистецьке піднесення життя, що стає над мораллю. Життя марнотратне, мінливе, прагне зростання, зорієнтоване на нерівність і унікальність, які сприятимуть появі нових цінностей.

Аж от у «Веселій науці» (1882) (*Die fröhliche Wissenschaft* (“*la gaya scienza*”)) натрапляємо на ще кардинальнішу тезу: «Бог помер!» (*Gott tot ist!*) (Ніцше, 2020). І означає вона завершення влади надчуттєвого. Надприродне походження

цінностей аніскільки не виправдане. Бо воля творити нові вартості передбачає невпинне посилення життєвих інстинктів, а не продовження самообману. Отже, насувається велика катастрофа, що її до кінця багато хто не усвідомлює, ба більше, її наслідки не хоче уявляти й відповідати за них. Адже мало хто наважиться погодитися, що світ є хаотичним, а людина має прийняти його таким, яким він є, врешті полюбити свою долю (*amor fati*), сказавши світові ствердне «Так!», і з вірою в себе долати численні виклики. Страждання має зборюватися життєствердною позицією. Певна річ, щоби відгородитися від осоружного хаосу, треба встановити придатні для Буття межі, нехай і коштом істини. Тому хіба часом є придатнішою для протистояння Небуттю. Неможливо встановити істину на всі віки. Вона корелюється відповідно до мінливих реалій. А Бог має сприяти ствердженню життя, а не запереченню. Того ж року на межі літа й осені Ніцше занотує: «Друзі життя. Нігілізм як маленька прелюдія (*Nihilismus als kleines Vorspiel*). Неможливість філософії. Так само, як буддизм робить нас недовірливими та добрими, так і Європа підпадає під його вплив: утомлюється! Доброю є та втомлюваність» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1882, 2 [4]).

А коли в 1887 р. вийшло друге видання «Веселої науки», він додає до нього п'яту книгу, себто частину, давши їй назву «Безстрашні», де з'являються дві промовисті тези про нігілізм. Перша стосується втрати людством себе, через те, що воно вигало порожні цінності: «Нещадна, ґрунтовна, глибока підозра щодо нас самих, яка дедалі більше охоплює нас, європейців, із легкістю могла б поставити прийдешні покоління перед жахною альтернативою: “Або відкиньте свої поклоніння, або — самих себе!”. Останнє було б нігілізмом; та чи не було нігілізмом також і перше?» (Ніцше, 2020, с. 217).

Друга викриває хибну природу людських вірувань, які вкоренилися в різних культурах (воїнський патріотизм, натуралізм у літературі, російський нігілізм і страдницька Достоєвщина): «Навіть та готовність, з якою наші тямущі сучасники ховаються по жалюгідних закутках і завулках — наприклад, у патріотизмі (так я називаю те, що у Франції зветься “шовінізмом”, а у Німеччині “германізмом” (*deutsch*)), або в естетичні підпільні вірування на кшталт паризького “натуралізму” (що видобуває з природи і оголяє тільки той елемент, який викликає одночасно почуття огиди і здивування..., або у нігілізм пєтербурзького штибу (*Nihilismus nach Petersburger Muster*) (тобто віру в зневіру, аж до мучениц-

тва за неї), — тож, навіть ця готовність є свідченням, перш за все, потреби у вірі... Віра завжди найбільше жадає, наполегливіше всього визискує там, де бракує волі, бо воля, як афект величчя, є виразною ознакою самовладання і сили» (Ніцше, 2020, с. 218–219).

Поволі Ніцше стає творцем нової антропології: усі випробування може витримати лише те людське створіння, що постійно себе перевершує. На позначення цієї істоти в «Так казав Заратустра» (1883–1885) (*Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*) ужито слово «надлюдина» (*Übermensch*) (Ніцше, 1993, с. 8–326). Діоніс у подобі пророка Заратустри проголошує, що динамічне життя характеризує «воля до могутності» (*der Wille zur Macht*), яка завдяки принципу «вічного повернення» (*die ewige Wiederkehr*) звертається до своїх основ, щоби ненастанно збільшуватися, знов і знову зростати. Все в світі прагне проявити воління. Становлення — це різноспрямовані акти волі, що запановують або згасають. Утім у культурі прижилась «остання людина» (*der letzte Mensch*). Їй не до снаги жодні зміни: фізичні, психічні, духовні. Прагнучи рівності й не досягаючи її, вона культивує задрість і помсту, що послаблюють волю. Либонь, тому, хто прийматиме все, байдуже величчя воно чи страждання, й відкриється майбуття.

У підготовчих матеріалах до книжки Ніцше пише про нігілістичних осіб, із якими доводиться зустрітися та мати справу Заратустри: «До нього приходять різного рівня безуми звироднілі вищі натури (приклади нігілізму)» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1884, 27 [23]). Проте нігілізм не є цілковито негативним явищем, адже «песимістичне мислення та вчення про екстатичний нігілізм (*ekstatischer Nihilismus*), за певних обставин, може прислужитися філософові: як могутній натиск і молот, якими він трощить звироднілі та напіввимерлі раси та позбувається їх, утворюючи дорогу новому порядку життя» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1885, 35 [82]).

Та що сталося з культурою? Ніцше намагається показати, як людство дійшло такого стану. Найбільшу провину він покладає на платонізм і християнство. Завдяки жаданню інтелектуально домінувати, вони запровадили власну інтерпретацію світу. Пишучи «Потойбіч добра і зла» (1886) (*Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*), філософ уперше безпосередньо вживає слово «нігілізм» у творах, які сам опублікував, а не тільки в записках, як раніше, позаяк у попередні книжки воно потрапляло, як уже зазначено, лиш у пізніших перевиданнях:

«Мабуть, існують навіть такі пуритани — фанатики сумління, які ладні накласти головою радше за певне Ніщо, ніж певне Дещо. Однак це нігілізм і ознака смертельно втомленої, зневіреної душі, хоч яку там сміливість може вдавати така чеснота» (Ніцше, 2002, с. 15).

Нігілістичну характеристику застосовано до Канта, коли той вирішує потіснити розум заради звільнення місця для віри, стримуючи в такий спосіб матеріалістичне філософування. Щоправда, Ніцше не був матеріалістом *per se*, хоч і схилявся до тлумачення силової й енергетичної природи матерії. Тоді *воля до могутності* постає як безцільна динамічна потуга, що позбавлена *свободи волі* (*Freiheit des Willens*). Натомість воля багатоаспектна, бо базується на чутті, мисленні й афекті, де є наказ як ознака задоволення, а за ним іде його реалізація. На позначення прояву будь-якої самодостатньої сили, стверджує Ніцше, віддавна вживали слово «добро». Та християнство здійснило інверсію, визнавши добром смирення. Але Ніцше це нагадало *повстання рабів у моралі* (*der Sklavenaufstand in der Moral*), що здебільше характеризує поневоленого. Своєю чергою виникає така особливість, як самозречення і релігійні неврози. З одного боку, це втілення безсилості, з іншого, плекання інстинктів, аби досягти прихованої цілі.

У полемічному трактаті «До генеалогії моралі» (1887) (*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*) з'ясовується, чому мораль елімінує життєві чинники: «Я дедалі більше розумів мораль співчуття, що розпростирається довкола, сягаючи й заражаючи недугою навіть філософів, і розумів її як найстрашніший симптом нашої жахливо спотвореної європейської культури, як її шлях манівцями — до нового буддизму? до європейського буддизму? до — *нігілізму?*» (Ніцше, 2002, с. 190). *Генеалогія* — це пошук умов і обставин, за яких утворюються моральні цінності, що стають для нас визначальними. Перш за все, це пов'язано з психологічними станами, скажімо, *ресентиментом* (*ressentiment*) — почуттям помсти через власну неспроможність чогось досягти. Отже, спочатку прерогатива морального судження належала аристократії, коли «добро» пов'язували із зусиллями та владою, а «зло» — зі слабкістю, боягузством і небажанням відмінностей. І от із появою християнського священника, якому випадає обґрунтувати рабську мораль і культивувати з безсилля заздрісну та мстиву духовну владу через упровадження цінностей, звеличується слабкість: «Тепер уже й вигляд людини стомлює, бо що таке сьогоднішній нігілізм, якщо не *власне це?*...» (Ніцше,

2002, с. 211). Саме тому Ніцшеві сподівання пов'язані з людиною майбутнього: «Ця людина майбутнього позбавить нас як дотеперішнього ідеалу, так і того, що *мало б з нього вирости*, позбавить великої огиди, жадання ніщо, нігілізму... цей антихрист і антинігіліст, цей переможець Бога і ніщо, має *прийти* неодмінно» (Ніцше, 2002, с. 259).

Християнська доктрина, вбачаючи слідом за платонізмом у потойбіччі прагнення до світу істинного, спричинилася до просвітницького секуляризованого потягу до кращого прогресивного життя. Свою клятву цій релігії Ніцше концентрує в посмертно виданому творі «Антихрист. Прокляття християнству» (1895) (*Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*): «Співчуття — це *практика* нігілізму... Співчуття спонукає до *Ніщо!*.. Але ж не говорять “Ніщо”: кажуть “потойбічне”; чи “Бог”; “*істинне* життя”; чи нірвана, спасіння, раювання» (Ніцше, 1993, с. 335). Своєю чергою Просвітництво обернулося скептицизмом — ідеєю недосяжності збудованого на розумі стану речей. У своєму філософуванні Кант силкується раціонально обґрунтувати засади людського буття, тоді як Шопенгавер змушений фіксувати тотальний песимізм. Із християнського самозаперечення й починається світський інтелектуальний нігілізм (Gillespie, 1995, pp. 203–254).

З усього сказаного випливає, що майже всі персональні Ніцшеві публікації натякали на проблему, яку невдовзі буде пов'язано з епідемією нігілізму. Кульмінація припадає на твори 1888 року. Слово «нігілізм» ужито майже завжди проти християнства, хоч і стосовно мистецтва та науки. У «Генеалогії моралі» — дев'ять разів, у «Антихристі» — шість разів, у «Сутінках ідолів» (*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*) — п'ять разів, у «*Ecce homo*. Як ставати самими собою» (*Ecce homo. Wie man wird, was man ist*) — три рази, а у «Випадку Вагнера. Проблема музиканта» (*Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem*) — один раз. І хоча воно трапляється в його записах іще з 1880 р., попередні твори стали підготовчими матеріалами для більшого дослідження, щодо якого Ніцше виношує плани та намагається структурувати нотатки (Weller, 2008, p. 13).

Збороти занепале

У проміжку між осенями 1885–1886 рр. у швейцарському гірському містечку Зильс-Марія в Ніцше почали визрівати шкідливі фундаментальні дослідження в чотирьох частинах — «Воля до могутності. Спроба переоцінки всіх

цінностей» (*Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*), появу якого він анонсував у *Третньому розгляді* «Генеалогії моралі», вказавши, що планує також і розділ під назвою «До історії європейського нігілізму» (*Zur Geschichte des europäischen Nihilismus*). Як пам'ятаємо, філософ виходив із уявлення, що світ є ареною вивільнення потуг, які змагаються між собою та ведуть до переваги активних або регресивних сил. Отже, нігілізм виникає в результаті занепаду цінностей активної сили: «Нігілізм — це достоту осмислена логіка наших великих цінностей та ідеалів — адже спершу ми мусимо пережити нігілізм, щоби пересвідчитись у цінності тих “цінностей”... У якийсь момент ми потребуємо нових вартостей» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1887, 11 [411]). Власне, не останньою чергою це й зумовило теми та проблеми майбутньої книжки, що декілька разів у записах фігурує як *нігілістична катастрофа* (*die nihilistische Katastrophe*). У чернетці передмови сказано: «Я описую те, що приходить: ознаменування нігілізму. Описую, бо тут стається щось доконечне — і його знаки усюди, а очей для цих знаків і досі бракує. Я схвалюю, а не звинувачую це наставання: вірю, що це чи не найбільша криза, мить найглибшої людської саморефлексії: чи людина вийде з неї, чи опанує цю кризу, це питання до її сили» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1887, 11 [119]). Ніцше вважає, що саме йому довелось осмислити порушену проблему до кінця: «Я навчаю “Ні” щодо всього, що робить кволим, — що виснажує... Мої твори спрямовані проти будь-якого природного типу декадансу: я найбільше продумав явища нігілізму... Себто я є вродженим спустошувачем» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1888, 15 [13]).

У першій частині намічалось розкрити нову загрозу — *постання нігілізму* (*Darstellung des Nihilismus*), що виростає з попереднього способу формування цінностей, які базовані мало не на революційному чинникові — християнському моральному судженні. Та що ж особливе лежало в основі нігілізму? Перш за все — конфлікт між *правдивим і гаданим світом* (*die wahre und die scheinbare Welt*). Тобто, з одного боку, між світом, у якому живуть, а з іншого, тим світом, який боготворять, уживаючи вислови «Бог — це істина» (*Gott ist die Wahrheit*), «Бог — це любов» (*Gott ist die Liebe*), «справедливий Бог» (*der gerechte Gott*). Якщо не відмовитися від першого, тобто не прийняти тезу «Бог помер» (*Gott ist todt*), яка символізує велике ошуканство, то недовго занепасти себе. Це і варто визнати

нігілізмом, який є наслідком морального тлумачення світу (*Nihilismus als Folge der moralischen Welt-Auslegung*). Отже, нігілізм посилюватиметься, якщо не викоринити християнсько-релігійні принципи. Натомість їх і далі застосовують у пізнавальних цілях. І це проглядає не лишень у філософії. Як причинність і механіцизм природничі науки набули нігілістичних ознак, упровадивши приховану божественну засаду. В історії запановує фаталізм і дарвінізм (інстинкт пристосуванства), які витіснили розум або божественне начало, що більше не може претендувати на універсальність. Митці схиляються до моралізаторства, пуританства і не наважуються творити протилежні цінності. Для прикладу, замолоду Гюстав Флобер і Рихард Вагнер сповідували віру в романтичну любов, яка пізніше виродилась у *бажання Ніщо* (*Verlangen zum Nichts*). У політиці бракує *віри в себе* (*der Glaube an das Ich*). В економіці нема чим замінити підневільну працю, бо зникли керівні верстви (сильний шляхетний тип), а перевагу віддано нижчим, як у Огюста Конта, прошаркам, або виробничій масі, як у Герберта Спенсера. Зрештою домінують *стадні чесноти* (*Heerdentugenden*). Подібні погляди закріпилися в освіті. Проглядають і географічні особливості нігілізму: він суне з півночі, де песимістичному настроєві завжди було легше прижитись, оскільки південні регіони не настільки понурі. Цікаво, що песимізм однаковою мірою стосувався людей, які потрапляють у зле або добре становище. Постійно перебуваючи під загрозою покарання, людина боялася бути несправедливою, хоча *всі великі люди — «злі»* (*alle großen Menschen böse Menschen*). Зрештою, «добро» і «зло» — лиш інтерпретації, а не факти. Все це — риси *європейського нігілізму* (*der europäische Nihilismus*), що засвідчує знецінення попередніх цінностей: марність усіх зусиль, опертих на попередню мораль.

У другій частині передбачалося розгорнути критику логіки творення попередніх моральних цінностей, адже віра в них забезпечувала їхню дієвість. Отже, виникла потреба вказати на небезпеку попередніх світоглядних систем (і не тільки християнської, а й індійської чи китайської), бо вони позбавляли сенсу земне існування, готуючи підґрунтя для нігілізму. Тож варто було простежити, як християни нехтували своїми високими ідеалами та вдавалися до брехні заради досягнення влади. Моральні оцінки штибу «покращення», «вдосконалення», «піднесення» вже не зміцнювали людину. Зрештою, ще сократичний і платонічний інтелектуалізм як симптом квоності сприяє появі християнства.

Так само годилося би з'ясувати причини того, чому демократична спільнота нагадує стадну сукупність ослаблених індивідів і культивує збереження себе та спричиняється до розвою в культурі чуттєвості, жорстокості, мстивості, глупства, жадібності, пожадання влади, невміння радіти життю.

Метою третьої частини був аналіз приреченого на переоцінку світу самого фундатора нових цінностей, нехай і володаря типових ознак, але здатного долати заборони та скеровувати покладання вартостей у здорове русло, навчаючись отримувати задоволення від посилення себе. Серед інших завдань — спроба розібратись, як таке могло статися, що слабші, хоч і розумніші типи, навчилися підкоряти собі сили могутніші, хоч і менш інтелектуальні. Тому, прихильник ієрархії та порядку влади, Ніцше схвалює війну й небезпеку заради встановлення рангу та називає себе «імморалістом» (*wir Immoralisten*). Зауважмо, не аморалістом, який відкидає мораль (інстинкт занепаду), а тим, хто її диверсифікує.

Врешті-решт, у четвертій частині належало показати, що подібне завдання можна виконати, ставши до бою за допомогою нової символічної зброї — молота, тобто руйнуючи дощенту засади попередніх цінностей, щоби відновити придатні для життя форми. Європейці мали б усвідомити, що інакше їхня воля просто зникне. Починається трагічна для Європи доба *боротьби з нігілізмом* (*Kampf gegen den Nihilismus*). А тому Ніцше називає *радикальним нігілізмом* (*der radikale Nihilismus*) уявлення, згідно з яким, існування буде цілковито неспроможне, якщо залежатиме від вищих (моральних) цінностей (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1885, 2 [100]; 1885, 2 [131]; 1886, 5 [50]; 1887, 7 [43]; 1887, 10 [192]; 9 [44]).

Та цієї розвідки йому так і не довелося написати. Натомість це зробила його сестра — Елізабет Фьорстер-Ніцше, нехитро скомпонувавши не без допомоги запрошених редакторів окремі братові фрагменти в деяку послідовність, уже після того, як його спіткав ментальний колапс. Ми можемо тільки намагатися тлумачити ці фрагменти. Втім у попередньому задумі Ніцше підійшов до важливої тези, бодай і позначеної лапідарно: «Нігілізм у всіх своїх проявах уже біля дверей» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1885, 2 [118]).

Але що цьому феномену передувало? З уривків і фрагментів випливає, що перш за все — поява «доброї людини», чи то пак ослабленої, що виказує симптоми виснаженості та невро-

тичності, проте силкується встановити справедливість, а головню проявляє *волю до рівності як жагу владарювати* (*der Wille zur Gleichheit als Wille zur Macht*). А загалом ця особа послужлива (виконавець), адже в минувшині вона добачає культ особи, яка має прерогативу морально напучувати: батько, предок, князь, священник, Бог. Оскільки гаразди викликало чуття сили, то нестатки навпаки сприяли поширенню романтичних і народних ідеалів (мудрець, поет, святий — фігура борця з ієрархією штибу Франциска з Асизи), які підмінюють активність. Отже, декаданс поволі набирав обертів, а його прикметами ставали: анархізм, емансипація жінок, епідемії та хвороби, ресентимент, співчутливість, альтруїзм, толерантність, скептицизм, лібералізм, ослаблення персональності, тиранія середовища, дратівливість, уподобання несвідомого (сон, неприємність), стимулятори й інтоксикації (наркотики й алкоголь), особливо серед робітничої верстви. Як наслідок, більшала зневага й огида до занапашеного *людства*, яке невпинно *дрібнішало від часу Коперника* (*Verkleinerung des Menschen seit Copernicus*), що й вилилось у *філософський нігілізм* (*der philosophische Nihilismus*) (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1885, 2 [122]; 1888, 15 [32]). Ослаблені не докладали зусиль, щоби долучитися до витлумачення належного світу, тому ниділи: «Воля до істини» (*Wille zur Wahrheit*) на цьому рівні є властиво *мистецтвом інтерпретації*; для чого і потрібно володіти силою тлумачення. Такого штибу людина, присутньо занапашившись, *не має більше сили* тлумачити, творити фікції й перетворюється на *нігіліста*. Нігіліст — це людина, яка вважає, що світ, яким він є, *не мав би існувати*, а світ, якому варто бути, не існує. Звідси існування (діяння, страждання, прагнення, відчуження) не має сенсу: пафос «марноти» є нігілістичним пафосом — а водночас, як пафос, є *непослідовністю нігілістів*» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1887, 9 [60]).

Але на певнім етапі розгляду Ніцше й сам видається дещо непослідовним, адже несподівано заскочує нас однією заувагою. Попередньо складалося враження, що нігілізм оприявнює проблему занепаду культури (Reginster, 2006, p. 39). Знагла філософ ошелешує: *нігілізм — не причина, а лише логіка декадансу* (*der Nihilismus ist keine Ursache, sondern nur die Logik der décadence*). Годі добачати причини нігілізму в соціальному лихові, фізіологічному виродженні чи корупції. Самі по собі душевні, фізичні й інтелектуальні потреби ще не вели до нігілізму, тобто радикальної відмови від цінності, смислу

та всього бажаного. Навпаки, вартує розглянути *нігілізм як наслідок ідеальних цінностей* (der Nihilismus als Konsequenz der idealen Werthe), себто — християнської моралі. Чим же підкуповувала моральна гіпотеза? Позаяк у потоці Буття людина губилася, християнство пропонувало цінність абсолютну, що виправдовувала страждання та зло. В якому сенсі ця релігія відіграла роль запобіжника всякого *практичного і теоретичного нігілізму* (praktischen und theoretischen Nihilismus). Отже, Ніцше визнає християнські застереження. Проте й викриває їх: замість того, щоб сприяти відходженню в Небуття всього занепаłego, церква вчила зберігати *жорсткі форми великого заразливого нігілізму* (eine strenge Form des großen contagiösen Nihilismus). Ба більше, закликаючи вороже ставитися до всякої влади, творці моралі, коли своєю чергою допалися до владарювання, самі зазнали критики. Християнство ставало заручником свого дошукування правди: фанатична віра у потойбіччя і несила його досягти, зацікавлений погляд на речі та намагання побачити в існуванні покарання обернулися розчаруванням у Богові й оголили тезу: «Все позбавлене сенсу». Це нагадує буддистську *тугу за Ніщо* (Sehnsucht ins Nichts).

Попри викритті ошуканства, теологічної моралі часом годі було позбутися (навіть скептикам), адже вона діяла немовби стимул. Утім і ніби зваба: *мораль як Цирцея філософів* (Moral als Circe der Philosophen). І саме це Ніцше називає *самооманою філософів і моралістів* (ein Selbstbetrug der Philosophen und Moralisten), адже, прагнучи подолати декаданс, вони все одно його не полишали. Бо *філософи завжди декаденти на службі нігілістичних релігій* (die Philosophen sind immer décadents im Dienste der nihilistischen Religionen). Скажімо, Платона Ніцше звинуватив у тому, що, декларуючи ідею блага, він закликає позбутись інстинктів, змагальності, військової доблесті, мистецтва, традиційної віри, натомість упроваджує діалектичне мислення, намагається змовитися з тиранами, тобто поводить немов антигрек. А головне, що прагнення до щастя, чеснот і порятунку душі не враховувало фізіології. Подальші філософи тільки поглиблювали ці нігілістичні тенденції, про що свідчить анархізм, байдужість (*а́діафора*), кінізм, гедонізм і подібне. Ба більше, навіть у новочасній філософії звідусіль проглядає ідея Бога. Приміром, у Декарта гарантом істини чуттєвого сприйняття світу є Бог, а Спіноза вдався до пантеїзму. Серед інших моралістів — імена Канта, Шелінга, Гегеля та Шопенгауера. Так само соціальні та наукові доктрини (націоналізм

і соціалізм або позитивізм) пронизані моральними судженнями. А мистецтво вирізняється песимізмом (апокаліптична тетралогія «Перстень Нібелунга» Вагнера): *песимізм як попередня форма нігілізму* (der Pessimismus als Vorform des Nihilismus). Хоча, насправді, моральний антидот уже непотрібний. У людському житті поменшало непевності чи випадковості. Бо нігілізм уже пов'язаний не так із незатишним існуванням, як із підозрою щодо будь-якого сенсу існування. Настає розчарування: чи взагалі можливий якийсь сенс? Але найстрашніше, що може собі уявити людина, — це існування без сенсу та мети, що *вічно повертається* (die ewige Wiederkehr). Найекстремальніша форма нігілізму (європейський буддизм) — *вічне позбавлене сенсу Ніщо* (das Nichts (das “Sinnlose”) ewig). Тому люди вважають ідею «вічного повернення» прокляттям (Nietzsche, 2009: Nachgelassene Fragmente. 1885, 2 [127]; 1886, 5 [71]; 1888, 14 [9]; 1888, 14 [94]; 1887, 10 [58]; 1888, 14 [86]; 1888, 14 [135]). Однак проблема нігілізму полягає не так у тому, щоб обирати правильний або хибний світ, а в тому, щоб употужнювати життя: «Це взагалі не питання найліпшого або найгіршого світу: Ні або Так (Nein oder Ja), ось у чому питання. Нігілістичний інстинкт мовить Ні; його найпомірніше твердження полягає в тому, що Небуття (Nicht-sein) краще, ніж Буття (Sein), що Воля до Ніщо вартує більше, ніж Воля до Життя» (Nietzsche, 2009: Nachgelassene Fragmente. 1888, 17 [7]).

Ніцше запевняє, що передумови нігілізму стосуються *трьох категорій* (drei Kategorien): *мета, цілісність, буття* (Zweck, Einheit, Sein). Справа в тому, що ключові для людини «сенси» завжди на дещо скеровані. Якщо не на щось певне, скажімо, на встановлення «морального світопорядку» чи на «всезагальне щастя», то принаймні можуть набувати несподіваного вигляду, для прикладу, прагнення до *загального Ніщо* (allgemeinen Nichts). Отже, «нігілізм як психологічний стан має настати, по-перше, тоді, коли ми шукали в усьому, що відбувається, “сенси”, якого нема: тоді шукач остаточно втрачає відвагу. Нігілізм — це усвідомлення тривалої *розтрати* сил, терзання “марнотою”, непевності, відсутності змоги хоч якось оговтатися, чимось заспокоїтися — присоромлюючи себе, ніби сам *одурювався* занадто довго» (Nietzsche, 2009: Nachgelassene Fragmente. 1887, 11 [99]).

Проте думка, що «сенси» є своєрідною «метою», якої можна досягти процесуально, вочевидь, оманлива, бо прямування кудись не конче закінчується чимось визначеним: «...і тоді

розумієш, що становленням *анічого* не досягається, *нічого* не здобувається... Отже, розчарування вдаваною метою становлення стає причиною нігілізму» (Nietzsche, 2009: Nachgelassene Fragmente. 1887, 11 [99]).

Після «смислу» та «мети» вже настає черга розвінчання припущення, що світ утримується в єдності: «Нігілізм яко психологічний стан настає, *по-друге*, тоді, коли припускається *цілісність, систематизація, навіть організованість у всіх подіях*» (Nietzsche, 2009: Nachgelassene Fragmente. 1887, 11 [99]).

Якщо ж у світі становлення годі досягти *мети, єдності чи системності*, на які можна було б опертися, ніби на цінність, отоді вже лишається винайти новий світ у потойбіччі та проголосити його істинним. Але й така стратегія зазнає краху: «Нігілізм яко психологічний стан має ще *третю й останню* форму... Щойно людина збагне, що той світ утворено суто з психологічних потреб і що вона не має на нього взагалі жодного права, виникає остаточна форма нігілізму, яка є вислідом зневіри в метафізичний світ, — яка забороняє віру в істинний світ» (Nietzsche, 2009: Nachgelassene Fragmente. 1887, 11 [99]).

Тому *віра в категорії розуму є причиною нігілізму* (der Glaube an die Vernunft-Kategorien ist die Ursache des Nihilismus), бо вони стосуються вигаданого світу. Втім усі згадані «категорії» (Ніцше чомусь живає саме це слово, ніби дотримуючись традиції від Аристотеля до Канта) насправду є цінностями, що виникли з психологічної потреби. Вони хибно проєктуються на речі та скеровані на підтримку панування людини, яка наївно розглядає себе мірою речей. А звідси виростає «нігілізм як закономірний вислід християнства, моралі та поняття істини у філософії... Я ставлюся до попередніх філософів як до лібертенів під каптуром бабської “істини”» (Nietzsche, 2009: Nachgelassene Fragmente. 1888, 22 [24]).

Водночас є й інші причини нігілізму: 1) відсутність вищого виду, чия негасима сила не дала би зневіритися в людство (найкращим представником цього виду Ніцше вважає Наполеона); 2) піднесення нижчого виду («стадо», «маса», «суспільство»), який безсоромно перетворює свої потреби на космічні та метафізичні цінності. Панівні маси зацьковують винятки до зневіри, сприяючи тому, щоби ті ставали нігілістами (Nietzsche, 2009: Nachgelassene Fragmente. 1887, 9 [44]).

Зафіксуймо ще раз, у чому полягає сутність і якими є провідні *рис* нігілізму (die Zeichen des Nihilismus): «*Нігілізм*: нема мети; нема відповіді

на питання “чому?”. Що означає нігілізм? — *що вищі цінності знецінені*... Нігілізм як ознака *зрослої сили духу*: як *активний нігілізм*... Нігілізм як *згуба та спадання сили духу*: *пасивний нігілізм*... Нігілізм устанавлює патологічний *проміжний стан* (патологічний — це надмірне узагальнення, вислід, який *цілковито без сенсу*): чи то продуктивні сили ще несповна сильні, чи то декаданс іще зволікає та не виробив свого знаряддя» (Nietzsche, 2009: Nachgelassene Fragmente. 1887, 9 [35]). До того ж існує *крайній*, або ж *екстремальний* (extremste) нігілізм, який відкидає не лише істину й абсолютну природу речей, а і «рiч саму собою» (Ding an sich): «*А це вже нігілізм як такий, а саме крайній*. Він покладає цінність речей у такий спосiб, аби *ніяка* реальність не відповідала тій цінності, і є лише симптомом сили» (Nietzsche, 2009: Nachgelassene Fragmente. 1887, 9 [35]).

Зрештою, неважко помітити, що в основі нігілізму криється деяка *двозначність* (zweideutig). З одного боку, в ньому закладено гвалтовну, нищівну силу духу, що не тільки змигає попередні цілі чи принципи, а й зумовлює людську могуть — *активний нігілізм* (activer Nihilism). А з іншого боку, це квола, заспокійлива, недостатня для досягання поставленої мети сила — *пасивний нігілізм* (der passive Nihilism), що не дає змоги покладатися на попередні цінності культури, бо ті — в конфлікті між собою. Пасивний нігілізм слушно названо *нігілістичним фальшуванням усіх гарних речей* (die nihilistische Fälschung für alle guten Dinge). Як же тоді бути? З'ясовується, що великі піднесення завершуються занепадом, адже кожному плідному та могутньому рухові людства вряди-годи випадало породжувати свої *нігілістичні рухи* (eine nihilistische Bewegung), що передбачали появу нових умов існування (Nietzsche, 2009: Nachgelassene Fragmente. 1887, 10 [22]; 1888, 17 [1]). Хай як дивно, та порятунку доведеться шукати в самому нігілізмі. Бо *нігілізм* — *нормальний стан* (der Nihilism ein normaler Zustand). Нігілістичні візії здатні навчати поборювати непривабливе та жахне: «Філософ одужує по-інакшому та в іншому: він оклигує, приміром, у нігілізмі. Віра в те, що істини взагалі немає, нігілістична віра, є великою проблемою для того, хто, подібно до воїна знання, невинно зборює лиш огидні істини. Позаяк істина гидотна» (Nietzsche, 2009: Nachgelassene Fragmente. 1887, 11 [108]). Звідси впливає, що нігілізм — явище амбівалентне, тобто здатне до подолання себе. Кажучи інакше, відбувається *самоперевершення нігілізму* (die Selbstüberwindung des Nihilismus): «Нігілізм як

нормальне явище може бути симптомом зростання сили або зростання слабкості» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1887, 9 [60]).

Складності цього феномену Ніцше відстежує, споглядаючи за нігілістичними персонажами. Це видно ще з афоризмів 1880–1884 років. А тому зауважує, що активному нігілістові часом удавалося повставати супроти збанкрутілих європейських цінностей: «Нігілісти не мають зазнавати самоприниження через європейські цілі: вони не воліють більше бути рабами» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1884, 25 [264]). Та вже зовсім іншою вдачею вирізняються пасивні нігілісти: «Хвалькуватість нігілістів: швидше зруйнуй і сам ізгинь!» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1884, 25 [281]). Звідси Ніцше виводить імператив усякого занепаłego нігіліста: «Нігілістичне оцінювання речі: “Я гідний того, щоб не бути”. Рушає ще далі й мовить: “Ти гідний того, щоб не бути”» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1888, 14 [32]). Скажімо, коли Мартин Лютер не досягає своєї мети, то зловтішається тим, що настане кінець світу. Пізніші пасивні нігілісти приймали за одноступця філософа-песиміста Шопенгауера (die Nihilisten hatten Schopenhauer als Philosophen). Отож, як стверджує Ніцше, якщо заповзятому дієвцю ніяк не виходило реалізувати власної волі, йому неодмінно кортіло руйнації світу. Хай як парадоксально, та попри те, що активних російських нігілістів (die russischen Nihilisten) і вважають аморальнішими за російських чиновників, перші все одно видаються Ніцше відвертшими та схильними до величі. Вже зазначалося, що появі нігілізму передувала філософська доктрина песимізму, до якої Ніцше зараховує, крім Артура Шопенгауера, ще й Блеза Паскаля, а на додаток згадує різні літературні персоналії, зокрема, поетів-романтиків — Альфреда де Віньї чи Джакомо Леопарді, а з ними письменників — Льва Толстого та Фьодора Достоєвського (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1880, 4 [103]; 1880, 4 [108]; 1884, 26 [335]; 1888, 14 [25]).

Але це було в модерні часи. Втім, як виглядали нігілісти давнини? Здається, нібито головна роль остаточно закріпилася за Сократом. Але куди виразнішими пасивними нігілістами були, згідно з оцінкою Ніцше, елєати, зробивши Буття заммерлим: «Доладними нігілістами серед філософів були дотепер елєати. Їхній Бог є найліпшим і найдокладнішим поясненням буддійської Нірвани; Буття і Ніщо ідентичні» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1885, 34 [204]). І хоча сократичну та платонічну діалектику ви-

пало долати мало не «буддисту» Пірону — *останньому нігілістові античності* (den letzten... den Nihilisten Pyrrho), йому не вдалося уникнути байдужості та стриманості, що призводило до занепаду інстинктів (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1888, 14 [99–100]).

Та не оминає він і розгляду *релігії як декадансу* (die Religion als *décadence*), або *нігілістичних релігій* (der nihilistischen Religionen), які своєю мету бачать не в житті, а в Ніщо. Найпоказовішими із них є брахманізм, буддизм і християнство. Хоч увагу приділено здебільш останньому. Скажімо, його найсуттєвішими хворобами є так звані «паралітичні явища»: віра як форма психічного розладу; збавлення та молитва як неврастенічні прояви; гріх, *fixe Idee* тощо. Це вилілося в ненависть до природи та розуму. З цього видно, що не такий уже той Ніцше несосвітений ірраціоналіст. Але поміж буддизмом і християнством є вагомий відмінності. В першому чується вдячність за пережите, разом із розчаруванням і гіркотою, тобто буддиста вирізняє почуття виразника вищої касті. Тоді як християнство вабило невдах, які зажадали влади над освіченими, обдарованими, духовно незалежними. Проте Ніцше невтямки, що дало змогу цій нігілістичній релігії позбутися природних інстинктів і захопити варварські германські народи, які черпали міць із ідеї Вальгали чи війни. Власне перемогти та правити вона зуміла тому, що спіралася на виснажені осередки античної доби, серед яких — утомлені, розчаровані, пересичені, знеособлені, зневірені в собі, готові до змови. Звичай позбуватися вищих верств і відмова від власності, бажання визволення й інші властиві християнству риси нагадували Ніцше сучасну йому соціалістичну доктрину (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1888, 14 [13]; 1888, 14 [91]; 1887, 11 [370]; 1887, 11 [371–372]; 1887, 11 [379]).

Враховуючи згадані аспекти виникнення та поступу нігілізму, можна виокремити різні його градації: *повний* і *неповний*, або *завершений* і *незавершений*: «Повний нігілізм (der vollkommene Nihilismus). Його симптоми: велика зневага, велике співчуття, велике руйнування. Його кульмінаційна точка: вчення, згідно з яким життя, відраза, жаль і бажання знищення є абсолютними та вічними» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1887, 11 [149]). Тоді як «неповні» чи «незавершені» форми нігілізму пов'язані з неусвідомленими та невизнаними його наслідками: «Неповний нігілізм (der unvollständige Nihilismus), його форми: ми живемо всередині них... Спроби уникати нігілізму без переоцінки цін-

ностей призводять до зворотного, загострюючи проблему» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1887, 10 [42]).

В історії європейського нігілізму Ніцше розрізняє два визначальні періоди: 1) період неясності: коли відбуваються спроби зберігати все старе та не допускати нічого нового; 2) період ясності: коли людина розуміє, що старе та нове є непримиренними протилежностями, бо старі цінності породжує занепадницьке, а нові — висхідне життя (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1887, 11 [150]).

Проте філософія Ніцше закінчується зовсім не тотальним руйнуванням, а діонісійним піднесенням: «Експериментальна філософія, якою я живу, передбачає бодай і перспективу ґрунтового нігілізму: без нього вона б зупинилася на “Ні”, на запереченні... Скорше, вона хоче пройти всю путь до протилежного — до діонісійного говоріння світові “Так”, як він є...» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1888, 16 [32]).

Отже, ніцшеанський нігілізм є зразком утвердження повноцінного та радісного життя: «Цінності та їх зміна залежать од зростання могутності того, хто їх встановлює... “Нігілізм” як ідеал вищої сили духу, найповнішого життя» (Nietzsche, 2009: *Nachgelassene Fragmente*. 1887, 9 [39]).

У підсумку ми бачимо, що Ніцше звертає увагу на нігілізм, щоби врешті-решт обернути його проти нього ж самого. Щоправда, філософу так і не вдалося запропонувати виваженої схеми цього загадкового феномену, через що його спадщина перетворилася на об'єкт постійних інтерпретацій, а часом і спекуляцій. Особливості нігілізму Ніцше не розкриває в усій повноті. Проте принагідно залишає відкритою для розроблення цілу множину концептів, які з різних боків увиразнювали це явище. Ця проблема визріла з дослідження європейської культури, що характеризується черговими хвилями піднесення та занепаду. Спорадичні кризові моменти простежувалися від самого початку. За тисячолітній період вони спричинилися до грандіозної катастрофи, названої нігілізмом. А серед головних його причин — потреба людини постійно випробовувати себе, через що вона вряди-годи набувала схильності обирати сумнівні життєві пріоритети. Скажімо, тяжіла до цінностей, які сприяли не реальному, а умовному виправданню життя, позаяк основні його засади переносилися

в потойбічний вимір. Як наслідок, занедбувалися сили, що мали посприяти ствердженню життя поцейбічного.

На думку Ніцше, занепад починається з притлумлення життєвих інстинктів. А продовжується формуванням онтологічного вчення, що підносить ідеалістичні параметри, тоді як матеріально-фізіологічні визнавалися неістотними. Подібна модель живила християнську мораль. Остання кодифікувала життєві орієнтири по-новому: фізичний світ уважали тимчасовим і культивували збайдужіння до нього.

Тим часом нігілізмом іменували спорадичні та безцільні намагання зруйнувати норми та цінності. А непомітною, хоч і набагато критичнішою, залишалася та складова життя, згідно з якою людина почала усвідомлювати компенсаторний характер цінностей, які підносили потойбічний світ, однак продовжувала вдавати, ніби вони й досі спроможні відігравати роль фундаментального опертя. Ніцшева теза «Бог помер» символізує потребу зізнатися передовсім собі, що подальше зволікання з відмовою від отих цінностей на користь формування протилежних, які попри всі земні страждання та виклики давали би змогу побачити в Бутті становлення та прийняти його. Чому це відбувається? Позаяк окрема людина та людство в цілому нерідко прагне не могутності яко креативної сили самотворення, а ситуативної влади. Тому задіює всі доступні для досягнення цієї мети засоби. Ба більше, масове людство постійно вимагає собі переважності.

З огляду на це, Ніцше шукає можливості появи особистостей сильного типу, які, будучи творцями себе, постійно покладаються на власні зусилля та, відповідаючи покликуванню посилювати спільні дії, наважуватимуться на зміну пріоритетів. Отже, нігілізм годі зігнорувати. Його варто не позбуватися за допомогою локальних або системних засобів елімінації, а визнавати та доводити до кінця, переводячи з пасивного режиму в активний, і трансформувати песимізм занепаду на силу боротьби з ним. І хай там що, від незатишності поцейбічного світу відвернутися не вийде. Тому головне завдання полягає в тому, щоби Ніщо цього світу перетворити з від'ємної величини на перспективу можливого, хоч і не гарантовано вічного позитиву, перевершуючи неодоленість і себе, і світу.

Список посилань

Лютый, Т. (2002). *Нігілізм: анатомія Ніццо*. Парапан.

Лютый, Т. (2016). *Ніцше. Самоперевершення*. Темпора.

Ніцше, Ф. (1993). *Так казав Заратустра. Жадання влади*. Основи; Дніпро.

Ніцше, Ф. (2002). *По той бік добра і зла. Генеалогія моралі*. Літопис.

Ніцше, Ф. (2012). *Людське, надто людське: Книга для вільних умів*. Астролія.

- Ніцше, Ф. (2018). *Ранкова зоря. Думки про моральні передсуди*. Темпора.
- Ніцше, Ф. (2020). *Весела наука*. Фоліо.
- Ніцше, Ф. (2022). *Народження трагедії; Невчасні міркування I–IV*. Астролябія.
- Gillespie, M. (1995). *Nihilism before Nietzsche*. University of Chicago Press.
- Nietzsche, F. (2009). *Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe*. Auf der Grundlage der Kritischen Gesamtausgabe

- Werke, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967 ff. und Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975 ff., herausgegeben von Paolo D'Iorio. <http://www.nietzschesource.org>.
- Reginster, B. (2006). *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Harvard University Press.
- Weller, S. (2008). *Literature, Philosophy, Nihilism: The Uncanniest of Guests*. Palgrave-Macmillan.

References

- Gillespie, M. (1995). *Nihilism before Nietzsche*. University of Chicago Press.
- Liutyi, T. (2002). *Nihilizm: anatomia Nishcho* [Nihilism: Anatomy of Nothingness]. Parapan [in Ukrainian].
- Liutyi, T. (2016). *Nitsshe. Samoperevershennia* [Nietzsche. Self-Overcoming]. Tempora [in Ukrainian].
- Nietzsche, F. (2009). *Digitale Kritische Gesamtausgabe. Werke und Briefe*. Auf der Grundlage der Kritischen Gesamtausgabe Werke, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967 ff. und Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975 ff., herausgegeben von Paolo D'Iorio. <http://www.nietzschesource.org>.
- Nitsshe, F. (1993). *Tak kazav Zarathustra. Zhadannia vldy* [Thus spoke Zarathustra. The will to Power]. Osnovy; Dnipro [in Ukrainian].
- Nitsshe, F. (2002). *Po toi bik dobra i zla. Henealohiia morali* [Beyond the Good and Evil; Genealogy of Moral]. Litopys [in Ukrainian].
- Nitsshe, F. (2012). *Liudske, nadto liudske: Knyha dlia vilnykh umiv* [Human, All Too Human]. Astroliabiiia [in Ukrainian].
- Nitsshe, F. (2018). *Rankova zoria. Dumky pro moralni peredsudy* [The Dawn]. Tempora [in Ukrainian].
- Nitsshe, F. (2020). *Vesela nauka* [The Gay Science]. Folio [in Ukrainian].
- Nitsshe, F. (2022). *Narodzhennia trahedii; Nevchasni mirkuvannia I–IV* [The Birth of Tragedy; Untimely Meditations]. Astroliabiiia [in Ukrainian].
- Reginster, B. (2006). *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Harvard University Press.
- Weller, S. (2008). *Literature, Philosophy, Nihilism: The Uncanniest of Guests*. Palgrave-Macmillan.

Taras Lyuty

FRIEDRICH NIETZSCHE'S PHILOSOPHY OF NIHILISM IN THE *POSTHUMOUS FRAGMENTS* (1885–1888)

This article highlights the main principles of the Nietzschean view of nihilism. The analysis is focused on considering nihilism as a special approach to examination of the modern world. Nietzsche is positioning himself not only as a theorist or an investigator of cultural and anthropological symptoms of decadence, but also speaks as a prophet or a visionary. The article traces how Nietzsche gradually comes to the problem of dangerous nihilism. Already in his first significant work devoted to Greek tragedy he traces the tendencies of the decline of Western culture. Later on, the philosopher demonstrates that the origins of nihilism go back to the doctrine of true and false worlds in Platonism and this particular idea is the basis of the Christian moral doctrine. Nietzsche continues, as a result of the spread of the Judeo-Christian worldview, the ideals of hatred, resentment, bad conscience, and guilt are established, based on which the physical world is devalued. Therefore, the weakest forms of life are justified. This has a suggestive influence on all domains of culture: philosophy, science, art, literature, etc. Finally, a man turns into a possessor of the will to non-being. Nietzsche exposes different types of this nihilistic movement. His words 'death of God' become a figure of human loss of values that provided a person with meaning, purpose, and integrity. A tired and exhausted human being is disposed to pessimism as a symptom of nihilism. In Western society, substitutes for God—progress or collective happiness—are invented to save the situation. In contrast to this, Nietzsche's active nihilism, which opposes passive nihilism—indifference and weakness that indicates trivial joys instead of the will to power—will be able to change the condition.

Keywords: nihilism, Nietzsche, decadence, philosophical anthropology, philosophy of culture, history of philosophy.



Oksana Krupyna
<https://orcid.org/0000-0001-7136-6091>

CONFIRMATION OF THE SPIRITUAL NATURE OF INDIVIDUAL AND SOCIETY IN YEVHEN SPEKTORSKYI'S WORKS OF THE EMIGRANT PERIOD

The article presents the main issues of the works by the famous philosopher, jurist and educator Yevhen Vasyliovych Spektorskyi (1875–1951) written during the period of forced emigration (1920–1951) and professional activity at the universities of Belgrade, Prague, Ljubljana and the St. Volodymyr Orthodox Theological Seminary in New-York. In the intellectual biography of the thinker, these prolific years are marked by the development of issues in social science, philosophy, moral theology, and Christian ethics. In numerous works in various foreign languages, some of which have been analyzed in this article for the first time, Spektorskyi substantiated the importance of moral — as opposed to physical and mental — dimension of the existence of both individuals and society, for which he regarded the Christian religion to be a reference point. The latter, in his opinion, can truly explore the essence of the individual and social with the help of Christian sociology. The history of social philosophy is essential for social science as well as philosophy itself. Positioned between science and religion, philosophy has the capacity for free thinking, which is crucial for achieving a genuine understanding of society. As it is revealed in the article, the philosopher developed ethical guidelines within the framework of moral theology, criticizing naturalistic and mechanistic approaches to understanding society and the individual. Spektorskyi regarded freedom, dignity, and a righteous life according to the Christian ideal, as well as cultural activity, as fundamental values. The author argues that Spektorskyi's affirmation of absolute values and the study of the relationship between the individual and society on the basis of the Christian religion provide grounds for evaluating Spektorskyi as an exceptionally religious philosopher.

Key words: Yevhen Spektorskyi, religion, Christianity, Christian philosophy, Christian sociology, culture, ethics, moral theology, social sciences, social philosophy, person, society.

Yevhen Vasyliovych Spektorskyi (1875–1951) belongs to the circle of those extraordinary intellectuals who combined the qualities of an outstanding scientist, an original philosopher, a talented educator, and organizer of science. He became an integral part of the history of Saint Volodymyr University in Kyiv as a professor (1914–1918), dean of the Faculty of Law (1918) and the last rector (1918–1919). The author of outstanding works on the philosophy of law, methodology of social sciences, ethics, philosophy of culture, Spektorskyi is known as one of the prominent representatives of academic philosophy in Ukraine in the 1910s, one of the initiators and head of the Kyiv Scientific and Philosophical Society (1914–1918).

For many years Spektorskyi had to conduct his academic activities in a forced emigration caused by the establishment of Bolshevik power¹. The stages

of his academic career in Europe were the positions of professor at Belgrade (1920–1924, 1927–1930) and Ljubljana (1930–1945) universities, professor and dean of the Russian Faculty of Law in Prague (1924–1928), as well as activities as the head of a number of several prominent scientific societies, notably the Slovenian Society of Philosophy of Law and Sociology in the 1930s. One of the highest state awards of Serbia (Order of St. Sava, II degree) and election as a corresponding member of the Serbian Royal Academy of Sciences (1934) became clear evidence of his recognition as a scientist and organizer of science.

In his late years Yevgen Spektorskyi had to survive not only another world war, a life under German occupation, an escape from Ljubljana on the eve of the entry of the Soviet army in the fall of 1944 and several years of wandering through Italian camps for displaced persons. He also had to endure

¹ At the beginning of 1920, due to the establishment of Bolshevik power in Kyiv, Spektorskyi had to emigrate to the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (since 1929 — Yugoslavia).

From 1924, the scientist lived in Czechoslovakia for three years, but in 1928 he returned to Belgrade, and in 1930 he moved to Ljubljana.

another emigration — this time to the American continent (1947). Having settled in the suburbs of New York, he actively participated in the establishment of the St. Vladimir Orthodox Theological Seminary as a professor, and became one of the initiators, organizers and the first head of the Russian Academic Group in the USA.

In general, the main events of Spektorskyi's life and professional activity in emigration have already been established by researchers (Kozlitin, 1996; Ulianovskiy, Korotkiy, & Skyba, 2007; Mykhalchenko & Tkachenko, 2009). In contrast, the republishing of the thinker's works and the conceptual examination of his emigrant heritage are just beginning, particularly in Slovenia, where Spektorskyi spent 15 years of his life (Spektorski, 2018; 2019). The author of this article has recently contributed to such research in her PhD dissertation (Krupyna, 2023). The numerous published works by Spektorskyi of the emigrant period, as well as his manuscripts, correspondence and documents, which are stored in Ljubljana (Archives of the Republic of Slovenia, Historical Archives of the Museum of the University of Ljubljana), Prague (the National Museum Archives, Archives of the Czech Academy of Sciences, Prague City Archives, National Archives of the Czech Republic, Archives of Charles University) and other archives of European countries (Mykhalchenko & Tkachenko, 2011) still await systematization, processing and proper understanding.

The purpose of this article is to analyze Spektorskyi's works of the emigrant period, focused on researching the issues on social science, philosophy, moral theology, and Christian ethics. These writings chiefly summarize his scientific achievements and philosophical searches. Special attention will be paid to his works on social science, its essence and methodology, which have not yet been sufficiently examined in outlining his intellectual portrait.

In a number of works published in exile, Spektorskyi elaborated the problems of the philosophy of social science, social philosophy, Christian metaphysics and ethics.

Spektorskyi's monograph *Khristianstvo i kultura*, published in Prague in 1925, was the first book that clearly testified to the evolution of Spektorskyi's philosophical beliefs. In particular, his interests shifted from epistemological issues based on Marburg neo-Kantianism and genealogical research into social physics of the 17th century towards a completely different field. In this work Spektorskyi justified the exceptional role of Christianity and Christian philosophy in European culture and at the same time examined the problems of social sciences from a Christian perspective.

Exploring the idea of the endless development of humanity in the context of human cultural activity, he considers culture as a way to rise above the level of instincts, to become a “supernatural” being by overcoming nature at the level of consciousness (spiritual culture regarding religion, philosophy, science, art), society (law, state) and the physical world (material culture). According to the scientist, by creating spiritual, social, and material cultures, a person becomes free from slavery and overcomes the limits of nature, making it their own creation, and not the other way around. Moreover, he considers culture as a defining feature of a person that distinguishes them from other beings (Spektorskyi, 2013b, p. 33). This is how cultural values arise, are transmitted and accumulated by people due to their conscious activity. In this context, history should be understood not as a chain of natural laws, but as a human creation full of drama caused by the mismatch of goals, means and results.

A human as a creative being turns to the dimension of the possible, and on the basis of their belief in their own goal and conscious transformation of reality culture appears as “faith in action.” As Spektorskyi noted, any kind of faith is religious, because it takes a person beyond the limits of their empirical existence and connects them to something transcendent. In addition, religion is profoundly social, for it connects a person with others who also believe and create. The scientist proved that the ideological matrix of European culture is Christianity, because “the Christian cause is a cultural cause. Conversely, any cultural matter is a Christian matter” (Spektorskyi, 2013b, p. 88). As the well-known historian of philosophy Vasyl Zenkovskiy rightly noted, in the work of Spektorskyi “Christianity appears to the reader as the soul of culture as its truly creative force” (Zenkovsky, 1975, p. 318).

Spektorskyi considered physical, mental, and moral aspects to be essential for social science methodology (Spektorskyi, 2013b, p. 196). The physical is the subject for social physics or social geometry in the literal sense of the word when it comes to the study of some quantitative indicators and functions. Society is considered here as a group of similar beings interacting with each other. Along with natural sociology, it is appropriate to talk about technological sociology, because the created material world operates according to laws that differ from natural ones. In addition, it is connected with the field of social medicine, e.g., the issue of population growth, diseases etc. The mental dimension of society involves exchange of thoughts, emotions, and feelings: “This is how the collective psyche appears, which more or less absorbs the individual

psyche and also subjugates the individual to the general and the whole" (Spektorskyi, 2013b, p. 197). Significantly, nowadays this phenomenon is known as mass psychology. The moral dimension of society refers to spiritualized beings who are able to consciously practice their principles, pursue certain goals, and accept responsibility for their actions. As a result, Spektorskyi noted, "the methodology of cultural sciences is a methodology not of physical phenomena bound by mechanical necessity, but of the conscious efforts of free and spiritual beings who work on improving their values" (Spektorskyi, 2013b, pp. 61–62).

According to Spektorskyi, each of the three specified dimensions of society exists in reality and should be the subject for special scientific studies. However, the very essence of the social, according to him, is captured only by Christianity. Spektorskyi considers society as a free union of spiritual persons whose activities are consciously aimed at achieving a higher idea. Such an interpretation is in stark contrast to the social masses which physical science considers from a mechanical point of view regarding the laws of physics (Spektorskyi, 2013b, p. 199). Spektorskyi believed that the basis of Christian sociology are the following theses: firstly, society is a union of individuals, secondly, this union arises in the name of God, thirdly, living in a community involves cooperation and mutual assistance.

As for the first thesis, along with the priority of the individual as the basis of the social Spektorskyi emphasizes the complementarity of the individual and society: Christian sociology considers the individual in the circle of other individuals forming a union together. The realization of the spiritual dimension of society becomes one of the tasks of cultural existence, "so that the individual, remaining themselves, cultivates sociality both in themselves and in others — social consciousness, social will and social feeling" (Spektorskyi, 2013b, p. 200).

A specific feature of Christian sociology is the ordinance that the cultural creation of society should take place in the name of God. Spektorskyi explains that it is not about the deification of society itself or the absolutization of certain social factors, but about the understanding of God as a transcendent being: "Through God, the individual joins society. And vice versa, through society the individual joins God" (Spektorskyi, 2013b, p. 201).

In Spektorskyi's view, mutual aid and cooperation as principles of social life also distinguish Christian sociology from other ways of considering society, especially those based on the opposition of different social groups. The scientist notes that Christian society "allows social differentiation, and

does not even do without it, but under the necessary condition of maintaining organic cooperation" (Spektorskyi, 2013b, p. 202). Thus, in the work *Khristianstvo i kultura*, Spektorskyi emphasizes the spiritual dimension of society and proposes a project of Christian sociology, which is the only kind of sociology capable of grasping its essential features. It is worth mentioning that the scientist's reasoning regarding Christian sociology seems to be completely consistent with the theoretical developments in sociology and religious studies of recent decades, as well as the general trends of the so-called post-secular stage of the development of society associated with the revitalization of religious life in the world. In this context, Christian sociology appears as one of the alternatives to secular science based on the principles of secularism and a reductionist understanding of religion.

Spektorskyi's main work in Ljubljana was the two-volume textbook *Zgodovina socialne filozofije* (1932–1933), in which he reviewed works on social philosophy from antiquity to the 1920s. This work by Spektorskyi, published in the Slovenian language in the translation by Josip Vidmar, had a great influence on pre-war public opinion in Slovenia. According to modern studies of Slovenian philosophers, Spektorskyi's *Zgodovina socialne filozofije* still has not lost its scientific significance (Grandá, 2014).

Outlining the methodological foundations of his research into the history of social philosophy in the introduction to the first volume of this work, firstly Spektorskyi delimits the competences of science, philosophy and religion, in particular in the understanding of social science issues. In his opinion, philosophy occupies an intermediate place between religion and science standing out due to its freedom. Thus, religious faith is not free, as it is imbued with the positive content of Revelation and the authority of the Church. Scientific knowledge, in turn, is limited by the need to correspond to experiential reality. Only in philosophy is the human mind not shackled either by the mystical experience of religion or by the empirical experience of science. Of the three categories by which we navigate the world (possibility, reality, and necessity), philosophy primarily uses the category of possibility. Despite the advantages of free thinking, Spektorskyi warns against possible delusions and empty rhetorical figures into which philosophy can degenerate. The scientist sees salvation from this in a philosophy based on scientific knowledge or religious revelation, and emphasizes the significant advantages of such cooperation. At the same time, he warns against replacing religion or science with philosophy and vice versa (Spektorski, 1932, pp. 10–11).

Critically comprehending the essence of the term *society*, Spektorskyi examines it in physical, psychological and moral dimensions and emphasizes the priority of the moral dimension and its fundamental importance for social culture, in particular for such phenomena as law, state and economy. Regulating and improving natural human selfishness, human need for food, procreation, and possession of material resources, social culture causes the emergence of private legal institutions that govern persons, property, agreements, family, and legal succession. By developing and improving the natural relations of power and submission, social culture produces public-legal institutions that regulate the subordination of private interests to the general. Social law, which, as Spektorskyi notes, is a phenomenon of modernity, ultimately cultivates interdependence between individuals and groups, and seeks to create institutions capable of coordinating and balancing private and public interests. Thus, Spektorskyi concludes that the culture of statehood changes natural elements of social life and civilizes a person. Economic culture organizes production, distribution, and consumption of material goods within the domestic, political, and social economy (Spektorski, 1932, pp. 12–15).

The philosopher is convinced that the emergence and development of social culture requires science, values and guiding principles, the source of which are social sciences and social philosophy. For Spektorskyi, social sciences (law, politics and economics) either study individual aspects of social life, or try to cover it comprehensively, with all its internal dependencies, as sociology does. These sciences research the history, theory, and technology of social life.

Directing conscious activity towards the development of social culture is a function of social philosophy. Spektorskyi divides the latter into social deontology (evaluates the actual social apparatus from the point of view of some ideal), social ontology (seeks to explain the meaning of society and the changes taking place in it) and social epistemology (critically interprets the reality of our ontological and deontological judgments about society).

As Spektorskyi writes, social philosophy affects social life more than social sciences. He explains this by the fact that science only analyzes and assimilates already existing things, but it is unable to motivate and encourage people or society to certain actions, unlike, for example, journalism, preaching, myth, dream or utopia. Spektorskyi is convinced that ideas which have a real impact on social life are usually expressed by philosophers and publicists, and not by scientists. As an example, he mentions

the influential figure of Karl Marx, who, although he called his socialism “scientific”, was not a scientist, but a publicist and agitator (Spektorski, 1932, p. 16).

According to Spektorskyi, usually social philosophy ignores the data of social sciences, although sometimes it does take them into account. At the same time, social philosophy itself also becomes the subject for scientific studies. For example, if research is conducted by historical science using the appropriate method, the result is a history of social philosophy.

Spektorskyi considers historical research, firstly, as a critical elimination of mythical and unreliable layering from historical sources and, secondly, a reconstruction of facts and connecting them in such a way, that the temporal sequence simultaneously demonstrates a cause-and-effect relation. It is in this context that the history of social philosophy appears as a special part of the history of culture.

Spektorskyi was of the opinion that the relevance and importance of historical research lies in the connection of the past with the present and the future. Comparing the present with the past, we can see either striking differences or, on the contrary, similarities, but every time it enriches our conscious understanding of life. By distinguishing epochs or periods, we highlight differences, and by considering similarities, we realize the immutability of human nature and what remains the same throughout the ages.

In Spektorskyi’s view, a true philosophical understanding of society is impossible without the history of social philosophy. He believed that it is studied with the same methods as any other history of ideas. Spektorskyi consistently examined various methods that single out one dominant factor among historical factors, which allegedly determines the nature of a certain social philosophy, for instance, biography, race, or environment. However, Spektorskyi concludes, the most rational approach to the study of the history of ideas forces one not to reject any method and not to give any of the methods an undisputed preference. Analyzing the history of social philosophy, one should consider both the personality of the philosopher and the spiritual and social circumstances of his life (Spektorski, 1932, p. 16).

Spektorskyi’s critical mindset and philosophical beliefs, which unfolded since the 1920s within Christian idealism, became the basis not only for his emphasis on the spiritual nature of society, but also for reasoned criticism of some methods and postulates of sociology (Spektorskij, 1943, p. 215). According to the scientist, the most threatening for the development of the latter are the tendencies to reck-

lessly borrow certain statements or methods from natural sciences. Spektorskyi devoted a number of articles to criticism of empiricist scientism, positivism, and naturalism in the humanities in general, and sociology in particular.

The philosopher took the view that uncritically accepting metaphysical statements and using them as scientific is a clearly visible problem in sociology. This descriptive science was conceived by Auguste Comte as a strictly positive science that needed philosophy neither as an epistemological critique of the concept of truth, nor as an ontology that would include hypotheses and fictions, or deontological postulates of ethics. Despite his stated intentions, Comte was not consistent. As Spektorskyi notes, in the end Comte himself became a metaphysician (Spektorskij, 1943, p. 205). Instead, those of his followers who proclaimed themselves to be true positivists (Herbert Spencer, Émile Littré, Albert Schäffle, Émile Durkheim, and others) in fact engaged with metaphysics. Spektorskyi claimed that instead of being critical, investigating the “sociological mind” and studying the formation of sociological concepts, sociologists proclaimed the subjective dogmas of physicalism (biologism, psychologism, sociologism) to be an objective truth, excluding any doubts and criticism. On these dogmas they built what they called science (Spektorskij, 1943, p. 213).

In the article *Naturalistična sociolgija* (1944) Spektorskyi debunks the essence of naturalism as a philosophical orientation exclusively towards nature, and not towards human or God. Such an orientation results in either atheism or pantheism and the understanding of man only as an immanent part of nature. In Kant's language, the naturalist chooses a “physiological” anthropology that investigates not the activity of human as a free being (the subject of “pragmatic anthropology”), but how nature works through human. Thus, in such a paradigm everything spiritual is reduced to mental, mental to physical, physical to chemistry, and the latter to mechanics (Spektorskij, 1944, pp. 183–184).

As we have already clarified above, Spektorskyi considered the physical dimension of human existence to be a completely legitimate perspective for scientific research. But for him, this dimension is not exhaustive and, moreover, cannot be decisive for sociologists. When the latter ones discuss social phenomena in naturalistic terms, it only looks like science and actually results not in physics or biology, but in physicalism and biologism. Also, such “research” does not add anything to real natural science. As Spektorskyi demonstrates, all this is not real knowledge, but only a verbal, allegorical science (Spektorskij, 1944, pp. 186–187).

Naturalism in sociology is sometimes justified by the intention to explore the unknown through the known: the unknown social reality through the known concepts and phenomena of natural sciences related to physical aggregates, chemical compounds, plants, animals and their associations (Spektorskij, 1944, p. 191). It was on this methodological basis that sociologists attempted to interpret human life drawing an analogy with the symbiosis of cells, insects, and animals. However, both biologists² and sociologists themselves have already understood the limitations of such analogies. In Spektorskyi's view, attempts to blur the border between the animal world and human society completely negate the human ability in clear language, religion, science, art, technology, law, state and economy. Thus, the philosopher concluded, culture in general and social culture in particular are not compatible with naturalism, because they envisage a person as the one who actively and freely changes the natural elements and does not passively and slavishly bow before them (Spektorskij, 1944, p. 196).

One of the most significant defects of naturalistic sociology, according to Spektorskyi, is the fundamental denial of free activity of a human as a creator of personal and social reality. In the naturalistic worldview the significance of normative laws is downplayed, only “eternal, iron, great natural laws” reign here (Spektorskij, 1944, p. 184).

Spektorskyi argued that the natural scientists themselves were the first to speak out against such a deterministic understanding of human life and the science of it. They question the mechanistic worldview, the indisputability of the laws of nature, and sometimes existence of such laws at all (Spektorskij, 1944, p. 193). Spektorskyi pointed out that among physicists there is a noticeable tendency to rethink the world order and undermine traditional views. Thus, they recognize determinism only in the macroscopic study of nature, but in microphysics they talk about indeterminism. The very concept of determinism appears more and more in the modality of possibility rather than necessity. Evidence of this is Louis de Broglie's assertion of the “arbitrariness” of atoms and Werner Heisenberg's “imprecision” of causality, which contrasts to the denial of human free will by some sociologists. Therefore, as Spektorskyi notes, in connection with the widespread definition of science as natural science, the conclusions of modern physics are essential for the affirmation of both the freedom of the individual and the freedom of scientific research (Spektorskij, 1942, p. 311).

² In particular, Spektorskyi points to the beliefs of zoologists Pierre Grasse and Etienne Rabaud.

Spektorskyi considered fundamental to his anthropology and ethics problems of freedom and determinism in his works written in the USA. According to Vasyl Zenkovskyi, the category of possibility played a special role in the Spektorskyi's philosophical studies: "The possible is between the necessary and the real, therefore it is a condition and principle of freedom" (Zenkovsky, 1975, p. 318). Denying the absolute and universal meaning of pre-determination, Spektorskyi considers determinism as one of the possible theoretical hypotheses, necessary for human knowledge of nature and its transformation (technology) but limited in its application to human life (ethics). In his opinion, for ethics person is "not only *homo technicus* that knows how to set goals and find the necessary means for them, but also *homo ethicus* that is bound by the prescriptions for what is proper" (Spektorskyi, 1967, p. 155).

In the context of considering a person as a moral being, determinism, according to the philosopher, has a different meaning and several varieties. He listed the following kinds: indicative ontological or phenomenological determinism, technological indeterminism, imperative or normal deontological determinism.

Indicative determinism postulates a person as completely subjected to external or internal factors. Among the external factors of enslavement Spektorskyi distinguishes theocratic (renunciation of freedom due to the rule of fate), sociocratic (human is only a derivative of society), physiocratic (human's destiny is completely under the control of nature). A person's behavior and choice can be completely determined by internal factors (physical or mental state) when unconscious behavior is controlled not by motives, but by "motors", as Spektorskyi expressed it. He concludes that "the phenomenology of human life is completely devoid of any ethical qualification" (Spektorsky, 1967, p. 156), therefore it is meaningless to talk about "natural crimes" since a crime should be understood only as a deliberate violation of ethical norms.

Having freed themselves from the above mentioned types of determinism, a person opens the way to technical activity, but does not yet realize their potential as a free being. By overcoming natural determinism, a person has the freedom to set goals and achieve them without regard to ethical values. For instance, in politics, as Niccolò Machiavelli saw it, or in economics or technological progress. However, technical development without ethics during the 19th century caused numerous disasters that befell humanity in the 20th century: world wars, the rise of crime and the emergence of totalitarian states. Spektorskyi believed that only due attention to eth-

ics could change the situation and prevent the death of civilization. He wrote the following: "If we find the strength to throw off the naturalistic influence of the last century, then our consciousness and conscience will be motivated to creative and fruitful, truly progressive knowledge and activity, inspired by faith in undeniable and eternal spiritual values" (Spektorsky, 1971, p. 259).

Consistently advocating the priority of ethical values and ethical regulation of the development of culture and science, Spektorskyi selected three components of a person in the context of ethical determinism – bodily, mental and spiritual, which correspond to the physical, mental and moral aspects of the study of society. The coordination and harmony of these three components in a person is problematic, so "the calling of an ethical person, *homo ethicus*, is to overcome the drama of the struggle of disparate elements that takes place in them, subjecting them to deontological regulations" (Spektorskyi, 1967, p. 157). The scientist divided the latter into subjective (instructions of conscience), objective (customs and law) and absolute ones. The relativity of the first two types of regulations means both the possibility of choosing certain models of behavior and the danger of completely ignoring all moral alternatives. Consequently, there must be absolute regulations of conduct, though such deontology, "like everything absolute, can only be a subject of faith" (Spektorskyi, 1967, p. 158), and its source is religious revelation.

While teaching Christian ethics and canon law at the St. Volodymyr Orthodox Theological Seminary, Spektorskyi paid considerable attention to the issue of absolute regulations of human behavior and social existence. The English-language typescript preserved in the archives of the seminary, published by Slovenian researchers under the title *Vprašanja moralne teologije* (2018), seems to be particularly indicative in this regard. In this concise, but very meaningful text, Spektorskyi provides a philosophical justification of moral theology and draws attention to the social dimension of basic ethical concepts — good, evil, God, and human.

Trying to rationally prove the need for a person to turn to absolute principles, Spektorskyi considered two options for a person's attitude to the absolute: denial or recognition. In the first case, a person inevitably faces the paradox of existence, as well as relativism, in the light of which human goals and ideals become relative and even erroneous. In the end, human imperfection and the vices of the whole world seem insurmountable, because a person does not recognize the existence of the perfection to which they could aspire.

Nevertheless, the situation changes radically if a person believes in God as an absolute ideal. In this case human existence receives an absolute indestructible basis, human aspirations are supported in an ideal, the reflection of which we find in this world, thus human life becomes related to the infinite Good and surpasses the limitations of the created world. So, Spektorskyi states that a human is naturally oriented towards God and absolute being, striving for perfection. On the other hand, atheism is contrary to human nature. Human as a Creation cannot exist without God, and when they strive for perfection and the ideal, they necessarily stride towards Him (Spektorski, 2018, pp. 61–62). The same applies to a person's moral life. Without God, humanity risks experiencing the dangers of moral relativism and pessimism since the struggle against evil and suffering in a godless world becomes hopeless. Spektorskyi concludes that the moral aspirations of humanity are naturally directed towards God (Spektorski, 2018, p. 68).

Spektorskyi defined ethics as knowledge about the good and ways to achieve it (Spektorski, 2018, p. 13). Similarly to how the philosopher rationalizes the necessity of God for human existence in general he emphasizes the non-contradiction of scientific ethics and moral theology, despite the fact that the former is based on human natural knowledge, and the latter on divine Revelation. He argued that moral theology can use scientific knowledge, only considering the possibility of their fallibility. Instead, Revelation is the manifestation of truth as such in the reality that exists in God and the universe. Spektorskyi was convinced that faith and science, if they are objective, have one source which is God's logos. Christianity as a revelation of truth and life seems to him to be more objective than any of the most accurate sciences.

The moral law is revealed to people by God and it is an expression of truth. It brings good for a person and has a reasonable character, so we must not blindly follow it, but understand it and live spiritually. Thus, Spektorskyi's view is that moral theology is not just a list of commandments, but a scientific interpretation of Christian moral doctrine in the light of both faith and science. It is not a sermon, but a scientific system based on the postulates of ethics. He emphasized that moral theology relates to other human sciences, such as anthropology, sociology and psychology. The last two ones, according to Spektorskyi, are full of false ideas and concepts incompatible with Christian ethics (Spektorski, 2018, pp. 18–19).

In the work *Vprašanja moralne teologije* the philosopher outlined the concept of society based on Orthodox doctrine. Emphasizing the value and indispensability of each individual, at the same time Spe-

ktorskyi emphasizes the importance of social ties and lists five of their types: 1) interpersonal relationships, which in Russian philosophy is covered by the concept *sobornost* (conciliarity); 2) a psychological connection that occurs during constant contact between people and results in the emergence of various desires and thoughts; 3) common origin, which emphasizes the connection of descendants with ancestors; 4) social cohesion embodied in the family, society, nation, i.e. certain forms of social life fixed in social institutions, customs and other forms of culture; 5) *consubstantiality* as an internal connection between people according to which the life of each person necessarily and independently of their will affects all other people. The first two forms of connection are mostly under human control, while the last three are partly determined by human nature (Spektorski, 2018, p. 31). According to the specified types of social relations, Spektorskyi saw the foundations of social life in Christian postulates regarding the Godlikeness of human and the Trinity as the ideal of unity, original sin and salvation through Christ, the Christian ideal of perfect unity in faith and love.

Spektorskyi's fundamentally important idea that is not found in his other works is consubstantiality as a special connection between people in society, which is not only a given, but also a purpose of existence. Thus, society is an entity that is simultaneously one-person and many-person. Each member of this formation, despite its essential unity, retains their own identity and independence (Spektorski, 2018, p. 32). For Spektorskyi, the basis of the consubstantiality of society is the direct or indirect connection of all beings and phenomena in a single universe confirmed by both scientific knowledge and religious faith (Spektorski, 2018, p. 42). The source and principle of unity for individual beings and the whole world is God: in God everything is united, and it is from him that the world, humanity, our knowledge and moral life receive their own unity. Striving for unity, we approach God and thus grow spiritually. After all, the inner unity of our soul and spiritual life is a necessary condition for spiritual improvement. Furthermore, unity is an essential characteristic of every being, since what is completely divided ceases to exist. Lack of unity is the cause of suffering, weakness and evil (Spektorski, 2018, p. 62).

Accepting the philosophical foundations of unity, Spektorskyi claimed that social life is a combination of individual lives based on various types of connections and unity entrenched in the peculiarities of human nature, profession, culture and its elements. Such an association is not a mechanical formation, but an *organic whole* which Spektorskyi recognizes as a separate *moral subject*. The latter has a spiritual

nature and lives in all members of society to the extent that they participate in its life not as individuals, but as members of a certain community. Externally, a *moral subject* can manifest itself in some social organization such as the Church, the state, a political organization, etc. Thus, Spektorskyi considers the moral social subject to be single in existence and plural in terms of the number of members.

The acts of the society include the acts of all its members, whereas the responsibility of each individual is personal. Emphasizing the peculiarity of the *moral subject*, Spektorskyi noted that it is possible to have a certain relationship to society, but not be a member of it: for instance, being a foreigner in another country. In such a case, we are responsible for our own actions only as the actions of an individual and not as part of a collective entity. Another consequence of the close relation between society as a whole and its members is the rejection of a complete distinction between the moral law of society and the individual. Thus, Spektorskyi wrote that the solidarity of separate individuals with society provides a reason to attribute social virtues and vices, as well as good or bad deeds, to all members of the community, that is, to apply the same criteria of good and evil to separate individuals and the whole society (Spektorski, 2018, pp. 50–51).

Advancing this thesis, the philosopher writes, firstly, that the personal responsibility of individuals is not the same in social life since it depends on the extent to which a person disagrees with general aspirations. If an individual completely denies some trend, they are only responsible for their own position. Thus, one is able not to support war, revolution, etc., but, in the end, the connection in society is so strong that often the fate of all its members is inevitably determined by a common course. Spektorskyi must have come to this conclusion as a result of two escapes from the Bolsheviks and many years of forced emigration.

Secondly, if the position of an individual is directly opposite to a certain social phenomenon, then the philosopher considers it reasonable to separate from it only if such an act will cause less evil than supporting the path of the whole society. At the same time, Spektorskyi emphasizes that such a scenario is possible only for acts of a person's external behavior, but not for their inner world. And even if committing an evil deed is the only way out, a person must still be responsible for it, because evil is always evil.

Finally, another remark made by Spektorskyi on the subject of personal and collective responsibility concerns the difference between the moral level of the individual and the community. Most people are weak, and therefore, society in general is characterized by an *average* moral level. Although Spektor-

skyi admits that for every rule there are exceptions (Spektorski, 2018, pp. 52–53).

The issue of collective morality deserves special attention due to the great influence society extends on the life of an individual. This can cause the deification of the social and the assertion of the primacy of the collective over the individual and considering members of society as a tool for achieving social goals. The other extreme is the absolutization of private interests when society becomes the means of achieving individual happiness. In Spektorskyi's opinion, the balance between the tendency towards collectivism and individualism is quite rare.

However, every society possesses values of harmony between people, the possibility of coordinated actions for the common good, and the possibility of each member of society to develop their own abilities in certain social roles. Nevertheless, for Spektorskyi no social role should or can replace human dignity, because being a decent person is the first and most important task for everyone (Spektorski, 2018, p. 58).

The final writing by Spektorskyi, which summarizes his long-term search for the ideal foundations of social science, are lectures on the course of Christian ethics, delivered at the St. Volodymyr Orthodox Seminary in the 1950–1951 academic year. The main thesis developed by the philosopher is expressed as follows: “The fundamental basis of Christian ethics and sociology is the Christian worldview. Its metaphysical motive is faith in a supernatural and superhuman God, as well as in the God-man. Its ethical motive is love for God and neighbours” (Spektorskyi, 2013a, p. 31).

It is important to note that Spektorskyi's philosophical reflections on the necessity of the Absolute for human life and moral improvement, the indispensability of freedom as a basic characteristic of a person, his principled rejection of relativism in ethics, as well as his general orientation towards Christianity allow us to draw parallels with the views of his colleague at the Saint Volodymyr Theological Seminary, the famous religious thinker, Nikolay Lossky (1870–1965), deported from Russia in 1922 on the infamous “philosophers' ship.” Spektorskyi highly valued his system in which “the immortal Platonic thought is revived with power and glory, that the idea of good is the greatest knowledge, and that the measure of all things is God” (Spektorskyi, 1976, p. 132). Lossky focused mainly on epistemology and the concept of intuition, as well as the development of the original philosophical system of *ideal-realism*, although accepting Christian worldview as the cornerstone of his philosophy relates him to Spektorskyi and leads both thinkers to simi-

lar ethical and anthropological considerations and conclusions. For both philosophers, existence has a hierarchical structure at the top of which is God as the ideal of personal and social development. Despite the impossibility of achieving this ideal, people (according to Lossky's terms — *substantial actors*) are obliged to consciously improve their lives through creativity, altruistic moral actions and knowledge of God, and in this way approach the ideal. This is how Spektorskyi writes about this idea of Lossky, which is very consistent with his own ethical considerations: "Where there is an actor, there is an activity. Where there is activity, there is freedom. And where there is freedom, there is the opportunity to create both good and evil. Thus, the ontology of substantial actors naturally leads to a moral deontology that is regulated by the Kingdom of God" (Spektorsky, 1976, p. 131). Lossky emphasized that only the path to the Kingdom of God through moral evolution can realize true human nature and lead to a peaceful future for mankind (Plašienkova & Slobodian, 2019).

Spektorskyi drew special attention to the role of the concept of *sobornost* in the philosophy of Lossky, noting that he contrasted philosophical monism with "pluralism [...] in the sense of a strict hierarchy of substantial actors, interconnected by a principle taken from our Church, namely conciliarity" (Spektorsky, 1976, p. 131). It should be noted that in Spektorskyi's writings of the late period the concept of *sobornost* is essential since he understands society precisely as a congregational concept, as a spiritual union and communication of individuals who create society: "And true community is not the one given as a natural fact, but as a moral obligation. This task can be performed successfully only in the name of God" (Spektorsky, 2013a, p. 58).

Spektorskyi asserts that anti-Christian sociology reduces human relations to struggle, parasitism, and adaptation. Instead, the Christian worldview recognizes such phenomena as present in a world full of evil, but denies their importance as essential and unique in the context of human relations. According to Christianity, man is not a wolf to another man, but a human with their dignity and unique value.

The subject of Christian sociology, interpreted by Spektorskyi as a social philosophy, is the duties of a person towards other people and social duties to the family, the people, legal and economic associa-

tions, the state and the church. Such duties are not to glorify or humiliate other people, not to condemn others ignoring one's own sins, not to tempt others, not to do others harm, especially moral harm (Spektorsky, 2013a, pp. 138–139). The positive duties of Christians towards other people are based on the thesis that "Christian society is fundamentally built not on egoism, but on altruism" (Spektorsky, 2013a, p. 139). The first mutual obligation of people is peace and benevolence, followed by compassion and mutual assistance. Human's duties towards God, the God-man, towards themselves and nature are based on the evangelical ideals and values of Faith, Hope and Love.

This article has shown that Spektorskyi's works on issues of social science and social philosophy written during the emigrant period of his life and work (1925–1951) demonstrate the idealistic and Christian foundations of his approach to the history of social doctrines, criticism of naturalism and scientism, as well as justification of the special spiritual nature of society. These works were the result of his rethinking of a wide range of issues related to human existence in society and culture and proved that the philosopher found in Christianity support for his thoughts on morality, society, and science. Demarcating the competences of philosophy, science and religion and defining the latter as the source of knowledge about the Absolute, Spektorskyi was convinced of the complementarity of various areas of human knowledge and did not see any contradiction between them. Developing the issue of moral theology, he considered it as scientific rational knowledge.

As we explained above, during the emigrant period of his life and career Spektorskyi found the substantiation of the view of a human as a spiritual being and freedom as the essence of their existence on the basis of Christianity. Thus, he conducted the study of society within the framework of Christian sociology as a spiritual phenomenon, united by a special bond of consubstantiality, affirming the need for reasonable and peaceful coexistence of people in the community. For Spektorskyi it was the only rational and true way to understand the essence of society, incompatible with a naturalistic view of social life. The results of this study, which prove Spektorskyi to be an outstanding religious philosopher, have not lost their relevance to this day.

References

- Granda, S. (2014). Spektorski in usoda njegove Zgodovine socijalne filozofije [Spektorskyi and the fate of his History of Social Philosophy]. *Monitor ISH*, XVI (1), 157–176.
- Kozlitiin, V. D. (1966). *Ruskaia i ukrainskaia emigrantsyia v Yuhoslavii (1919–1945 hh.)* [Russian and Ukrainian emigration in Yugoslavia (1919–1945)]. Khark. hos. ped. un-t im H. S. Skovrody [in Russian].
- Krupyna, O. R. (2023). *Suspilstvoznavcha problematyka u tvorchosti Yevhena Spektorskoho* [The issues of social studies in Yevgen Spektorskyi's legacy] [Doctoral dissertation, National

- university of Kyiv-Mohyla Academy]. Electronic Kyiv-Mohyla Academy Institutional Repository. <https://ekmair.ukma.edu.ua/items/0cd410ce-2dfc-4f9a-b4dd-a5d16a635be5> [in Ukrainian].
- Mykhalchenko, S. Y., & Tkachenko, E. V. (2009). E. V. Spektorsky v emihratsii [Spektorskyi in emigration]. *Slavianovedenye*, 1, 14–24 [in Russian].
- Mykhalchenko, S. Y., & Tkachenko, E. V. (2011). Dokumenty E. V. Spektorskoho v Arkhive Instituta Vostochnoi Evropy Bremenskoho universiteta [E. V. Spektorskyi's documents in the Archive of the Institute of Eastern Europe of the University of Bremen]. *Otechestvennye arkhivy*, 6, 64–68 [in Russian].
- Plašienkova, Z., & Slobodian, O. (2019). Some ethical-religious views of Nikolai O. Lossky and Eugene V. Spektorsky (searching for thought parallels). *Studia Philosophica*, 66 (2), 7–23.
- Spektorski, E. V. (1932). *Zgodovina socijalne filozofije: Vol. 1. Od starega veka do XIX stoletja [History of social philosophy: Vol. 1. From ancient times to the 19th century]* (J. Vidmar, Per.). Slovenska Matica.
- Spektorskij, E. V. (1942). Teorija in empirija [Theory and empiricism]. *Zbornik znanstvenih razprav Juridicne fakultete v Ljubljani*, XVIII, 296–312.
- Spektorskij, E. V. (1943). Sociologija in filozofija [Sociology and philosophy]. *Zbornik znanstvenih razprav Juridicne fakultete v Ljubljani*, XIX, 205–216.
- Spektorskij, E. V. (1944). Naturalistična sociologija [Naturalistic sociology]. *Zbornik znanstvenih razprav Juridicne fakultete v Ljubljani*, XX, 183–197.
- Spektorskyi, E. V. (1967). Svoboda i determinizm [Freedom and determinism]. *Zapiski Russkoi akademicheskoi gruppy v SShA*, 1, 153–159 [in Russian].
- Spektorskyi, E. V. (1971). Dukhovnoe nasledie XIX veka [Spiritual heritage of the 19th century]. *Zapiski Russkoi akademicheskoi gruppy v SShA*, 5, 253–259 [in Russian].
- Spektorskyi, E. V. (1976). Znachenie filosofii N. O. Losskoho [Value of Lossky's philosophy]. *Zapiski Russkoi akademicheskoi gruppy v SShA*, 10, 127–132 [in Russian].
- Spektorsky, E. (1997). *Istoriya sotsyjalne fylozofije [History of social philosophy]*. Sluzhbeny lyst y dr [in Serbian].
- Spektorskyi, E. V. (2013a). *Khristianskaia etika. Lektsii, prochtannye v Sviato-Vladimirskoi dukhovnoi akademii v h. Noi-Yorke v 1950/51 akademicheskome godu [The Christian ethics. Lectures given at Saint Vladimir theological academy in New-York in 1950/51 academic year]* (P. E. Boiko, L. A. Boiko, & Y. V. Popov, Ed.). Tsentr stratehicheskoi koniunktury [in Russian].
- Spektorskyi, E. V. (2013b). *Khristianstvo i kultura [Christianity and culture]* (P. E. Boiko, & L. A. Boiko, Ed.). Tsentr stratehicheskoi koniunktury [in Russian].
- Spektorski, E. V. (2018). *Vprašanja moralne teologije [Issues of moral theology]* (M. Jančar, Trans; B. Ivanc, Ed.). Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko [in Slovenian].
- Spektorski, E. V. (2019). *Izbrane razprave [Selected works]*. Pravna fakulteta; Inštitut Karantanija; Inštitut Nove revije, zavod za humanistiko [in Slovenian].
- Ulianovskiy, V., Korotkiy, V., & Skyba, O. (2007). *Ostannii rektor Universytetu Sviatoho Volodymyra Yevhen Vasylovych Spektorskyi: Monohrafiia [The last rector of Saint Volodymyr university Yevhen Vasylovych Spektorskyi: a monograph]*. Vyd.-polihraf. tsentr "Kyivskiy universytet" [in Ukrainian].
- Zenkovsky, V. V. (1975). E. V. Spektorsky [E. V. Spektorskyi]. In N. P. Poltoratskyi (Ed.), *Russkaia relihiozno-filosofskaia mysl XX veka. Sbornik statei [Russian religious and philosophical thought in 20th century: A compilation of articles]* (pp. 317–322). Otdel slavianskikh yazykov i literatur Pyttsburhskoho un-ta [in Russian].

Крупина О. Р.

УТВЕРДЖЕННЯ ДУХОВНОЇ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ І СУСПІЛЬСТВА У ПРАЦЯХ ЄВГЕНА СПЕКТОРСЬКОГО ЕМІГРАНТСЬКОГО ПЕРІОДУ

У статті представлено основну проблематику праць відомого філософа, правознавця та освітнина Євгена Васильовича Спекторського (1875–1951), написаних у період вимушеної еміграції (1920–1951) і фахової діяльності в університетах Белграда, Праги, Любляни і Свято-Володимирській православної духовній семінарії в Нью-Йорку. В інтелектуальній біографії мислителя ці плідні роки позначені розробленням питань суспільствознавства, філософії, моральної теології і християнської етики. У численних працях різними іноземними мовами, частину з яких саме авторка проаналізувала вперше, Є. Спекторський обґрунтовував винятковість морального — на противагу фізичному та психічному — виміру існування людини та суспільства, орієнтиром для якого вважав християнську релігію. Остання, на його думку, спроможна доглибно дослідити сутність особистісного й соціального за допомогою християнської соціології. Винятково важливою для суспільствознавства Є. Спекторський вважав історію соціальної філософії, адже саме філософія, посідаючи проміжне місце між наукою та релігією, здатна до вільного мислення, без якого неможливе справжнє осягнення суспільства. Як з'ясовано у статті, етичні орієнтири філософ розробляв у рамках моральної теології, критикуючи натуралістичний і механістичний підходи до розуміння суспільства й індивіда. Ключовими цінностями Є. Спекторський вважав свободу, гідність і праведне життя згідно з християнським ідеалом, а також культурну діяльність. Авторка доводить, що твердження абсолютних цінностей та дослідження взаємин між особистістю і суспільством на основі християнської релігії у працях Є. Спекторського емігрантського періоду увиразнюють у ньому непересічного релігійного філософа.

Ключові слова: Євген Спекторський, релігія, християнство, християнська філософія, культура, етика, моральне богослов'я, суспільствознавство, соціальна філософія, людина, суспільство.

Матеріал надійшов 12.02.2024



Кебуладзе В. І.
<http://orcid.org/0000-0002-7976-3961>

«ІДЕЯ ЛЮДИНИ» МАКСА ШЕЛЕРА І СУЧАСНИЙ СВІТ

Це дослідження присвячено критичній реконструкції проєкту філософської антропології, який німецький філософ Макс Шелер накреслив у статті «Ідея людини» (*Zur Idee des Menschen*) на початку ХХ століття. Автор також намагається показати сучасну релевантність головних ідей і понять антропологічної концепції, накресленої в цій статті. Із самої назви роботи стає зрозумілим, що Макс Шелер спирався у своїй філософській антропології на феноменологічну методологію. Відповідно до цього методологічного підходу ми маємо схопити ідею людини в акті ідеації, який є результатом феноменологічної редукції. Згідно з феноменологічною критикою психологізму, Шелер показує, що ми не можемо віднайти питому ідею людини в природній реальності, оскільки з цього погляду людина — це лише тварина серед інших тварин. Бути людиною означає перевершувати себе кожну мить власного існування. «Самотрансцендування» є головною рисою людського буття. Одним із головних інструментів самотрансцендування є людська мова, яка дає світу можливість артикулювати себе. Людське самотрансцендування може вести до розвитку і творення, але водночас — до деградації і деструкції. У сучасному світі ми знаходимо багато прикладів обох процесів.

Ключові слова: історія філософії, філософська антропологія, Бог, інструмент, людина, Макс Шелер, мова, природа, світ, тварина, феноменологія.

Стаття Макса Шелера «Ідея людини» (*Zur Idee des Menschen*) була його першою спробою систематично і послідовно викласти головні моменти власного філософського вчення про людину в окремому тексті. Хоча водночас це є лише начерком концепції, адже формат статті аж ніяк не дає змоги докладно викласти всі аспекти власного бачення відповідної проблематики. Втім, уже тут Шелер формулює засадничі принципи філософської концепції людини. Сучасний дослідник творчості Шелера Волфгарт Генкман так характеризує головну ідею цього твору: «Трансцендування як сутнісне розуміння людини відмежовує її від односторонніх визначень, чи то від Бога (фідеїзм), чи то від тварини (біологізм, або натуралізм), і якщо обидва підходи разом із тим, що з них випливає, мають бути відкинуті, то залишається лише те, що саме трансцендування слід розуміти як засадниче визначення» (Henckmann, 1998, S. 192).

Назва статті якнайкраще втілює саме феноменологічне розуміння людини, адже з феноменологічного погляду пізнання будь-чого означає схоплення ідеї цього в акті ідеації або вбачанні його сутності, що досягається через здійснення феноменологічної редукції. Тож назва «Ідея людини» може слугувати маркером філософської

антропології, яка послуговується феноменологічною методологією¹.

Макс Шелер починає цю статтю з такого твердження: «У певному сенсі всі центральні проблеми філософії можна звести до питання, чим є людина і яке метафізичне місце вона посідає стосовно всього буття, світу та Бога» (Scheler, 1955, S. 173). У цьому Шелер суголосний із Кантом, який у «Критиці чистого розуму» (Кант, 2000) формулює три головні філософські питання (Що я можу знати? Що я мушу робити? На що я можу сподіватися?), а потім додає, що всі ці питання можна звести до одного: Що таке людина?

Епіграфом до статті «Ідея людини» слугує цитата з Августина, в якій той розмірковує про твердження, що людину, як і все інше, створив Бог, і як людина має до цього ставитися. А на початку тексту Макс Шелер згадує Блеза Паскаля і Ніколя Мальбранша як мислителів, що стало замислюватися над тим, чим є людина та яке місце вона посідає у світі. Так Шелер змальовує історичний контекст власного запитання про ідею людини.

Потому він указує на «антропологічну помилку» в обґрунтуванні логіки, яку виявляє

¹ Про моє бачення особливостей феноменологічної методології див.: (Кебуладзе, 2020).

Едмунд Гусерль у першому томі твору «Логічні дослідження» (Husserl, 1975), критикуючи психологізм у логіці. У цій критиці засновник феноменології виявляє хибність розуміння логічних законів як законів такого емпіричного психічного процесу, як мислення. На думку Гусерля, це призводить до релятивізації істини й унеможливорює «філософію як строгую науку», а зрештою наукове пізнання загалом². Шелер послідовно розгортає феноменологічну програму критики психологізму в етиці: «У I томі “Логічних досліджень” Е. Гусерль протиставив переможну аргументацію “антропологізму” попередньої логіки, згідно з якою логічні закони повинні виражати лише функціональні закони “нашого людського мислення” замість бути сутнісними законами, що цілком незалежно від існування й організації виду *homo* ґрунтуються на сутності “предмета” як такого. Автор цих рядків у строго науковій формі довів таку саму антропологічну помилку великої частини попередньої етики» (Scheler, 1955, S. 173–174).

Та Макс Шелер не перший здійснює критику психологізму як форми натуралізму в етиці. Джордж Едвард Мур у творі «Принципи етики» застерігає від розуміння добра як характеристики емпіричного світу, називаючи це натуралістичною помилкою, на якій базується така хибна методологічна настанова, як натуралізм в етиці: «Терміном “натуралізм” я позначаю конкретний метод постановки етичних проблем — метод, який у строгому розумінні взагалі несумісний з існуванням етики як науки. Цей метод полягає в заміщенні “добра” певною властивістю природного предмета чи групи природних предметів» (Мур, 2003, с. 60).

І логічні, й етичні закони втрачають власну значливість і валідність, якщо визнаються лише продуктами людського досвіду. Отже, людина постає як власна проблема. Закони її мислення та принципи її діяльності не можуть впливати із самих її мислення та діяльності, бо тоді вони, з огляду на розмаїтість людей, утрачають універсальність, виявляючись релятивними, а людина в парадоксальний спосіб ризикує втратити людську подобу саме тоді й там, коли й де прагне віднайти джерела людськості та людяності. Мабуть, через це Ніцше вважав людське надто людським, а Шелер саме тому визначає сутність людини як стале трансцендування, тобто ніколи до кінця не збагнений вихід за власні межі.

І саме тут Шелер переходить до розрізнення людини розумної і людини, що діє. Саме у дії

людина стало виходить за власні межі. А людська діяльність завжди опосередкована інструментами та мовою. Зрештою, одним із головних вимірів людської мови є її інструментальність. Але мова і слово — це не лише інструменти нашого освоєння дійсності, а й спосіб, у який сама дійсність промовляє до нас: «Слово дається нам як здійснення вимоги *самого предмета*» (Scheler, 1955, S. 180).

У накресленій тут феноменології мови також виходить на яв трансцендування як засаднича характеристика людини. Мовою людина не лише говорить до інших людей і до світу, а й промовляє і вимовляє сам світ, трансцендуючи себе, стаючи голосом світу. Голос людини не лише вимовляє її саму, а й озвучує світ докола неї, надає йому сенс чи радше виголошує сенс світу. Голос виголошує сенс. У цьому полягає сенс голосу. У цьому полягає екстатичність (Мартин Гайдегер) або ексцентричність (Гельмут Плеснер) людини. Але й вони не зробили останній крок. Щоби бути людиною, мало вийти за власні межі до світу. Слід стати на бік світу, на бік кожного живого створіння і навіть неживої природи. Замало усвідомити власну космічність, а космос як найширший горизонт власного існування, слід побачити себе з космосу. Слід побачити, почути та відчутися себе ззовні, гуманізуючи світ, надаючи йому здатність бачити, чути і співчувати. Гуманізуючи світ, людина вперше стає видимою та відчутною для себе. Мабуть, звідси випливає стародавній антропоморфізм, коли первісні люди надали природним силам людські риси. Втім, це надто інфантильне розв'язання антропологічної проблеми. Щоби насправді стати людиною, людина має не наївно уявити, що світ є людським і людяним, а, тверезо прийнявши нелюдськість і нелюдяність світу, поглянути на себе зсередини нього, прийняти себе, свою хитку позицію, свою недосконалість, крихкість і тимчасовість, усвідомити себе як «мислячу тростину» Блезе Паскаля, водночас зрозумівши те, що вона є органічним породженням цього світу, що людяність як дивовижний випадок несподівано виринає серед рослин і тварин, безкрайніх пустель і темних лісів, гірських розламів і вулканічних вивержень, стрімких річкових потоків і незбагнених океанічних глибин, планет, зірок і комет у космічній порожнечі. Лише промовляючи до себе з глибин усесвіту, людина виявляє для себе свою людськість, лише так вона стає на правду людяною. Як стверджує сучасний німецький філософ Клаус Міхаель Маср-Абіх у творі «Повстання на за-

² Докладніше про це див.: (Кебуладзе, 2020).

хист природи. Від доквілля до спільносвіту», переосмислюючи тезу Протагора, з якої починається те, що можна назвати антропологічним поворотом в античній філософії, «не людина є мірою всіх речей, а все, що існує з нами, є мірою нашої людяності»³ (Маєр-Абіх, 2004, с. 96). Так від філософської антропології ми можемо перейти до гуманістичної філософії природи, а від на позір гуманістичного антропоцентризму — до насправді гуманного фізіоцентризму, тобто до уявлень про те, що найширшим горизонтом нашого існування є не людство, а весь світ. Такий фізіоцентризм і є ядром концепції Маєр-Абіха.

Як слово є первинною єдністю акустичної чи графічної матерії та форми, що надає їй сенс і саме цією первинною єдністю відрізняється від знаку, який завжди є результатом конвенції, так інструмент відрізняється від засобу: «...сама чітка єдність *форми* матерії, яка водночас є притаманною їй самій єдністю сенсу — якщо вийти за межі сенсу всіх актуальних цілей використання, *відрізняє* “інструмент” від усього, що “використовується” суто як простий засіб» (Scheler, 1955, S. 183). Інструменти, як і слово, виникають на шляху до культури, але вони «є не позитивним продовженням життя, що створює органи, як уважають позитивісти, а виразом і наслідком вітальної *нестачі*» (Scheler, 1955, S. 183).

Тут знову розмисли Шелера зумовлені думкою Ніцше про те, що людина є хворою і незавершеною твариною. Але звідти Шелер відразу доходить геть відмінного від Ніцшевого висновку: «“Людина” в цьому цілком новому сенсі є інтенцією і жестом самої “трансцендентності”, істотою, яка молиться та шукає Бога» (Scheler, 1955, S. 186). А може, ми неправильно зрозуміли самого Ніцше, і його фраза про те, що старий Бог помер, є не сміливою констатацією людської емансипації, а пристрасним закликком до пошуку нового Бога. Може, це прагнення залишалося прихованим і несвідомим для самого Ніцше, але саме через це воно могло бути дуже потужним імпульсом його мислення. Може, той, кого в історії нашої культури заведено вважати найзавзятішим богоборцем, приховував сам від себе несамовите прагнення віднайти нового Бога в тому світі, де «старий бог помер». Але тут ми наближаємося до меж антропології, до тих меж, за якими розмова про людину непомітно й водночас невідворотно веде нас до запитування про Бога як про абсолют у цьому мінливому та від-

носному світі. Але чи не запізно нам, теперішнім людям, відроджувати стару теологію і чи не зарано — претендувати на нову? Чи не є небезпечним прагнення якнайшвидше знайти нового Бога в тому світі, де «старий бог помер»? Чи можлива філософія після Освенциму? Чи можлива віра в Бога після нього? Та чи не спричинилася зневіра в тому, що світ, як Боже створіння, є добром, до цих жахливих подій? І чи не призвела наша нездатність вивчити й осмислити ці жахливі уроки історії до того, що зло вкотре увійшло до нашого світу – у Сребрениці і Бучі, в Алеппо і Маріуполі? Жахливі злочинці сучасності знову маніпулюють нашим прагненням до простих остаточних рішень, до простих остаточних розв’язань аж ніяк не простих проблем людства. І на місці втраченого бога в цьому пекельному рівнянні раптом можуть з’явитися інші слова.

За цими новими злочинами проти людяності стоїть зокрема концепт «російського світу» («русского мира»). Сам цей концепт є парадоксально зловісним, адже світ не може бути позначеним лише одною чи то етнічною, чи то національною, чи то політичною, чи то будь-якою іншою ідентичністю. Світ — це простір життя усіх людей і не тільки людей, а й усіх інших живих істот. Редукція світу до його фрагмента, а потому нав’язування всьому світу його звуженої фрагментованої версії і є докраною формою сегрегації та новітнього глобального фашизму, коли ідентичність певної спільноти людей штучно і в насильницький спосіб накидають усьому світові або бодай його частині. Так зло виходить на яв у нашому світі. Не помічати цього, вдавати, що зла як такого у світі немає, означає потурати йому. На жаль, жахливі злочини минулого та сьогодення підважують головну моральну засаду нашої культури, а саме уявлення про те, що зло — це лише відсутність добра. Це уявлення глибоко вкорінене в єврейсько-християнській релігійній традиції, у якій світ визнається створінням Бога, тож є добром. Навіть за нашої сучасної секулярної доби, як її назвав Чарльз Тейлор (Тейлор, 2018), ця ідея відіграє найважливішу роль в обґрунтуванні моралі, хоча сьогодні її релігійне походження приховується, затирається, полотно і стає ледь помітним. Та визнання зла лише нестачею добра тільки на перший погляд абсолютизує добро, бо є доволі інфантильним розв’язанням онтологічно-етичної проблеми наявності зла у світі та в людській природі. Насправді нездатність і неготовність визнавати зло злом релятивізує саме добро, адже веде до дуже небезпечного висновку, що нема

³ У цитаті дотримано грамаітичних правил відповідного видання.

добра як такого, є лише щось добре для когось, що може виявитися злом для іншого. Релятивізація добра пов'язана з релятивізацією істини, яка втілюється в конкретній стратегії маніпулювання людською свідомістю, як-от, скажімо, в сучасній пекельній ідеологемі російського світу смерті, апологети якої стверджують, що всі в цьому світі брешуть. А звідти випливає, що в цьому світі все дозволено. Це влучно помічає і виражає в назві своєї книжки про російську медійну машинерію брехні «Нічого правдивого й усе можливо» Пітер Померанцев (Померанцев, 2020). Зрештою це переформулювання істеричного зойку Достоевського: «Якщо Бога немає, то все дозволено». Величне досягнення європейської етики, Кантовий категоричний імператив, натомість може бути переформульовано у такий спосіб: «Оскільки не все дозволено, то Бог існує». Саме ця невседозволеність нестерпна для російського збоченого сприйняття моралі. Але це лише зовнішній шар російського збочення. Глибше лежить істеричний пошук Бога в цьому світі, що веде до натуралізації добра й морального релятивізму. А наслідком цього є ница оборудка, коли добро пов'язують із власним, насправді збоченим і аморальним, трибом життя, що ніби дає удаване право винести вирок усьому світові: «Навіщо нам світ, у якому не буде Росії?». У цьому питанні ми маємо до діла із завершеною формулою тотальної ненависти не лише до інакших людей, і навіть не до людства в цілому, а до самого життя.

Так укотре у плині наших розмислів виринає поняття життя, яке Гельмут Плеснер назвав заповітним словом XX століття. Макс Шелер зіставляє це слово з уявленням про Бога і в такий спосіб намагається описати ідею людини, уникаючи дати їй визначення: «Помилка дотеперішніх учень про людину полягає в тому, що між “життям” і “Богом” хотіли вставити чітку інстанцію, щось, що можна визначити як *сутність*: “людину”. Але цієї інстанції не існує, і саме *невизначеність* належить до сутності людини. Вона є лише певним “Між”, “границею”, “переходом”, “явленням Бога” в потоці життя та вічним “вищенням” життя над самим собою» (Scheler, 1955, S. 186). Тож ми не можемо дати визначення тому, чим є людина. Тут знов дається взнаки феноменологічність і герменевтичність Шелероного мислення. Такі граничні поняття, як ідея людини, не можна визначити, їх можна лише схопити в інтелектуальній інтуїції, в тому акті, який Едмунд Гусерль називав убачанням сутності. Справжнє філософування — це стали

спроби описати процес і результат такого схоплення.

Та якщо ми вчиняємо в такий дескриптивний спосіб, у нас немає жодних підстав протиставляти людину тварині. Спираючись на ідею життя, ми маємо натомість описувати людину саме як істоту, що належить до сфери живого, до тваринного царства і відрізняється від інших тварин не завдяки певній новій якості, а лише кількісно перевершуючи найвищих тварин своїми інтелектуальними здатностями, а багато в чому іншому, скажімо в пристосуванні завдяки інстинктам до навколишнього середовища, значною мірою поступаючись тваринам. Тож, на думку Шелера, віднайти нашу відмінність від тварин можна, лише апелюючи до ідеї Бога. Інакше ми приречені на Ніцшевий діагноз, згідно з яким людина — це хвора тварина: «Те, що давня людина зводила власне існування та сутність до Бога, називають “пихою” і “манією величі”. Проте не бачать того, що пиха та манія величі полягає саме в тому, що — *не звертаючись до Бога — взагалі наважуються протиставити себе тварині*, а потому уявляють себе чимось “більшим”, що “розвинулося” з неї, замість дійти висновку, що людина — це тварина, яка захворіла та “заблукала”» (Scheler, 1955, S. 191–192). І знову Шелер підводить нас до розуміння людського та людяного як компенсації того, що нам забракло як тваринам. Утім, не все в людині можна пояснити в такий спосіб: «Лише через брак таких специфічних “припасувань” органів і функцій до навколишнього світу, що їх мають її найближчі родичі, в людини змогла розвинутися засаднича передумова довільних, рухливих пристосувань, тобто розуму та вибору, мови та створення інструментів. Утім, іншій засадничій передумові становлення людини, інтенційним духовним актам натуралістичне “пояснення” дати не можна» (Scheler, 1955, S. 192). Через це Шелер доходить висновку, що: «“*Не існує жодної природної єдності людини*”. Лише рівень, а не сутність і вид *homo naturalis* є новим, натомість щось насправду нове починається у пов'язаній із Богом “історичній людині”; у тій людині, яка дістає власну єдність лише завдяки тому, чим вона *повинна* бути та стати: тобто завдяки ідеї Бога та нескінченної досконалої особи» (Scheler, 1955, S. 194).

Від такого релігійно-гуманістичного бачення людини Шелер притямом переходить до дуже дивних висновків, які сьогодні однозначно сприймаються як прояв радикального сексизму. Наприкінці статті «Ідея людини» він полишає теоретичний виклад, щоби перейти до геть не-

сподіваної і, на перший погляд, край емпіричної теми «Людина і стать». У короткому фрагменті з такою назвою, що завершує статтю, він формулює геть радикальну й нетолерантну оцінку: «Ідея людини, яка повинна охопити чоловіка та жінку, також є виключно чоловічою ідеєю. Я не вірю в те, що ця ідея могла би постати в культурі, в якій панують жінки. Лише чоловік є таким “духовним”, таким “дуалістичним” і таким дитинячим, що не помічає глибину розрізнення статей» (Scheler, 1955, S. 195). З одного боку, слід визнати, що тут Шелер є невинувато агресивним щодо жіночої статі і водночас суперечить сам собі. Адже він сам, оскільки є чоловіком, не просто помічає «глибину розрізнення статей», а й з позиції чоловіка виносить невтішний вирок жіночій статі. Мовляв, ідея людини може бути лише чоловічою. З іншого боку, варто зазначити, що саме звернення до проблеми статі за часи життя Шелера та ще й у тих інтелектуальних колах, у яких він обертався, було доволі провокаційним і новаторським. Чи не був він одним із тих, хто спровокував пізніші дискусії про стать і гендер як специфічні виміри людського існування? Мабуть, значення уривку його твору «Ідея людини»,

присвяченого проблемі статі, полягає сьогодні не так у відразливому для сучасної цивілізованої людини агресивному чоловічому сексизмі, як у тому, що він надає цій темі теоретичної філософської ваги, провокуючи ті дискусії, в яких згодом народяться думки, що їх він сам навряд чи поділяв би.

І загалом, як на мене, один із найважливіших інтелектуальних здобутків Макса Шелера полягає в тому, що він надав темі людини саме філософського звучання, показуючи, що зрозуміти себе ми не в змозі, апелюючи лише до природи, що людина — це істота, яка повсякчас долає всі межі, що їх їй встановлено у природний спосіб: «Запал і пристрасть виходу поза себе — чи є метою “надлюдина”, а чи “Бог” — це і є її єдиною істинною “людяністю”» (Scheler, 1955, S. 195).

Від того, куди веде ця людська «пристрасть виходу поза себе» — до саморуйнації або, якщо скористатися словом того ж таки Фридриха Ніцше, до самоперевершення⁴ — залежить доля сучасного людства та світу, в якому ми живемо.

⁴ Щодо ролі цієї ідеї у філософії Фридриха Ніцше див.: (Лютій, 2017).

Список посилань

- Кант, І. (2000). *Критика чистого розуму* (І. Бурковський, Перекл.). Юніверс.
- Кебуладзе, В. (2020). *Феноменологія досвіду*. Дух і Літера.
- Кебуладзе, В. (2022). Ідеї І: трансцендентальний поворот у феноменологічній філософії. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 9–10, 98–106.
- Лютій, Т. (2017). *Ніцше. Самоперевершення*. Темпора.
- Маєр-Абіх, К. М. (2004). *Повстання на захист природи. Від довілля до спільнот* (А. Єрмоленко, Перекл.). Лібра.
- Мур, Дж. Е. (2003). *Принципи етики* (М. Межевкіна, Перекл.). Port-Royal.
- Померанцев, П. (2020). *Нічого правдивого й усе можливо. Сходження до сучасної Росії* (А. Бондар, Перекл.). Yakaboo Publisher.
- Тейлор, Ч. (2018). *Секулярна доба* (О. Панич, Перекл.). Дух і Літера.
- Henckmann, W. (1998). *Max Scheler*. Verlag C. H. Beck.
- Husserl, E., & Holoenstein, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Husserliana, Bd. XVIII*. Martinus Nijhoff.
- Scheler, M. (1955). Zur Idee des Menschen. In Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (S. 171–195). Francke Verlag.

References

- Henckmann, W. (1998). *Max Scheler*. Verlag C. H. Beck.
- Husserl, E. & Holoenstein, E. (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik. Husserliana, Bd. XVIII*. Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (2000). *Krytyka chystoho rozumu* [Critique of pure reason] (I. Burkovskiy, Transl.). Yunivers [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2020). *Fenomenolohiia dosvidu* [Phenomenology of experience]. Dukh i Litera [in Ukrainian].
- Kebuladze, V. (2022). Idei I: transtsendentalnyi povorot u fenomenolohichnii filosofii [Ideas I: transcendental turn in phenomenological philosophy]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofii ta relihiieznavstvo* [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies], 9–10, 98–106 [in Ukrainian].
- Liutyi, T. (2017). *Nitsshe. Samoperevershennia*. Tempora [in Ukrainian].
- Maier-Abikh, K. M. (2004). *Povstannia na zakhyt pryrody. Vid dovkilla do spilnosvitu* [Revolution for nature: from the environment to the connatural world] (A. Yermolenko, Transl.). Libra [in Ukrainian].
- Mur, D. E., (2003). *Pryntsyppu etyky* [Principia Ethica] (M. Mezhevikina, Transl.). Port-Royal [in Ukrainian].
- Pomerantsev, P. (2020). *Nichoho pravdyvoho y use mozhlyvo. Skhodzhennia do suchasnoi Rosii* [Nothing is true and everything is possible: The surreal heart of the new Russia] (A. Bondar, Transl.). Yakaboo Publisher [in Ukrainian].
- Scheler, M. (1955). Zur Idee des Menschen. In Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze* (S. 171–195). Francke Verlag.
- Teilor, Ch. (2018). *Sekuliarna doba* [A secular age] (O. Panych, Transl.). Dukh i Litera [in Ukrainian].

Vakhtang Kebuladze

IDEA OF MAN BY MAX SHELER AND MODERN WORLD

The paper is dedicated to the critical reconstruction of the project of philosophical anthropology drafted by German philosopher Max Scheler at the beginning of XX century in his article “On the Idea of Man” (“Zur Idee des Menschen”). The author tries also to show the contemporary relevance of the main notions and ideas of the anthropological conception which is drafted in this article. From the very title of the article, it becomes clear that Max Scheler based his philosophical anthropology on the phenomenological methodology. According to this methodological approach, we should grasp the idea of man in the act of ideation, which is a result of phenomenological reduction. In accordance to the phenomenological critique of the psychologism, Scheler shows that we cannot find the peculiar idea of man in the natural reality, since from this point of view a man is just an animal among other animals. Being human means overcoming yourself every movement of your existence. The “self-transcendence” is the main feature of the human being. One of the main instrument of the self-transcendence is a human language that gives world a chance to articulate itself. The human self-transcendence can lead to development and creation, but at the same time, it can lead to degradation and destruction. In the modern world, we can find many examples of the both processes.

Keywords: animal, philosophical anthropology, God, history of philosophy, instrument, language, man, Max Scheler, nature, phenomenology, world.

Матеріал надійшов 12.04.2024



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

ОБРАЗ ФІЛОСОФІЇ В ОПОВІДАННІ ГЕРМАНА МЕЛВІЛЛА «КУ-КУ-РІ-КУ! або РАДІСНИЙ КРИК БЛАГОРОДНОГО ПІВНЯ БЕНЕВЕНТАНО»

Творчість видатного американського письменника Германа Мелвілла (1819–1891) заведено вважати глибоко філософською. У своїх творах він часто згадує різноманітні філософські та релігійні традиції, твори, постаті, ідеї тощо. Однак специфічна філософська позиція самого письменника досі залишається недостатньо дослідженою. Серед його творів одним із ключових у цьому плані є оповідання «Ку-ку-рі-ку! або Радісний крик благородного півня Беневентано» (1853). В ньому міститься Мелвіллова реакція на низку ідей представників американського трансценденталізму Ральфа Волдо Емерсона (1803–1882) і Генрі Девіда Торо (1817–1862), зокрема на запропоноване останнім порівняння призначення філософії з ранковим криком півня. В Україні це оповідання майже зовсім невідоме. Намагаючись реконструювати позицію Мелвілла, автор статті відтворив контекст появи твору, здійснив широкий огляд наявної дослідницької літератури, а також підготував робочий переклад оповідання українською. У статті послідовно наведено і прокоментовано цей перекладений текст, прояснено його зв'язок з ідеями Торо і Емерсона, творами інших авторів і самого Мелвілла, його біографією тощо. Здійснений у такий спосіб текстуальний та інтертекстуальний аналіз дає змогу продемонструвати обмеженість поширеної думки, згідно з якою «Ку-ку-рі-ку!» є лише сатирою, спрямованою виключно на дискредитацію трансценденталізму і образу філософії, запропонованого Торо. Насправді у цьому оповіданні знайшла прояв загальна настанова, яка характерна для творчості Мелвілла в цілому і яку можна розглядати як його філософську позицію або його філософський метод чи техніку філософування. Ця техніка полягає у послідовному скептицизмі стосовно різноманітних вірувань, переконань і тверджень, зокрема власних. Її систематичне запровадження веде до демонстрації універсальної амбівалентності. Відповідно до цієї настанови Мелвіллів розгляд ідеї Торо про півня як символу філософії виявляється водночас її критикою і апологією.

Ключові слова: філософія, історія філософії, американська філософія, американський трансценденталізм, історія ідей, інтелектуальна історія, біографічний підхід, філософія і література, текстуальний і інтертекстуальний аналіз, витлумачення тексту, герменевтика, філософський переклад, скептицизм, віра, довіра до себе, непокора, Генрі Девід Торо, Ральф Волдо Емерсон, Герман Мелвілл.

Герман Мелвілл (1819–1891) — класик американської літератури, твори якого містять величезну кількість прямих ремінісценцій і різною мірою явних або завуальованих алюзій на різноманітні історичні події і фігури, художні твори і сюжети, психологічні закономірності і мотиви, релігійні образи і символи, філософські традиції, постаті, ідеї, концепти тощо. Щойно беручись до огляду його спадщини і окреслюючи її визначальні риси, майже всі дослідники, зокрема й автори передмов до українських перекладів його найвідомішого твору — великого американського роману про Білого Кита («Мобі

Дік») ¹, звертають увагу на її беззаперечну і багатобічну філософічність (див., наприклад: Ковальов, 1984; Горенко, 2011). Тим не менш навіть на батьківщині Г. Мелвілла, де його творчість високо шановано і детально досліджено, питання щодо її філософічності, дотичності власне до філософії залишається доволі проблематичним.

¹ Уперше опубліковано у 1851 р. (Melville, 1851). Існує величезна кількість перевидань цього твору, чимало екранізацій і перекладів багатьма мовами. Українською — під назвою «Мобі Дік, або Білий Кит» — його на поточний момент перекладено вже тричі — в 1984, 2011 і 2018 рр., перекладачі відповідно Ю. Лісняк, Д. Радієнко, О. Абраменко і О. Яцина (Мелвілл, 1984; 2011; 2018).

Ба більше, як нещодавно зазначив один із лідерів сучасного американського неопрагматизму Корнел Вест, ситуацію з філософським визнанням великого письменника взагалі має бути схарактеризовано як катастрофічну: для американської академічної філософії його майже не існує, і це при тому, що загалом нинішній період в історії, культурному та політичному житті Америки, на його думку, з повним правом можна назвати епохою Мелвілла, адже цьому періоду властиве різке загострення помічених ще останнім кризових тенденцій (McCall & Nurmi, 2017, p. 213).

Цю алармістську заяву К. Вест зробив у післямові до нещодавно виданої колективної монографії «Мелвілл серед філософів» (McCall & Nurmi, 2017). Окрім неї, напередодні 200-річчя від дня народження письменника (2019 р.) вийшло ще кілька масштабних досліджень. У них, фактично кажучи, здійснено спробу заповнити прогалину, окреслену К. Вестом: світоглядні пошуки Мелвілла розглянуто у широкому історико-філософському контексті (див., наприклад: Arsić & Evans, 2017; Cook & Yothers, 2017; Jonik, 2018a). У спадщині автора «Мобі Діка» є значущі перетини з ідеями представників різноманітних філософських традицій давніх і новітніх часів, Європи і Америки, як-от: античний кінізм, атомістика Демокрита, ідеалізм Платона, середньовічний сцієнтизм (Роджер Бекон), ренесансний скептицизм (Мішель Монтень), раціоналізм і політична філософія Нового часу (Рене Декарт, Бенедикт Спіноза, Томас Гоббс), німецький філософський песимізм XIX ст. (Артур Шопенгауер, Фрідріх Ніцше), феноменологія Едмунда Гусерля і філософія мови Людвіга Вітгенштайна, американський трансценденталізм (Ральф Волдо Емерсон і Генрі Торо), прагматизм (Вільям Джеймс) і неопрагматизм (Стенлі Кейвел). Показано, що ідеї Мелвілла перегукуються з такими популярними у новітні часи напрямками філософських і гуманітарних розвідок, як геофілософія і екофілософія, постколоніальні і гендерні студії, критика расизму тощо. Продемонстровано, зокрема, що для континентальної філософської традиції особливо великого значення набуло оповідання Мелвілла «Писар Бартлбі» (Melville, 1853b), яке стало об'єктом глибокого прочитання і відправним пунктом для власних рефлексій таких європейських філософів другої половини XX — початку XXI ст., як Жак Деріда, Морис Бланшо, Жиль Дельоз, Жак Рансьєр, Джорджо Агамбен і Славою Жижек². І це далеко

не усі з можливих перетинів. Наприклад, як зазначає автор однієї з рецензій на книжку «Мелвілл серед філософів», більшої уваги заслуговують ідейні зв'язки Мелвілла ще з низкою мислителів і філософських традицій: Вольфганг Гете, Георг Гегель, шотландська філософія здорового глузду тощо (Jonik, 2018b).

Однак серед усієї множини можливих філософських паралелей є одна, яку і історично, і географічно, і персонально можна вважати найближчою до Г. Мелвілла. Йдеться про самотню версію філософського трансценденталізму, яка зародилася на американських теренах у перші десятиліття XIX ст. і сягнула найбільшого розквіту у 1830–1840-ті рр. Центром розвитку цієї інтелектуальної течії стало місто Конкорд у штаті Массачусетс, де жили її основні представники — Ральф Волдо Емерсон (1803–1882) і його найвідоміший послідовник Генрі Торо (1817–1862). У Конкорді також подовгу жив відомий американський письменник Натаніель Готорн (1804–1864). Він підтримував дружні стосунки як з Емерсоном, так і з Торо (див., наприклад: Mariotti, 2013, p. 186), однак у 1852 р. опублікував роман «Блайтдейлський романс» (Hawthorne, 1852), де у сатирично-критичному ключі зобразив запровадженій прихильниками трансценденталізму на початку 1840-х соціальний експеримент зі створення самоврядної земельної колонії (комуни) на базі розташованої неподалік від столиці Массачусетса (Бостон) ферми Брук (Brook Farm).

Особисто Г. Мелвілл розпочав свою літературну кар'єру у середині 1840-х рр., тобто якраз під час розквіту трансценденталізму. Він народився, провів значну частину свого життя та помер у Нью-Йорку, але у 1850–1863 рр. жив неподалік від Конкорда — у місті Піттсфілд, що теж у штаті Массачусетс. Саме там він опублікував «Мобі Діка» і присвятив його Натанієлеві Готорну, з яким близько приятелював. Із головним представником трансценденталізму він уперше зустрівся на початку 1849 р. в Бостоні, коли відвідував одну із лекцій, читаних там Р. Емерсоном. Як зазначають сучасні дослідники, з висловлювань Мелвілла про це знайомство, зроблених за кілька днів по тому (в приватному листуванні), випливає, що враження були суперечливі: з одного боку, думки конкордського мислителя виявилися не такими туманними і зарозумілими, як він очікував; Мелвілл навіть визнав, що вважає того блискою і великою людиною; з іншого боку, він у доволі саркастичній манері підкреслив, що вважає Емерсонову філософію надто піднесе-

² Значення цього оповідання для представників континентальної філософії спеціально досліджено у: (Atell, 2013).

ною, наївною і нездатною проникнути у низькі, темні сфери реальності (Myerson, Petrulionis, & Walls, 2010, pp. 607–609).

В одному із нещодавно опублікованих досліджень (Yalçın, 2019) було здійснено спробу показати, що суперечливість у ставленні до трансценденталізму знайшла також прояв і в опублікованому за два роки після прослуховування лекції Р. Емерсона романі про Білого кита. Основна теза цього дослідження полягає в тому, що серед головних героїв цього твору один — капітан Ахав, на чолі з яким китобійне судно «Пекод» веде затяжне, навіть оскаженіле і, врешті-решт, фатальне полювання на величезного кашалота, — є уособленням настанови, яку можна назвати антитрансценденталістською, тоді як другого — юнгу, якого звать Ізмаїл і який пристав до екіпажу майже випадково, — можна розглядати як виразника ідей, близьких до філософії Емерсона. Є дослідники, які знаходять перетини з Емерсоновим трансценденталізмом також і у багатьох інших творах Мелвілла, зокрема у романах «Марді» (Melville, 1849a), «Редберн» (Melville, 1849b), «Білий бушлат» (Melville, 1850), «П'єр, або Неоднозначності» (Melville, 1852) та «Дурисвіт» (Melville, 1857)³. Варто зазначити, однак, що суперечливе ставлення до трансценденталізму, яке виникло у Мелвілла одразу після знайомства з Емерсоном, виявилось дуже стійким. Загалом у рамках американського мелвіллознавства панує думка, згідно з якою ідеї Емерсона одночасно як приваблювали, так і відштовхували Мелвілла: приваблювали передовсім наявні у першого «погляди на мистецтво і творчість та нонконформізм, натомість відштовхували абстрактність, аскетизм, надмірний оптимізм, а також погляди на долю та необхідність» (Mariotti, 2013, pp. 162–163).

На поточний момент одне лише вивчення зв'язків Мелвілла з трансценденталізмом має тривалу історію, охоплює великий масив питань і вже встигло породити доволі розлогу бібліографію. Однак у контексті подібних розвідок особливе значення мають два короткі оповідання, написані Мелвіллом у 1853 р. Це історія про писаря Бартлбі, про яку вже йшлося, а також оповідання під назвою «Ку-ку-рі-ку! або Радісний крик благородного півня Беневентано» (Melville, 1853a). Як зазначено в (Mariotti, 2013,

pp. 163–164), в обох творах можна помітити Мелвіллову реакцію на важливу як для Р. Емерсона, так і для Г. Торо ідею духовного пробудження (awakening), в обох можна також знайти алюзії на принцип «довіри до себе» (self-reliance), що був одним із ключових для Емерсона, і принцип громадянської непокорності (civil disobedience), висунутий і активно обстоюваний Г. Торо. Однак «Бартлбі» розглядається передовсім як Мелвіллів відгук на ідеї Емерсона, тоді як «Ку-ку-рі-ку!» — як його реакція щодо ідейних пошуків Торо. Літературні долі цих творів теж у чомусь схожі, а в чомусь дуже різні. Обидва спочатку було опубліковано анонімно: «Бартлбі» — у двох випусках журналу *Putnam's Magazine* за листопад і грудень 1853 р. (Melville, 1853b), а «Ку-ку-рі-ку!» — у грудневому числі журналу *Harper's Magazine* за той самий рік (Melville, 1853a). За три роки «Бартлбі» (з певними змінами) було опубліковано в авторському збірнику Мелвілла «Оповідки на веранді» (Melville, 1856a), і відтоді твір багато разів перевидавали, перекладали, інтерпретували та екранізували. Оповідання «Ку-ку-рі-ку!» за життя його автора не перевидавали жодного разу, і воно повернулося із забуття лише завдяки публікації у збірнику «Стіл із яблуневого дерева та інші начерки», виданому за три десятиліття після смерті письменника (Melville, 1922). Та навіть і після того це оповідання, якщо порівнювати його з «Бартлбі» та багатьма іншими творами Мелвілла (особливо, звісно, з «Мобі Діком»), залишається значно менш відомим: його куди як рідше перевидають, досліджують, перекладають чи навіть згадують⁴.

Проблемою залишається не тільки популярність цього твору, а й питання, як саме «Ку-ку-рі-ку!» стосується філософії Генрі Торо. З одного боку, існує давня і поширена традиція розглядати це оповідання виключно як комічну сатиру чи навіть бурлеск, спрямований проти трансценденталізму і передовсім ідей Торо (найвідоміший вияв цієї позиції: Oliver, 1948; див. також: Stein, 1959; Green, 1965, pp. 108–112; Emery, 1982; Rosenblum, 1986). З іншого боку, наприкінці 1960-х років з'явилася стаття авторитетного дослідника (Moss, 1968), який наголошував на тому, що «Ку-ку-рі-ку!» — це зовсім не другорядний комічний опус, який має суто антитранс-

³ Поширеною є думка, згідно з якою прототипами для двох дійових осіб у цьому романі — Марка Вінсома та його учня Еґберта — стали Р. Емерсон і Г. Торо відповідно (бібліографію з цього приводу див., наприклад, у (Mariotti, 2013, pp. 186–187). Однак аналіз паралелей із трансценденталізмом, наявних у «Дурисвіті» та інших романах Мелвілла, — дуже широка тема, яка виходить за межі цієї статті.

⁴ Насправді в Україні спадщина Г. Мелвілла загалом відома не дуже добре. Окрім «Мобі Діка», українською поки видано лише ще один його твір — повість «Біллі Бад, формарсовий матрос» (Мелвілл, 1977). Однак, скажімо, про «Бартлбі» — завдяки його великій популярності у світі — у нас все ж таки знають і часто згадують, зокрема у підручниках (див., наприклад: Наливайко & Шахова, 2001, с. 413). Про «Ку-ку-рі-ку!» в Україні навіть згадування знайти важко.

ценденталіське спрямування, а незаслужено недооцінений один із центральних творів Мелвілла. Ба більше, як показано в одному з новітніх досліджень (Mariotti, 2013, pp. 162, 176, 185–186), прямих підтверджень того, що це оповідання є реакцією Мелвілла саме на ідеї Г. Торо, взагалі немає. Немає навіть достовірної інформації стосовно того, чи зустрічався його автор із Торо особисто. Відомо, що того ж року, коли він відвідав лекцію Р. Емерсона, Торо випустив книжку «Тиждень на річках Конкорд і Меримак» (Thoreau, 1849a), а Мелвілл позичив її у Еверета Дайкінга, редактора одного із впливових літературних видань, який був доволі критично налаштований щодо трансценденталізму. Ще відомо, що у *Putnam's Monthly Magazine* за 1853 р., окрім «Бартлбі», було опубліковано також три глави (під однією назвою — «Експерсія до Канади») з есею «Янки в Канаді», який Торо написав у 1850 р., але видали повністю лише після його смерті (Thoreau, 1866).

Незважаючи на те, що саме із творів Торо Мелвілл справді прочитав, не можна заперечувати, що загалом із діяльністю та ідеями трансценденталістів він був доволі добре знайомий. За тих часів, коли він формувався як письменник і власне писав «Ку-ку-рі-ку!», вони викликали широкий інтерес і жваве обговорення в його колі (Oliver, 1948, p. 204). Зокрема Мелвілл цілком міг бути знайомий з ідеями, які Торо висловив у есеї «Піші прогулянки». Твір було опубліковано лише у 1862 р. (Thoreau, 1862), однак він базувався на однойменній лекції, прочитання якої уперше відбулося в Конкорді у 1851 р. і відтоді повторювалося рекордну кількість разів — дев'ять. Як вважає один із дослідників (Stein, 1959, pp. 218–219), «Ку-ку-рі-ку!» є реакцією передовсім на наявне в «Прогулянках» дуже оптимістичне порівняння філософування з ранковим кукуріканням півня: «Якщо наша філософія не чує кукурікання (курсив мій. — В. М.)⁵ півня на кожному пташиному дворі в нашій окрузі, — твердив Торо, — вона застаріла. Цей

⁵ Для позначення кукурікання півня Г. Торо вживає дієслово *to crow*. Саме *to crow* і близькими до нього словами (*crowing, cockerow*) користується також Г. Мелвілл — як у назві оповідання (*Cock-A-Doodle-Do! or, The Crowing of the Noble Cock Benevenuto*), так і скрізь по тексті. Українською *to crow* можна перекласти просто як «кукурікати» або «кричати ку-ку-рі-ку», але воно також означає «видавати радісні звуки», «лікувати». Оскільки назва оповідання починається з «Cock-A-Doodle-Do!», тобто власне з «Ку-ку-рі-ку!», наявне далі слово *crowing*, щоб уникнути повторення, передане не так, як у щойно процитованому уривку з Торо («кукурікання»), а як «радісний крик». Окрім того, оскільки безпосередньо у тексті Мелвілла радісність, тріумфальність крику благородного півня Беневентано додатково підкреслюється багато разів і в різні способи, *crowing* і *cockerow* перекладено там здебільшого просто як «крик».

звук зазвичай нагадує нам, що ми стаємо заржавілими й старими — як у тому, що робимо, так і в тому, як думаємо. Його філософія належить до новіших часів, порівняно з нашою» (Thoreau, 1862, p. 673).

Образ півня, як впливає вже з самої назви оповідання «Ку-ку-рі-ку! або Радісний крик благородного півня Беневентано», привертає увагу також і з боку його оповідача. Раніше вже було здійснено спробу продемонструвати, що порівняння філософування з кукуріканням півня має неабияке значення не тільки у контексті спадщини самого Генрі Торо, а й для визначення природи філософування в цілому (Менжулін, 2020b). У цьому плані історико-філософський інтерес становить також і оповідання Г. Мелвілла «Ку-ку-рі-ку!». Однак бажання з'ясувати, як саме Мелвілл зобразив птаха, який став символом філософування для його сучасника Торо, теж наштовхується на низку утруднень. Річ передовсім у тім, що йдеться про художній твір⁶, у якому цікаві для нас міркування глибоко вплетені у дуже щільну тканину розповіді й усі елементи органічно пов'язані між собою. Це твір, написаний уже не зовсім звичною для наших часів мовою і, як і творчість Мелвілла загалом, є дуже гіпертекстуальним за своїм характером і тому насичений численними асоціаціями і метафорами. Якби вже існував літературний переклад цього твору українською, для реконструкції захованої в ньому позиції Мелвілла щодо «філософії півня» можна було б обмежитися цитуванням низки найбільш значущих фрагментів. Однак такого перекладу наразі немає. Отже, немає й того загального уявлення про це оповідання як ціле, яке є обов'язковою передумовою для розуміння будь-якого з його фрагментів. Ураховуючи це, є сенс спробувати відтворити весь текст українською, тобто зробити принаймні його робочий переклад, поступово прояснюючи, що саме і, власне, як саме в ньому говориться про півня. Саме це й робитимемо нижче: послідовно наводитимемо і коментуватимемо переклад оповідання, виконаний автором статті спеціально для цього мікродослідження⁷.

На самому початку оповідач «Ку-ку-рі-ку!» говорить про дуже сумний стан справ — як у світі загалом, так і у нього особисто:

⁶ На тому, що «Ку-ку-рі-ку!» є передовсім художньо-фантастичною вигадкою, наголошується у (Johansen, 2015).

⁷ Зробити цей робочий переклад більш літературним автору статті допоміг колега — досвідчений перекладач, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НаУКМА В'ячеслав Циба, який надав велику кількість урахуваних у тексті цінних порад, за що йому велика подяка.

Останнім часом по всьому світу було прикінчено⁸ чимало натхненних повстань проти негідних деспотизмів; так само чимало жажливих аварій, спричинених поїздами та пароплавами, прикінчили сотні натхненних мандрівників (у одній із таких аварій я втратив близького друга); мої особисті справи теж неабияк потерпали від деспотизмів, аварій і прикінчень, тож одного весняного ранку, охоплений такою сильною іпохондрією⁹, що не давала навіть заснути, я наважився прогулятися своїм пасовищем на схилі пагорба.

Усі негаразди, зі згадування про які починається оповідання, містять певні історичні та психологічні конотації, що мають велике значення з огляду на подальший розвиток сюжету. Щодо численних повстань, поразка яких важко вразила оповідача «Ку-ку-рі-ку!», то йдеться про хвилю демократичних революцій, яка увійшла в історію як «Весна народів»: вона охопила Європу у 1848 р., однак була придушена внаслідок політичної реакції. Також за часів написання «Ку-ку-рі-ку!» у США було чимало значних аварій на транспорті. Зокрема весною 1853 р. трапилися дві масштабні аварії на залізниці, які викликали великий суспільний резонанс (Cook, 2023, р. 68). У сприйнятті оповідача «Ку-ку-рі-ку!», як ми невдовзі побачимо, образ залізничного транспорту набуває по-справжньому монструозного вигляду.

Стосовно власного важкого стану, який оповідач характеризує як іпохондричний, у критичній літературі існує ціла низка інтерпретацій. Один із дослідників, зазначаючи, що сам Мелвілл мав досвід зіткнення з серйозними психічними розладами у власному найближчому оточенні (у його батька Алана і старшого брата Гансворта), вважає, що у оповідача «Ку-ку-рі-ку!» можна знайти ознаки біполярного (маніакально-депресивного) розладу (Thompson, 2003). Інший дослідник наголошує на тому, що іпохондрія оповідача означає депресію не лише на суто тілесному (*body*) або суто ментальному (*mind*) рівні, а повною мірою — як стан душі (*soul*) (Bardowel, 2009, р. 225). Існує також припущення, що цю депресію можна схарактеризувати як класичний стан «хворої душі» (*sick soul*), який нерідко передуює переживанню духовного навернення (Cook, 2023, р. 70). Про те, що саме в цьому оповіданні можна кваліфікувати як

прояв духовного навернення, ставатиме ясніше мірою розгортання сюжету, а поки оповідач, не жаліючи похмурих фарб і різких порівнянь, зображує, в якому катастрофічному стані перебував світ, країна, природа і він сам на момент описуваних подій:

Повітря дратувало своєю прохолодою і вологою. Схоже, земля була ще невипареною, скрізь із неї бризкали вогкі соки. Як міг я захистився від похмурого повітря своїм тонким двобортним пальто (шинель у мене була настільки довга, що я використовував її, лише коли їхав на підводі) і, розсерджено встромивши свого посоха з крабової яблуні у багnistий ґрунт, нахилив свою похмуру фігуру для крутого підйому на пагорб. У цій важкій позі моя голова геть схилилася до землі — так, ніби я бився нею об світ. Запримітивши це, я лише моторошно посміхнувся.

Скрізь були ознаки розколотої імперії. Стара і нова трава пнулися вгору разом¹⁰. У низьких болотистих затінках свіжість прозирала яскраво зеленою; вдалині, на горах, лежали легкі клаптики снігу, дивно розряджаючи їхні червонувато-коричневі схили; пагорби скидалися на тремтячих тигрових корів. У лісі було повно сухих гілок, зламаних березневими буреломами, а на молодих деревах лише почав пробиватися перший жовтуватий відтінок цвітіння.

Я на мить присів на дебелу гнилу колоду біля вершини пагорба, повернувшись спиною до густого гаю, а обличчям — до широкого розлогого кільця гір, які оточували пагористий, розмаїтий край. Уздовж підніжжя однієї великої гори бурхливо, ніби охоплена лихоманкою, текла річка, над якою — як її точна копія — струменів потік вологої імлі, який своїми звивами збігався з водою, що дала йому початок. Підступно, там-сям, у повітрі бриніли випари, наче покинуті або бездоглядні народи чи кораблі, або вщент промоклі рушники, розвішані для висихання на натягнутих хрест-навхрест білизняних мотузках. Над віддаленим селом, яке лежало в оточеному горами просвіті рівнини, великим навісом розкинувся рівний серпанок. То йшов із димарів щільний дим із домішками селянських надихів, якому не вдавалося розсіятись у затиску пагорбів. Дим був надто важким і щільним, щоби піднятися вище; так він і лежав поміж селом і небом, авжеж, ховаючи в собі багатьох хворих на завушницю та дітлахів із нудотою.

Я зміряв оком просторий гористий край, де там-сям були і гори, і село, і ферма, і ліси, і гаї, і струмки, і скелі, і завали; і мені спало на думку, що

⁸ Тут і нижче у цьому абзаці словами «прикінчено», «прикінчили» та «прикінчень» передано вжиті Мелвіллом словосполучення: «had... been knocked on the head», «had... knocked... on the head» і «knockings on the head» відповідно. «To knock (something) on the head» — ідіома (неформ.), якою передають призначення або зрив, зіпсування, руйнування чи знищення чогось.

⁹ У Мелвілла: *full of the hypoes*. Слово *hypoes* — скорочення від *hypochondria* (іпохондрія) (Johansen, 2015, р. 124).

¹⁰ У написаному за три роки після «Ку-ку-рі-ку!» оповіданні «Я і мій камінь» Мелвілл знов удається до порівняння весни у природі з революційними процесами 1848–1849 рр. у Європі, які набули назви «Весна народів». Там він порівняв ріст весняної трави із народним повстанням в Угорщині, на чолі якого стояв Лайош Кошут (Melville, 1856b, р. 270).

людина на цій величезній землі лишає, зрештою, не такий уже й значний слід. А проте, земля свій слід на людині залишає. Якою ж жадливою була та аварія в Огайо, у якій мого хорошого друга і ще тридцять його попутників було скинуто у вічність волею тупоголового інженера, який не міг відрізати вентиль від димоходу. І та залізнична аварія, що сталася поруч, ось за тими горами, коли два потяги, ніби закохані, стрімко зіштовхнулись, вчепившись один в одного. Один із локомотивів — як облуплене пташеня — розтрощив салон пасажирського вагона поїзда, що йшов йому назустріч, і залишився всередині. Скільки ж благородних сердець, наречених і безвинних немовлят потрапили до неповороткого човна Харона, який переправив їх, усіх без багажу, до того краю, де все плавиться, мов у ливарні. Та яка користь з нарикань?! Який мировий суд вирішить цю справу? Тож нащо турбувати цим небеса? Хіба не вони визначають, що має статися, інакше-бо що б сталося без їхнього веління?!

Жалогідний світе! Хто візьме на себе клопіт наживати у ньому статки, не знаючи, скільки часу йому відведено, та ще й заради тисяч лиходіїв і ослів, що керують залізницями й пароплавами та незліченною кількістю інших насущних речей. Якби мене бодай на певний час зробили диктатором Північної Америки, я б їх вішав, розрубав навпіл і четвертував, підсмажував, пік і варив, тушкував, коптив на грилі та жер, як і індікоподібних бовдурів-кочегарів; я б пожбурих їх до паливні у Тартар!

Прикметно, що Генрі Торо також неодноразово згадував залізницю, описуючи свої екскурсії і прогулянки. У нарисах про подорожі до Канади та річками Конкорд і Меримак, які міг читати Мелвілл, описи цього досягнення цивілізації були доволі нейтральні. Однак у книжці про своє славетне усамітнення у лісі біля озера Волден ¹¹ (Thoreau, 1854), виданій за рік після «Ку-ку-рі-ку» і, відповідно, вже після описаних там жадливих аварій, Торо висловив глибоку стурбованість стосовно швидкого загарбання природи у залізничні тенета. Там він, як і Мелвілл, зробив це дуже виразно, але все ж таки у менш катастрофічних тонах ¹². Що ж до «Ку-ку-рі-ку!», то там

¹¹ Яке тривало (з перервами) з 1845 до 1847 рр.

¹² У «Волдені» про залізницю написано так: «Коли я бачу, як локомотив і вагони мчать у планетарнім русі... — дим майорить за ним стягом, золотими і срібними кільцями, мов ті пухнасті хмари, що розгортаються на світлі у високості, ніби призахідне небо стало літвесею цього мандрованого божка-хмародержця; коли я чую, як його форкання громом відлунює в пагорбах і потрясає землю в мене під ногами, а залізничний кінь видає дим і вогонь (хтозна, які то крилаті коні й вогнедишні дракони населятимуть новітню міфологію) — мені здається, що з'явилася нарешті порода людей, гідна того, щоб заселяти землю. Якби ж то це було правдою, і людство уярмлювало стихію задля шляхетних цілей! Якби хмара над локомотивом була потом від героїчного чину і приносила людству

ідеться про катастрофізм у ще одній сфері. Поступово, після тривалої емоційної «артпідготовки», з'ясовується, що окрім загального поганого самопочуття, важкого клімату (як у природі, так й у політиці) та жадливих транспортних аварій, є ще одна причина, яка робить стан оповідача геть нестерпним. Ідеться про відчуття власного безсилля внаслідок неспроможності виконати численні фінансові зобов'язання.

Великі покращення епохи! Овва! Називати вбивство й те, що прискорює смерть, покращенням! Хто хоче подорожувати так швидко? Мій дід не хотів, а він не був йолопом. Чуйте! Знов цей старий дракон — велетенський гедзь Молоха — пирх! пуфф! трр! — ось він мчить рівним чвалом крізь ці молоді ліси, як азійська холера, що галопує на верблюді. Оступись! Ось він мчить, найнятий вбивця! Монополізатор смерті! Воднораз суддя, присяжний і кат, чії жертви завжди гинуть без відхідної молитви. З відстані у двісті п'ятдесят миль цей залізничний біс реве, несучись землею: «Ще! ще! ще!». Нехай півсотні гір впадуть на нього! А якби впали, чом би їм не прибрати з собою меншого біса-здирника, мого кредитора, який лякає мене жадливіше за будь-який локомотив, — негідника з перекошеною щелепою, який, схоже, теж мчить залізничною колією і жене мене навіть у неділю, по дорозі до церкви і назад, всідається на одну зі мною лавку і, з удаваною ввічливістю, простягає мені відкритий у належному місці молитовник, тицяє мені під носа свій набридливий вексель, коли я у самому розпалі своєї набожності, і так проштовхується між мною та спасінням; і як тоді стримаєшся?!

Я не можу заплатити цій жадливій людині; утім, кажуть, що грошей ніколи ще не було так багато — вони є ліками для ринку; але завинить мене, якщо я можу отримати їх, хоча ніколи не було хворого, який би так потребував цього виду ліків. Брехня! Грошей не так багато — промацайте мою кишеню. Еге ж! Ось порошок, який я збирався надіслати хворій дитині з халупи землекоп-ірландця. У малюка скарлатина. Подейкують, кір теж шириться країною, і натуральна віспа, і вітряна віспа, а це шкідливо для дітей, у яких ріжуться зуби. І врешті-решт, припускаю, що багато бідолашних малюків, зазнавши цих негараздів, швидко згасли; вони пережили кір, паротит, круп, скарлатину, вітряну віспу, холеру, літню діарею абощо, й даремно! Йой! Ревматизм крутить мені праве плече. Я підхопив його якось вночі на Норт Рівер ¹³, коли на напхому-напханому кораблі поступився спальним місцем хворій дамі й залишився

стільки ж користі, як пар над рільничими угіддями, то стихії і сама природа радо допомагали б людям у їхніх справах» (Торо, 2020, с. 186–187).

¹³ North River — альтернативна назва південного закінчення річки Гудзон (Гадсон) на околицях Нью-Йорка.

на палубі до ранку у мряку. Отака дяка за благодійність! Болі! Відбивайтеся ж, ревматики! Не кажіть, що було б гірше, якби я злодійськи убив ту пані замість того, щоб заприятелювати. Розлад шлунку — він мене теж непокоїть.

Однак саме в той момент, коли ситуація видається вже абсолютно безнадійною, раптом лунає голос, який несе надію на спасіння:

Агов! Ось і дворічні телята, яких після піврічного холодного годування вивели з хліва на пасовисько. Який насправду жалогідний вигляд! Справжня відлига після важкої зими; кістки стирчать, як лікть; постьобані дивною речовиною, засохлою у них на боках, як шари млинців. Волосся також досить прим'яте, там-сям; а де немає млинців чи прим'ятості, це виглядає як затерті боки брудних старих ковтунів. Насправді це не шість дволіток, а шість бридких старих ковтунів, які блукають на цьому пасовищі.

Чуйте! Іменем Юпітера, що це? Гляньте! Навіть ковтуни нашорошують свої вуха на це, стоять і вдивляються донизу — в он ту гористу місцевість. Чуйте ще! Як же ясно! Музично! Протяжно! Який тріумфальний подячний молебень півнячого крику! «Слава у вишніх Богу!»¹⁴ Він говорить саме ці слова так ясно, як не мовив ще жоден півень у цьому світі. Раптом мені знову ліпшас. А все ж, не так уже й імлісто. Ось і Сонце визирає; я зігріваюсь.

Чуйте! Ізнов! Коли ще над землею розливавсь такий благословенний півнячий крик! Ясний, пронизливий, рішучий, запальний, повний потіхи, переможний. Ясно сказано: «Ніколи не втрачай надію!»¹⁵ Це дивовижно, друзі, еге ж?

Мимохіть я відчув, що, охоплений ентузіазмом, звертався до дворічних теляток; а це доводить, що наша справжня природа іноді безтямно зраджує себе. Бо яким дворічним дитям, та ще й телям, та ще й на вершині пагорба, був я сам, впавши у надуму, коли там у низині півень нерозважливо й безкопійки, з безугавно навислою над ним смертю, якою йому щомиті грозить його голодний господар, видає крик — як справжній лауреат, що святкує славу перемогу у Новому Орлеані¹⁶.

Оповідач відчуває, що йдеться про щось абсолютно екстраординарне, щось таке, чого йому в тутешньому житті дуже бракувало. За першим бурхливим захопленням приходиться також і

перше занепокоєння, чи справді всесильним є цей дивовижний півень. Однак сумніви швидко розсіюються: півнячий крик повертає оповідачеві не тільки апетит, а й сили дати відсіч ненависному здирику, який ставить під сумнів його платоспроможність:

Чуйте! Аж ось ізнов! Друзі мої, то, певно, Шанхай¹⁷; жоден тутешній півень не зміг би закричати так радісно й відчайдушно. Авжеж, друзі мої, то властиво Шанхай породи Китайського Імператора. Але мої друзі ковтуни, яких нарешті стривожили ті галасливо-переможні тони, тепер дременули геть, граючи у повітрі хвостами й незграбно дригаючи копитами так, що унаочнили, якими нелегкими були для них попередні пів року.

Чуйте! Аж ось ізнов! Чий це півень? Хто тутечки може дозволити собі купити такого дивовижного Шанхая? Благословення мені — аж кров вдарилася в голову — я відчуваюся несамовито. Ова! Стрибати на цій гнилій старій колоді, махати ліктями і самому закричати? І саме зараз, *впавши у сум* (курсив мій. — В. М.)¹⁸. І все це лише від півнячого крику. Чудернацький півень! Але увага: цей друзяка тепер кукурікає найпожадливіше¹⁹; проте ще тільки ранок; побачимо, як він кричатиме опівдні та під вечір. Зважте на те, що найпожадливіше півні кукурікають на світанку. Зрештою, їхня сміливість нетривка. Атож, навіть півні мусять піддатися всесвітнім чарам скорботи: спершу радісні, потому зажурені.

¹⁷ *Shanghai* — назва великих і масивних курей, імпортованих до США з китайського Шанхаю у 1840-ві роки. В Америці з них вивели спеціальну породу «брама» (англ. *Brahma*), яка від 1850-х (коли написано оповідання «Ку-ку-рі-ку!») і аж до 1930-х років була основною м'ясною породою у США.

¹⁸ У Мелвілла: *in the doleful dumps*, буквально: «у сумних звалищах», або «на сумних смітниках». Словосполучення *doleful dumps* трапляється у «Ку-ку-рі-ку!» ще двічі, зокрема наприкінці оповідання (див. нижче, скрізь виділено курсивом), тобто має зовсім непохідне значення. Це може бути додатковим аргументом на користь того, що оповідання є реакцією на ідеї Г. Торо, зокрема на його ідею про півня як символу філософії. Дослідники (див., наприклад: Stein, 1959, p. 218; Mariotti, 2013, pp. 177–180) звертають увагу на те, що це словосполучення вжито також у його «Прогулянках», причому майже одразу після наведеної вище цитати щодо власне півня як символу філософії. Сказавши, що філософія, якщо вона не чує кукурікання півня, є застарілою, Торо також зазначив, що коли він, впавши у сум (*in doleful dumps*), раптом чує крик півника (*cockrel crow*), йому одразу спадає на думку, що все ж таки є «один із нас», і від цього стає краще (Thoreau, 1862, pp. 673–674).

¹⁹ У Мелвілла: *most lustily*. Прислівник *lustily*, прикметник *lusty* та іменник *lustiness* ужито в оповіданні багато разів, і вони явно мають неабияке значення для характеристики півня. *Lusty* може означати: *здоровий, дужий; міцний; сильний; кремізний*, але також і *хтивий*. *Lustily*, окрім *сильно, міцно, з силою*, може мати такі значення: *з жадобою, з пожадливістю, похитливо*. Враховуючи це розмаїття, а також контекст оповідання, ми використовуємо у відповідних випадках прислівник *пожадливо*, прикметник *дужий* та іменник *дужість*. Вживання прислівника *lustily* у зв'язку із півнем можна зустріти й у Г. Торо. Як зазначає коментатор до сучасного академічного видання «Волдена», цим словом Торо хотів передати, що півневі притаманна як загальна енергійність (дужість), так і власне сексуальна пожадливість (Thoreau, 2004, p. 82).

¹⁴ У Мелвілла: *Glory be to God in the highest!* — англломовна версія слів з першого рядку хвалебного християнського гімну *Gloria in excelsis Deo* («Слава во вишніх Богу»).

¹⁵ У Мелвілла: *Never say die!* (дослівно: «Ніколи не кажи померти!»), або «Ніколи не кажи смерті так!») — ідіома, яку використовують для заохочення когось продовжувати щось, зберігати надію. Як зазначено у (Cook 2023, p. 70), в оповіданні Мелвілла цей вислів відсилає до центральної християнської доктрини про воскресіння тіла та безсмертя душі.

¹⁶ Американське місто Новий Орлеан здавна славиться своїми музичними традиціями, зокрема фестивалями.

...«Прекрасним ранком
Ми, прекрасні дужі півні, утішно починаємо
кричати;

Та вечір настає, і кричимо не так охоче,
Бо з ним приходять зневіра й навіженство».

Поет, пишучи це ²⁰, мав на увазі саме цього Шанхая. Але заждіть. Ось він укотре заливається, у десятеро багатше, гучніше, довше, безстыдніше і радісніше, ніж досі! На ділі той дзвін треба було б зняти, а цього Шанхая поставити на його місце. Таке кукурікання розвеселило би цілий Лондон, від Майл-Енда (який зовсім не «енд») до Примроуз-Гілл (де немає ніяких «примроз») ²¹, водночас розсіявши тамтешню мряку.

Що ж, цей ранок уперше за тиждень пробудив у мене апетит. Хотів сказати: чай і тост; але наважуся на каву та яєшню — ні, на коричневий стаут ²² і біфштекс. Хочеться ситної поживи. Аж ось і потяг: білі вагони миготять між дерев срібною жилою. Як бадьоро стрекотить парова труба! Пасажирам весело. Махають хустинкою — їдуть до міста скуштувати устриць, навідати друзів і завітати до цирку. Погляньте, який там туман, які м'які кучері хвилями лягають на пагорби, і сонце обплітає їх променями. Подивіться на лазуровий димок села — ніби лазуровий навіс над весільним ложем. Як яскраво виглядає край там, де річка розлилася луками. Стара трава має поступитися новій. Що ж, прогулянка йде мені на користь. Удома поглинаю біфштекс і відкорковую пляшку коричневого стауту; і коли кварту стауту допито, я почуватимусь хоробрим, як Самсон. Хоча треба зважити й на те, що може нагрнути той здирник. Я просто піду в ліс, наріжу дубину і, іменем Юпітера, віддубасю його, якщо він сьогодні вимагатиме сплати.

Чуйте! Знов цей Шанхай. Він каже: «Браво!». Він каже: «Дубася його!».

Ех, хоробрий півню!

Цілий ранок я почувався на диво піднесеним. Здирник подзвонив об одинадцятій. Я наказав хлопцеві Джейку ²³ викликати здирника до мене.

²⁰ Наведені вище рядки вигадав Мелвілл, і їх більше ніде не зазначено. Припускають, що в них можна знайти елементи пародії на поему англійського поета-романтика Вільяма Вордсворта «Рішучість і незалежність» (*Resolution and Independence*, 1802) (Chase, 1949, p. 163; Bohm, 2007). Однак існує також і критичний аналіз цього припущення: <https://houseofjim.com/archives/cockforallseasons.html#note2>.

²¹ Мелвілл грає з назвами двох топосів у сучасному йому Лондоні — *Mile-End* і *Primrose-Hill*. *Mile End* — район у центральній частині міста, назва якого виникла ще тоді, коли це була далека околиця Лондона; походить від середньоанглійських слів *mile* (миля) та *ende* (край, кінець) і попервах означало «хутір за милю». *Primrose* — англійська назва рослини, відомої у нас як примула, або первоцвіт. Відповідна назва пагорбу (*Primrose-Hill*) траплялася ще у XV ст., однак згодом, уже після написання «Ку-ку-рі-ку!», поширилась хибна думка, ніби пагорб було названо на честь відомого британського політичного діяча Арчибальда Примроуза (1847–1929).

²² Сорт темного пива.

²³ У Мелвілла: *boy Jake*. Ім'я *Jake* — скорочена форма від *Jacob* (Яків). Докладніше про це нижче.

Сам я читав «Трістрама Шенді» ²⁴ і через це не міг спуститися до нього. Худорлявий негідник (худорлявий фермер — увийть собі!) увійшов і побачив, як я сиджу в кріслі, закинувши ноги на стіл, тримаючи в руці другу пляшку коричневого стауту і книжку перед очима.

— Сідайте, — сказав я, — я дочитаю розділ, а потім поговоримо. Прекрасний ранок. Ха! ха! — ось гарний жарт про моїх дядька Тобі та вдову Водмен! Ха! ха! ха! я вам прочитаю.

— У мене обмаль часу, опівдні я маю бути вдома.

— До біса ваші домашні справи! — сказав я. — Не насмігійте тут своїм старим тютюном, інакше я вас вижену.

— Сер!

— Дозвольте мені прочитати вам про вдову Водмен. Вдова Водмен сказала...

— Ось мій вексель, сер.

— Дуже добре. Просто скрутіть його, гаразд? Мені теж саме час покурити; і подайте вуглинка — гаразд? — ось з того вогнища!

— Мій вексель, сер! — сказав негідник, наливаючись гнівом і дивуючись з мого незвичного настрою (раніше я зблідло відвертався від нього), але наразі стримано, не виявляючи гостроти свого подиву. — Мій вексель, сер, — і він різко тицьнув ним у мене.

— Друже мій, — сказав я, — який чарівний ранок! Як мило виглядає наш край! Боже, ви чули зранку той дивовижний півнячий крик? Випийте келих мого стауту!

— Вашого? Перш ніж пропонувати людям свій стаут, сплатіть свої борги!

— Тож Ви думаєте, що я насправді не маю стауту, — сказав я, нарочито підіймаючись. — Я вас не дурю. Я покажу вам стаут кращої марки, ніж «Барклі енд Перкінс» ²⁵.

Без зайвих слів я схопив того нахабного дурня за ошмаття його пальта (а ошмаття для цього на цій худорлявій, пласкопузій нікчемі було вдосталь), ось так схопив його, зав'язав матроським вузлом, і, засунувши йому вексель між зубів, познайомив із краєвидом навколо моєї оселі ²⁶.

²⁴ Ідеться про гумористичний роман відомого англійського письменника XVIII ст. Лоренса Стерна «Життя і думки Трістрама Шенді, джентльмена» (*The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman*). У розмові зі здирником (див. нижче) оповідач згадуватиме двох героїв цього твору — дядька Тобі й удову Водмен.

²⁵ Імовірно йдеться про *Barclay Perkins Imperial Brown Stout* — відому марку темного стауту, яку виробляли у XIX ст. в Англії.

²⁶ Мотив викриття і покарання здирництва стає центральним в опублікованому за рік після «Ку-ку-рі-ку!» оповіданні «Людина-громовідвід» (перше видання — у серпневому випуску *Putnam's Monthly Magazine* за 1854 р., згодом це оповідання було внесено до збірника «Оповідки на веранді» (Melville, 1856a)). В ньому до оповідача додому заявляється торговець громовідводами, але господар викриває його справжній намір — нав'язати непотрібну продукцію — і викидає його за двері; і тим не менш, як із сумом визнається наприкінці оповідання, усі спроби переконати сусідів не піддаватися на брехливу саморекламу цього шахрая виявилися марними, й у

— Джейку, — сказав я, — пошукай у сараї мішок синьоносої картоплі²⁷. Тягни його сюди, а цього жебрака викинь геть; він виклянчував у мене копійки, а я знаю, що він може працювати, хоч і ледачий. Викинь його геть, Джейку!

О, зорі, що то був за крик! Шанхай так досконало видав переможну пісню і прославлення²⁸ — такий тріумфальний гук труби, що у мене насправді аж затремтіла душа. Здирник! — я б міг битися з армією таких, як він! Очевидно, Шанхай дотримувався гадки, що здирники з'явилися на світ лише для того, аби їх впинали, вішали, колодили, шарпали, душили, валили, прибивали, топили, дубасили!

Згадка про героїв роману Лоренса Стерна «Життя і думки Трістрама Шенді» з'являється у шойно відтвореному фрагменті не випадково. Дядько Тобі — невтомний вояк і дивак, який в одному з боїв отримав поранення в пах і після того, за порадою свого слуги, перебрався до села, де володів кількома акрами землі. Незважаючи на його давню боязнь жінок (підсилену через поранення), до Тобі залицяється закохана в нього вдова Водмен. Однак про всяк випадок, бажаючи переконатися в його чоловічій спроможності, вона хоче на власні очі побачити місце поранення. Замість цього він показує їй карту облоги міста, під час якої його було поранено. Сучасний дослідник вказує на імпліцитно наявну в Мелвілла паралель між, з одного боку, чоловічою неспроможністю дядька Тобі і нав'язливістю його шанувальниці вдови Водмен, а з іншого — нездатністю оповідача «Ку-ку-рі-ку!» сплатити борги нав'язливому здирнику, якому він замість цього пропонує послухати до болю схожу історію з роману Л. Стерна (Cook, 2023, pp. 71–72). Про те, що в основі переживань оповідача «Ку-ку-рі-ку!» лежить брак маскулітності (*masculinity*) чи навіть імпотенція (*emasculation*) і потреба цю слабкість подолати, в тій чи тій формі йдеться у багатьох інтерпретаторів оповідання (див., напр.: Dillingham, 1977, p. 61, 69).

Враховуючи те, що використання аналогії зі Святим Письмом — один із улюблених літературних прийомів Мелвілла, прикметно також, що продемонструвати свою чоловічу гідність і дати відсіч здирнику оповідачеві «Ку-ку-рі-ку!» допомагає хлопець на ім'я Джейк (*Jake*). Англій-

ською *Jake* — це скорочена форма від *Jacob* (Яків). Можливо, що тут ідеться про біблейського патріарха Якова (Ізраїля), який із ранніх років відчайдушно боровся за визнання, змагаючись зі старшим братом Ісавом, тестем Лаваном і навіть із самим Богом. З огляду на те, що персонаж на ім'я Джейк допомагає оповідачеві «Ку-ку-рі-ку!» тріумфувати у боротьбі зі здирником, заслуговує на увагу також й те, що, за однією із версій, біблейське ім'я *Яків* може походити від давньоєврейського коріння, яке означає як «слідувати, бути позаду», так і «витісняти, обходити, нападати, перемагати».

Багатогранну гру асоціацій також можна знайти й у тому, що перед тим, як викинути здирника з дому, оповідач просить Джейка притягнути із сараю мішок «синьоносої картоплі» (*bluenosed potatoes*). Слово *bluenosed* (буквально — «синьоносий»), у переносному значенні — особа, яка виступає за строгі моральні правила, налаштована надто пуританськи або вікторіанськи) у сполученні з *potatoes* (картопля) може означати дещо кумедне поєднання жебрацтва із амбітністю. Одне із перших застосувань вислову *blue nose* було у книжці канадського письменника і політичного діяча Томаса Чандлера Галібертона «Старий суддя, або Життя у колонії», яка з'явилася у 1849 р. (тобто за чотири роки до появи оповідання Мелвілла) і в авторській передмові до якої згадується «джентльмен, відомий у всій Америці за прізвиськом містер Синій Ніс, яке походить від найкращої картоплі, що має таке саме ім'я і про гарні якості якої він ніколи не втомлюється розповідати, турбуючись, як і більшість небагатих людей, за те, щоби якнайкраще продемонструвати те невеличке, що у них є» (Haliburton, 1849, p. VII)²⁹. На те, що відчуття власної неспроможності і потреба довести свою маскулітність у оповідача «Ку-ку-рі-ку!» має не тільки фінансові, а й сексуальні конотації, може вказувати також і той факт, що вже за тих часів існував особливий сорт картоплі — темно-фіолетового кольору. Його оригінальна назва — вітелот (*vitelotte*, вперше згадано у 1812 р.)³⁰ — походить від старофранцузького слова *vit* (пеніс), тобто, як і англійське *cock* (яке означає «півень», «півник»), а також уживається для позначення чоловічих статевих органів), має сексуальний підтекст. В англійській для позначення півня є також слово *rooster*, яке

подальшому той продовжив обдирати наївних мешканців округи, наживаючись на їхніх страхах.

²⁷ У Мелвілла: *bluenosed potatoes*. Докладніше про це йтиметься нижче.

²⁸ У Мелвілла: *such a perfect paeon and laudamus. Laudamus* — частина назви і початкових слів похвального християнського гімну *Te Deum Laudamus* — «Тебе, Бога, хвалимо», або «Тебе, Бога, прославляємо».

²⁹ Див. також: (Dow, 1999).

³⁰ Французькою: *Vitelotte* або *Vitelotte Noire*; інші варіанти назви: негритянка (фр. *Nègresse*), китайський трюфель (фр. *Truffe de Chine*) або синя французька трюфельна картопля (нім. *Blaufranzösische Trüffelkartoffel*).

такого підтексту не має, але в «Ку-ку-рі-ку!» півень — це виключно *cock*.

У тлумаченнях «Ку-ку-рі-ку!» як пародії на ідеї Торо зазвичай експлуатують цей сексуальний підтекст слова *cock*, хоча треба зазначити, що й сам Торо, порівнюючи філософію з півнем, теж говорив саме про *cock* і робив це цілком піднесено, без натяків на жаргонне значення. Наскільки дає змогу висновувати аналіз електронного видання повного зібрання творів Торо (Thoreau, 2013), в його спадщині загалом можна знайти тридцять вісім згадувань цього позначення півня, тоді як слово *rooster* він ужив лише одного разу — у щоденниковому записі, зробленому 21 лютого 1861 р., тобто на передостанньому році власного життя³¹.

Додаткові ознаки наявності у Мелвіллового півня сексуального підтексту ми побачимо дещо пізніше, коли в оповіді з'явиться той самий півень, ім'я якого винесено у заголовок, а також його власник. Натомість у фрагменті, який почнемо розглядати прямо зараз, можна буде помітити, як, насолоджуючись життєстверджувальним криком цього птаха ще здалека, оповідач «Ку-ку-рі-ку!» дає додаткові підстави порівнювати намальований ним образ півня з тим символом філософії, що зустрічаємо у Торо. Оповідач напругу називає свого пернатого «філософським півнем» і, відчуваючи від його крику величезний прилив сил, майже одразу пригадує такі ключові принципи філософії Торо і Емерсона, як *непоко-ра* і *довіра до себе* відповідно:

Коли я повернувся додому і радість від перемоги над здирником трохи вщухла, я віддався роздумам про таємничого Шанхая. Я і не уявляв, що почую його так близько від свого будинку. Стало цікаво, з чийого багатого двору він горлав. Та й не так легко він обірвав свої кукурікання, як здавалось, мав би. Цей Шанхай кричав принаймні до полудня. Чи буде він кукурікати цілий день? Я вирішив з'ясувати. Знову піднявся на пагорб. Тепер усю місцевість залило радісне сонячне світло. Скрізь навколо мене буяла тепла зелень. Стада були на полі. Пташки, які щойно прибули з півдня, безтурботно співали у небі. Навіть ворони каркали якось єлейно і були дещо менш чорними, ніж зазвичай.

Чуйте! Ось і півень! Як описати Шанхай крик у розпал дня! Порівняно з цим його кукурікання на світанку скидалося на шепіт. Це був найгучніший, найдовший і найдивовижніший музичний крик, який будь-коли потрясав смертного. Раніше

я чув багато півнячих криків, і багато прекрасних, але цей! Такий плавний і схожий самим своїм звучанням на флейту — такий стриманий у самому своєму радісному захопленні — такий величезний, щораз вищий, переповнений, піднесений, ніби виривався із закинутого далеко назад золотого горла. Він звучав не як дурне, самозакохане кукурікання якогось молодого і ледь досвідченого півника, який не знає світу і починає життя у зухвалому веселому дусі, перебуваючи у жалюгідному невіданні прийдешнього. Це не півень, який кричить безпорадно; це крик півня, який щось уже знав; крик півня, який боровся зі світом і взяв гору над ним, і вирішив кричати, хай навіть здійметься земля і впадуть небеса. Це був мудрий півень; непереможний півень; *філософський півень* (курсив мій. — В. М.); півень усіх півнів.

Я знову повернувся додому ще більш збальореним, не відчуваючи страху. Я думав про свої борги та інші негаразди, про невдалі повстання бідних пригноблених народів за кордоном, про залізничні та пароплавні аварії, і навіть про втрату мого близького друга — про все це я думав із незворушним, доброзичливим захопленням власною *непокорю* (курсив мій. — В. М.), яке вражало. Я почувався так, ніби можу зустрітися зі Смертю, запросити її на вечерю та підняти разом із нею келих за Катакомби, маючи справжній вплив *довіри до себе* (курсив мій. — В. М.)³² і відчуваючись у повній безпеці.

Ближче до вечора я знову піднявся на пагорб, щоби дізнатися, чи справді славний півень залишиться у грі від сходу сонця і аж до його заходу. То була вечірня чи комендантська година! — вечірній крик півня виривався із потужної горлянки й наводнив землю, як Ксеркс зі *Сходу* (курсив мій. — В. М.) своїм двокрилим воїнством. То було чудо. Боже, що за півень! Того разу він дограв аж до нічлігу на курнику, можете мені повірити, перемігши день і залишивши у спадок на ніч відгомін тисячі своїх кукурікань.

Після несподівано міцного, освіженого сну я встав рано, відчуваючись, як пружина карети³³, — легким — еліптичним — летючим — плавучим, як осетровий ніс, — і, мов футбольний м'яч, понісся пагорбом. Чуйте! Шанхай піднявся раніше за мене. Рання пташка, яка впіймала хробака, дудить, як мисливський ріжок, що працює від двигуна, — дужий, голосний, суцільне радіння. З розкиданих ферм, відповідаючи на горлання один одно-

³¹ Тим не менш деякі сучасні дослідники, говорячи про образ півня у філософії Г. Торо, уникають уживати слово *cock* і використовують замість нього *rooster*. Див., наприклад, назву статті: (Richardson, 2013).

³² У Мелвілла: *self-reliance*; саме цим терміном Ральф Волдо Емерсон позначав один із ключових принципів власної філософії, який українською зазвичай перекладають як «довіра до себе». Трошки вище, говорячи про непокору, оповідач «Ку-ку-рі-ку!» вживає слово *defiance*. У відомому есеї Генрі Торо про громадянську непокору, вперше опублікованому за чотири роки до оповідання Мелвілла (Thoreau, 1849b), непоко-ра передається словом *disobedience*, і саме в такому варіанті це поняття набуло статусу одного із ключових елементів його філософування. Однак загалом у творах Торо трапляється як *disobedience*, так і *defiance* (обидва по шість разів).

³³ У Мелвілла: *Carriage-spring*.

го, кукурікали безліч інших півнів. Але їхнє горлання скидалося на флажолети тромбонів. Раптово увірвавшись, Шанхай міг би залити усі їхні крики своїм панівним гуком. Але, здається, його ніщо не турбувало. Він не відповідав жодному іншому півню, а кукурікав сам по собі, власним робом, у самотній зневазі, незалежно.

О, хоробрий півню! — о, благородний Шанхаю! — о, птаху, якого справедливо приніс у жертву непереможний Сократ на підтвердження своєї остаточної перемоги над життям.

І подумав я, що якщо живу в такий благословенний день, чи не піти мені пошукати Шанхая, щоби купити його, хоч би для цього довелося вкотре закласти власний масток.

Тепер я уважно прислухався, намагаючись з'ясувати, звідки лунав крик. Але це так заряджало і наповнювало, робило такою рясною і заливною всю атмосферу, що неможливо було сказати, з якої саме точки налетіла ця радість. Я лише зміг з'ясувати, що крик півня надходив зі *сходу* (курсив мій. — В. М.), а не із заходу. Потім я поміркував про відстань до нього. У цьому тихому та ще й прикритому горами краї звуку було чутно далеко. Крім того, горбистість поверхні та прилягання пагорба й долини до гір породжували дивні відлуння, і реверберації, і підсилення, і накопичення резонансу, дуже дивовижні для слуху та дуже загадкові для розуміння. Де причаївся цей доблесний Шанхай — ця пташка безжурного Сократа, — виведеного для півнячих боїв³⁴ грека, який помер невраженим? Де він причаївся? О, благородний півню, де ти? Прокричи ще раз, мій Бантаме³⁵! Мій княжий, мій імператорський Шанхаю! Мій птаху імператора Китаю! Брате сонця! Кузене ве-

ликого Юпітера! Де ти? — аж ось ще крик, скажіть, скільки їх уже!

Чуйте! Гримить крик — як збірний оркестр півнів усіх народів. Але звідки? Там, але де? Відомо лише те, що він прийшов зі *сходу* (курсив мій. — В. М.).

Як бачимо, зазначивши, що крик філософського півня наповнює його такими близькими до американського трансценденталізму умонастроями, як *непогора* і *довіра до себе*, оповідач порівнює цього непокірного птаха також і з філософом Сократом. Ця аналогія може бути наряду пов'язана з образом грецького мислителя у тому вигляді, в якому він сформувався задовго до Р. Емерсона і Г. Торо, зокрема — з відтвореними у Платоновому «Федоні» останніми словами Сократа, в яких містилося прохання принести в жертву півня. Однак, як було показано у спеціальному дослідженні (Менжулін, 2020b), постать Сократа відіграла важливу роль і безпосередньо у формуванні того самого «півневого» типу філософування, який вибрав для себе Генрі Торо.

Сучасний американський дослідник звертає увагу на те, що наявні у наведеному вище фрагменті «Ку-ку-рі-ку!» неодноразові порівняння півня зі Сходом вписуються у християнську традицію асоціювати одкровення саме з цією частиною світу (Cook, 2023, pp. 73–74). Зокрема, у Євангелії від Матвія (у перекладі Івана Огієнка) зазначено: «Бо як блискавка та вибігає зо сходу, і з'являється аж до заходу, так буде і прихід Сина Людського» (Мат 24: 27). Однак глибока симпатія до Сходу була притаманна також і Г. Торо. Тому мають рацію також інші дослідники, які вважають, що тут цілком можлива паралель не тільки з Євангелієм, а й із поглядами цього сучасника та співвітчизника Г. Мелвілла. Одним із джерел для автора «Ку-ку-рі-ку!» цілком могли стати захоплені міркування щодо релігії, літератури та філософії Сходу, висловлені у книжці Торо про тижневу подорож річками Конкорд і Меримак (Oliver, 1948, pp. 207–216; див. також, наприклад: Менжулін, 2020а, с. 21–22). Вартий уваги й той факт, що, починаючи орієнтувати власні пошуки цього півня у східному напрямку, оповідач пригадує перського правителя з династії Ахеменідів Ксеркса I. Відомо, що одним із символів могутності останнього була побудована у столиці перської імперії Парсі³⁶ так звана Брама усіх народів (Брама Ксеркса), східний вхід до якої захищали два масивні крилаті бики з людськими головами. Тому оповідач називає очолюване Ксерксом військо

³⁴ Мелвілл називає Сократа *the game-fowl Greek. Game-fowl* — кури, яких в Америці виводять спеціально для півнячих боїв. В іншому оповіданні («Рай для холостяків і пекло для служниць», написане у 1855 р., однак до збірника 1856-го (Melville, 1856a), як і «Ку-ку-рі-ку!», не увійшло) Мелвілл іменує *фельдмаршалом Сократом* старого офіціанта, який, прислужуючи на холостяцькій вечірці, подає її учасникам величезний вигнутий горн (мідний духовий інструмент, різновидом якого є труба). Спочатку Мелвілл порівнює цей горн з ерихонською трубою зі Святого Письма, але потім прояснює, що зараз його використовують для вживання нюхального тютюну (Melville, 1922, pp. 181–182).

³⁵ Цього разу Мелвілл застосовує для найменування півня слово *bantam*, у чому є певна іронія, адже так називали *дуже маленьких* декоративних курей — за назвою султанату Бантам, який був розташований на індонезійському острові Ява і з якого цю породу вперше імпортували на Захід у XVIII ст. У першій половині XIX ст. слово *bantam* почали використовувати у значенні «малий». Наприкінці XIX ст., тобто вже після написання Мелвіллом оповідання «Ку-ку-рі-ку!», так почали називати боксерів у легкій ваговій категорії, імовірно, за аналогією з маленькими, але агресивними бантамами. У середині XX ст. у США вивели спеціальну породу бантамів для пташиних боїв — *American Game Bantam*. Можливо також, що у найменуванні півня Бантамом є й власне філософський підтекст: Джеремі Бентам (прізвище англійською — *Bentham*, 1748–1832) — відомий англійський філософ, засновник утилітаризму, пряму згадку про якого можна знайти в останньому творі Мелвілла — написаній у 1891 р. повісті «Біллі Бад» (Мелвілл, 1977, с. 108).

³⁶ Інші варіанти назви: Персеполь, Персеполіс.

двокрилим. Відомо також, що у 480 р. до н. е. воно напало на Грецію, але відомо це передовсім тому, що врешті-решт перське військо зазнало епохальної поразки. Завдяки цій деталі в опис пошуків дивного півня закладається прихована іронія. Однак про Ксерксову грандіозну поразку оповідач не згадує, натомість описує свої подальші кроки як справжнє сакральне паломництво, не забуваючи живописати й усі ті негаразди, надію на подолання яких дарує радісний крик філософського півня, що доноситься зі сходу.

Поснідавши, я взяв свій посох і вирушив у путь. У цьому краї було багато джентльменських маєтків, і, поза сумнівом, дехто із цих заможних джентльменів інвестував стодоларову купюру в якого-небудь королівського Шанхая, якого нещодавно завезли на кораблі «Пасат», або «Білий шквал», або «Володар морів», бо взяти на себе долю такого відважного півня мусив відважний корабель із відважним іменем. Я вирішив обійти весь край і знайти цього благородного іноземця, але подумав, що по дорозі не зайвим буде обстежити й найскромніші садиби, чи не чули там часом про нещодавно завезеного Шанхая, який належить комусь із місцевих джентльменів. Зрозуміло ж бо, що жоден бідний фермер, жоден бідняк не міг би володіти таким східним трофеєм — таким Великим Дзвоном Святого Павла, який бив із півнячої горлянки.

У полі біля придорожньої огорожі я перестрів старого, який орав.

— Друже, ви не чули нещодавно незвичного крику півня?

— Ну-у, — протягнув він, — я не знаю — у вдови Кроуфут³⁷ є півень — і у сквайра Сквертоуза³⁸ є півень — і в мене є півень, і вони всі кукурікають. Але я не знаю жодного, який би кричав незвично.

— Доброго вам ранку, — коротко сказав я, — очевидно, ви не чули, як кричить шантеклер³⁹ Імператора Китаю.

І тут же стрівся ще один старий, який лагодив розвалену стару огорожу. Поручні були гнилі, і з кожним рухом його рук вони розсипалися на жовту охру. Краще б він не чіпав ту огорожу взагалі та обзавівся новими поручнями. Мушу сказати, що однією з причин того сумного факту, що серед фермерів ідіотизму більше, ніж у представників будь-якого іншого класу, є те, що вони займаються ремонтом гнилих огорож у теплу, розважливу вес-

няну погоду. Безнадійне заняття. Це трудомістка справа, і марна. Це заняття, яке доводить до розриву серця. Величезні зусилля, витрачені даремно. Бо як змусити гнилі огорожі стояти на гнилих шпильках? Яка магія увіллє смолу в дошки, які леденіли й випікалися по шістдесят зим і літ поспіль? Саме воно, це жалюгідне намагання погодити гнилі огорожі з їхніми гнилими поручнями, заганяє багатьох фермерів до божевілень.

На обличчі старого, про якого я вів, уже були чіткі ознаки початкового ідіотизму. Бо приблизно на шістдесят опор від нього тягнулася одна з найбільш понурих, жалюгідних і розтросених огорож у Вірджинії, які я взагалі бачив у своєму житті. Тим часом у полі зграя молодих очманілих бичків безперервно билася об неї і там-сям прорилася крізь неї, змушуючи старого кидати роботу й відганяти їх звідти. Він намагався гнати їх шматком поручня — величезним, як Голяфів спис, але легким, як корок. За першого помаху він розсипався прахом.

— Друже, — сказав я, звертаючись до нещасного смертного, — ви, бува, недавно не чули незвичного крику півня?

З таким самим успіхом я міг би спитати його, чи не чув він, як цокає годинник смерті. Він уперся в мене збентеженим, сумним і невимовним поглядом і, нічого не відповівши, продовжив сумну працю.

Яким дурнем, подумав я, треба бути, щоби питати у цієї безрадісної істоти про безтурботного півня!

Я попростував далі. Тепер я спустився з височини, де стояв мій дім, і, перебуваючи в низині, вже не чув крику Шанхая, бо його горлання не долунало до мене. Тим паче, що Шанхай, можливо, обідав кукурудзою з вівсом або дрмавав, а отже, на деякий час перервав свої радіння.

Нарешті назустріч мені виїхав верхи огрядний (ні, не такий уже й огрядний) заможний джентльмен, який нещодавно придбав кілька розкішних акрів, побудувавши на них розкішний маєток із чудовим пташником, чутка про який ширилася всім краєм. Ось, подумав я, це і є власник Шанхая.

— Сер, — сказав я, — перепрошую, я ваш краєнин і хотів би запитати, чи маєте ви шанхаїв?

— О, так, у мене їх десятеро.

— Десятеро! — здивовано вигукнув я. — І вони всі радісно кричать?

— Найпожадливіше і кожен. Я б не заводив півня, який не кричить.

— Чи не могли б Ви повернутися і показати мені цих шанхаїв?

— Залюбки, я пишаюся ними. Разом вони обійшлися мені у шістсот доларів.

Ідучи біля його коня, я запитував себе, чи не прийняв я гармонійно поєднане кукурікання загону із десяти шанхаїв за надприродний крик одного-єдиного Шанхая.

³⁷ У Мелвілла: *Crowfoot*, що можна перекласти як *Півнелана*.

³⁸ У Мелвілла: *Squaretoes*, що можна перекласти як *Квадратнопалий*.

³⁹ *Chanticleer* — ім'я півня при дворі царя звірів лева у «Романі про Ренара» (*Roman de Renard*) — французькому середньовічному епосі про хитрого лиса Ренара. Шантеклером нерідко називають галльського півня, якого від давніх часів вважають одним із національних символів Франції.

— Сер, — сказав я, — чи є серед ваших шанхаїв такий, що набагато перевершує всіх інших дужістю, музикальністю та надихальним ефектом свого крику?

— Вони кукурікають доволі схоже, як мені здається, — ввічливо відповів той. — Я насправді не знаю, чи зможу відрізнити, як саме кожен із них кричить.

Я почав думати, що, врешті-решт, мій благородний шантеклер може й не належати цьому заможному джентльмену. Тим не менш ми зайшли на його пташник і побачили його шанхаїв. Треба зазначити, що досі я ніколи не вирячався на імпорту птахів цього виду. Я чув, як дорого за них платять і що вони величезного розміру, й мені чомусь здалося, що краса й блиск цих півнів, мабуть, відповідають їхньому розміру та ціні. Яким же був мій подив, коли я побачив десять чудовиськ мorkвяного кольору, без найменшої претензії на променистість оперення. Я одразу встановив, що мій королівський півень не міг бути жодним із них, ні взагалі Шанхаєм, якщо ці гігантські птахи, подібні до шибениць, справді були достеменними зразками справжнього Шанхая.

Я проходив цілий день, пообідав і відпочив у фермерському будинку, оглянув різні пташники, розпитав пташників, прислуховувався до різних криків, але таємничого шантеклера так і не знайшов. Насправді я заблукав так далеко й облудливо, що вже не міг почути, як кричить саме він. Я почав підозрювати, що цей півень був тут просто наїздом і, сівши об одинадцятій на поїзд, відбув на південь і тепер кричить та веселиться десь на зелених берегах протоки Лонг-Айленду.

А проте наступного ранку я знову почув натхненний гук, знову відчув у себе прилив крові, знову почувався переможцем усіх життєвих недуг, знову відчув бажання викинути свого здирника за двері. Але той, незадоволений наданим йому востаннє прийомом, тримався осторонь, будучи, ясна річ, обуреним. Цей телепень всерйоз сприйняв невинний жарг.

Минуло кілька днів, упродовж яких я робив різні екскурсії околицями, але пошуки півня були марними. І все ж я чув його з пагорба, іноді з дому, а іноді й у нічній тиші. Якщо час від часу під звук радісного та непокірного кукурікання я знову впадав у свій *глибокий сум* (курсив мій. — В. М.)⁴⁰, моя душа миттєво ставала шантеклером і лякала своїми крилами, горланила і видихала веселий виклик усьому бідолашному світові.

Зрештою за кілька тижнів мені довелося ще раз закласти своє майно, щоби сплатити борги, зокрема й здирнику, який нещодавно розпочав проти мене цивільний процес. Найбільш образливим був перебіг процесу. Насолоджуючись пляшкою філадельфійського портера⁴¹, сиром

геркаймер⁴² і рулетом у номері сільської таверни, я повідомив своєму другові-господарю, що розраховуюся з ним, щойно отримаю свої чергові грошові перекази. Я зробив крок до вішалки у барі, де повісив свого капелюха, хотів взяти добірну сигару, яку залишив у залі, аж ось бачу її загорнутою у судову повістку. Розгорнувши сигару, я розгорнув і повістку, а констебль, що стояв поруч, повільно промовив: «Зауважте!», і пошепки додав: «Застроміть її у свою люльку й викуріть!».

Я злегка обернувся до присутніх у барі джентльменів. І сказав я їм: «Панове, хіба це гідний, законний спосіб ведення цивільної справи? Та ж ні. Погляньте!».

Усі вони зійшлися на думці, що з боку констебля це було вкрай неелегантним вчинком — скористатися тим, що джентльмен обідав сиром і портером, і бути таким нецивілізованим, щоби сунути йому в капелюх повістку про цивільний процес. Це було нешляхетно й жорстоко, бо раптовий шок від того, що надходить прямо під час обіду, може завадити правильному травленню сиру, який, як відомо, не такий легкий для цього, як бланманже⁴³.

Прибувши додому, я прочитав повістку і пережив напад меланхолії. Суворий світе, суворий світе! Ось я, такий самий добрий хлопець, як і завжди — гостинний, приязний, безмежно щедрий, а доля заважає мені мати щастя освятити цей край своєю щедрістю. Ба більше, тимчасом як багато скнар купаються у дармовому золоті, мені, осердю шляхетності, влаштовують судові процеси! Я схилив голову, відчувши себе покинутим — несправедливо використаним — скривдженим — недооціненим — простіше кажучи, жалогідним.

Чуйте! Як горн, як гуркіт і відлуння грому — це всеславний і непокірний півень! О боги, як він знову наснажує мене! Дає ногам опертя! Йй-бо, наче підставляє ходулі!

О, благородний півню!

Наскільки можна було розібрати, півень сказав: «Під три чорти цей світ і все у ньому. Завжди радій, ніколи не втрачаючи надії! Що є цей світ порівняно з тобою? Хіба не шмат суглинку? Завжди радій!».

О, благородний півню!

«Але ж мій дорогий і слашний півню, — промайнуло в думці, — не можна так легко відправити цей світ під три чорти, не можна так легко радіти повісткам у своєму капелюху або в руці».

Чуйте! Ізнов крик. Наскільки можна було розібрати, півень сказав: «Повісь повістку разом із тим, хто її прислав! Якщо не маєш ні землі, ні грошей, відгамсель того чолові'ягу, і скажи йому, що ніколи не надумась йому платити. Радій!».

⁴² Різновид сиру, виробництво якого на території графства Геркаймер у штаті Нью-Йорк набуло стрімкого розвитку у 1850-ті, тобто за часів написання «Ку-ку-рі-ку!».

⁴³ Прозоре нефруктове желе з вершків або молока, яєць, желатину або борошна.

⁴⁰ У Мелвілла: *doleful dumps*. Див. виноску 18.

⁴¹ Сорт темного пива.

Ось таким робом — через наполегливі півневі натяки — я наважився перезакласти своє майно і сплатив усі мої борги, об'єднавши їх у цю ще одну облігацію та застава. Знов угамувавшись, я поновив пошуки благородного півня. Але марно, хоч і чув його щодня. Я почав було думати, що в цій тасмніці є якась омана: якийсь чудовий червововець нишпорив навколо моїх сараїв або у мене в підвалі, або на моєму даху, наміряючись влаштувати веселий бешкет. Але ні — який червововець міг би кричати таким героїчним і небесним криком?

Після тривалих, і поки безрезультатних, пошуків благородного півня в оповіданні з'являється нова дійова особа — дроворуб, якому належатиме важлива роль у розвитку сюжету. На сторінках творів Торо, зокрема й у «Волдені», представникам цієї професії приділено значну увагу. Як і у випадку з залізницею, між його і Мелвілловим описами є певна відмінність, на якій ми зупинимось пізніше.

Нарешті якось уранці до мене прийшов особливий чоловік, який у березні пиляв і колов мені дрова — ледь не тридцять п'ять зв'язок, а тепер прийшов за платнею. То був особливий чоловік, кажу вам. Він був високий і сухорлявий, із витягнутим сумним обличчям, а ще з приховано-радісним поглядом, що становило дивний контраст. Він виглядав спокійним, але не пригніченим. На ньому було довге сіре потерте пальто і великий пошарпаний капелюх. Ось цей чоловік розпиляв мої дрова на таку кількість зв'язок. Він міг, не мигнувши оком, цілий день у хуртовину стояти, пиляючи дрова. Він не відкривав пельки, якщо з ним не починали розмови. Тільки пиляв. Пиляння — сніг, пиляння — сніг, пиляння — сніг. Пиляння і сніг, як два витвори природи, були пліч-о-пліч. Коли цей чоловік прийшов уперше, він приніс із собою обід і зібрався з'їсти його, всівшись у хуртовину на пилці. З мого вікна, біля якого я читав «Анатомію меланхолії» Бертона⁴⁴, було все видно. Я вибіг із дверей без капелюха. «Святий боже! — закричав я. — Що ви робите? Заходьте в дім. Це ж ваш обід!»

⁴⁴ Ідеться про дуже велику за обсягом (близько 800 сторінок) книжку англійського письменника та вченого Роберта Бертона (Robert Burton) (1577–1640), яка з'явилася 1621 р. і за життя автора зазнала п'ять перевидань (зі змінами та доповненнями). Повна назва: «Анатомія меланхолії, що це таке: з усіма її видами, причинами, симптомами, прогнозами та деякими її лікуваннями. У трьох основних частинах з кількома секціями, розділами та підрозділами у них, філософічно, медично, історично, ясно і детально» (Burton, 1621). Як показано в одному з досліджень (Dillingham, 1977, р. 74), «Анатомія меланхолії» була серед улюблених книжок Г. Мелвілла, і згадка про неї є зовсім не похідною. Те саме стосується і вже згаданого роману про Трістрама Шенді, в якому, до речі, теж можна натрапити на посилання на працю Р. Бертона (див.: Стерн, 2013, с. 545), а також Біблії, особливе значення якої для «Ку-ку-рі-ку!» стане наочним у кінці оповідання.

Він з'їв загорнуті у мокру газету шматок черствого хліба і шмат солоної яловичини й запив їх розтопленим у жмені свіжим снігом. Я завів цього недолугого чоловіка у дім, посадив біля вогнища, дав йому страву з гарячої свинини та квасолі й кухоль сидру.

— Більше, — сказав я, — не носіть сюди своїх холодних наїдків. Ви, звісно, зароблятимете за свою працю, а, крім того, я годуватиму вас обідом.

Він спокійно, гордовито, але широко подякував, і впорався зі своєю їжею — мені й собі на радість. Я з приємністю помітив, що він одним махом випив кухоль сидру. Я виказав йому повагу. Коли я звертався до нього у справах, то робив це стримано й шанобливо. Цікавлячись його особливостями, вражений дивовижною швидкістю того, як він пиляє, що надто виснажливо й огидно для більшості людей, — я часто намагався розпитати його, що він за людина, яким життям живе, звідки походить тощо. Але він мовчав. Він приходив пиляти мої дрова та пригощатися моїм обідом — якщо я матиму ласку запропонувати його, — але не теревенити. Спочатку таке похмуре мовчання мене трохі обурювало. Та порозмисливши над цим, я зашанував його ще дужче і став звертатися до нього ще поважніше й шанобливіше. Я дійшов висновку, що у цього чоловіка були важкі часи, що у цьому світі він зазнав багато болю, мав понуру вдачу і Соломонів ум, жив спокійно, порядно й помірковано; і хоча він був дуже бідним, а все ж залишався дуже статечним. Часом я уявляв, що він може бути навіть старійшиною чи дияконом якоїсь маленької сільської церкви. Я подумав, що було б непогано висунути цю неперевершену людину на посаду президента Сполучених Штатів. Він виявився б великим реформатором від зловживань.

Після такого захопленого вступу оповідач нарешті зазначає, що цього дроворуба звать *Merrymusk*. Прихильники розгляду «Ку-ку-рі-ку!» як Мелвіллової реакції на погляди Г. Торо звертають увагу на те, що ім'я *Merrymusk* нагадує назву річки *Merrimack*, про подорож якою йшлося у книжці, що її Торо опублікував за чотири роки до того (Thoreau, 1849a). Зважаючи на це, українською *Merrymusk* краще було б передати як *Меримаск*. Разом з тим, автор однієї з розвідок, присвячених «Ку-ку-рі-ку!», дослідивши етимологію імені *Merrymusk*, дійшов висновку, що воно означає «солодку або приємну тестикулу» (*sweet or pleasant testicle*) (Stein, 1962, р. 5). Буквально *Merrymusk* — це веселий (*merry*) мускус (*musk*), а мускус — це речовина рослинного або тваринного походження з сильним запахом, яку використовують у медицині та парфумерії. У тварин цю речовину секретують препуціальні залози самців. Через це у (Cook, 2023, р. 75)

стверджується, що ім'я *Merrymusk* має явний сексуальний підтекст. Із цього погляду влучніше буде передати його як *Меримуск*.

Його звали Меримуск. Я часто думав, яке ж це веселе ім'я для такої невеселої істоти. Я запитував у людей, чи знають вони Меримуска. Але минув певний час, поки я зміг щось дізнатися. Виявилось, що за походженням він був мерилендцем⁴⁵, довго жив у різних місцях, мандрував; так було років десять тому, він був відчайдухом, хоча й абсолютно невинною перед законом людиною, яка могла з дивовижною витримкою працювати впродовж місяця, а потім розтринькати все зароблене за одну розгульну ніч. У юності він був моряком, утік зі свого корабля в Батавії⁴⁶, де підхопив лихоманку і ледь не помер. Але він згуртувався, переправився, зійшов на берег, виявив, що всі його друзі вже померли, й попрямував на Північ, де відтоді й забарився. Дев'ять років тому він знайшов собі дружину і тепер мав четверо дітей. Його дружина стала повним інвалідом; в однієї дитини білий набряк⁴⁷, у решти — рахітичність. Родиною вони мешкали в халупі на одинокому пустирі біля залізничної колії, яка вела до підніжжя гори. Він купив гарну корову, щоб годувати молоком дітей, але корова померла під час отелення, а купити іншу було не з його статками. І все ж його родина ніколи не потерпала від нестачі їжі. Він багато працював і приносив її родині.

І ось, як я сказав раніше, цей Меримуск, який уже доволі давно пиляв мені дрова, прийшов за платнею.

— Друже, — сказав я, — чи знаєте ви в нашій околиці бодай якогось джентльмена, що має незвичного півня?

Очі дроворуба замерехтіли.

— Не знаю жодного, — відповів він, — хто мав би те, що справді можна назвати незвичним півнем.

Ох, подумав я, цей Меримуск — не той, хто зможе розповісти те, що мене цікавило. Боюся, мені ніколи не знайти цього незвичайного півня.

Не маючи достатньо грошей, щоби заплатити Меримуску все зразу, я віддав йому скільки мав, сказавши, що за день чи два навідаюся до нього, щоб дати решту. Отже, одного прекрасного ранку я вирушив до нього. Мені стало чимало клопоту знайти найкращу дорогу до його халупи. Схоже, ніхто не знав, де вона. А вона притулилася у дуже відлюдному місці, де з одного боку — покрита густим лісом гора (яку я називаю Жовтневою горою, через те, як вона виглядає у цей місяць), а з іншого — очеретяне болото, що його розрізала залізниця. Пряма, як смерть, вона розрізала його,

багато разів на день дратуючи жалюгідну халупу краєвидом усієї цієї краси, престижу, моди, здоров'я, дорожніх скринь, срібла й золота, галантерії й бакалії, наречених пар, щасливих подружжів, пролітаючи повз відлюдного дверного отвору — ніколи не зупиняючись, — пробіск! ось вони — і вже нема! А з обох кінців нічого не побачиш — ніби ця частина світу була створена лише для того, щоби над нею пролітали, а не оселилися на ній. Ось майже й усе, що бачила ця халупа з того, що люди називають життям.

Прообразом гори, яку в наведеному фрагменті названо Жовтневою, могла бути гора Грейлок (*Mount Greylock*), що розташована у штаті Масачусетс (округ Беркшир). У XIX ст. відвідування її вершини (найвищої точки у штаті) було популярним туристичним маршрутом. Г. Мелвілл, який у 1850–1863 рр. жив із сім'єю зовсім неподалік від цієї гори, здійснив сходження на неї у 1851 р. Досвід спостереження і підйому на вершину цієї гори відображено також в оповіданні «Веранда» (*The Piazza*), яке відкриває збірник Мелвіллових «Оповідок на веранді» (Melville, 1856a). Г. Торо побував на горі Грейлок у 1844 р. і описав це у своїй книжці про тиждень на річках Конкорд і Меримах. Також у творах Торо часто можна натрапити на опис життя лісорубів, однак тональність у нього не така, як у Мелвілла. Наприклад, у повісті про гору Катадін (*Mount Katahdin*) і подорожування лісами штату Мейн, опублікованій за п'ять років до «Ку-ку-рі-ку!», Торо описує заховане у лісах житло лісоруба зовсім не як халупу, а як затишне і облаштоване усім тим, що потрібне для його життєдіяльності, а також спеціально зазначає, що оскільки це так, на роздуми про те, який із цього житла відкривається краєвид, його власник часу не гаятиме (Thoreau 1848, p. 74). Разом з тим, оповідач «Ку-ку-рі-ку!», хоч він й усвідомлює, що прямує до жакливого халупи у забутому всім світом місці, зі шляху не сходить, ба більше, саме там знаходить те, про що мріяв:

Хоч я й був дещо спантелеченим, а все ж таки загальний напрямок до тієї халупи знав і побрів туди. Просуваючись, я зі здивуванням почув, що таємничий крик півня стає все більш виразним. Чи можливо, подумав я, щоб який-небудь джентльмен, власник Шанхая, жив у такому відлюдному, похмурому місці? Все голосніше й голосніше, все ближче й ближче лунав славний і непокірний горн. «Нехай я і збився з дороги до свого дроворуба, — сказав я собі, — але, хвала небесам, я здається, на шляху до цього надзвичайного півня». Я зрадів цій сприятливій випадковості. Я йшов далі, а тим часом регулярно лунав найзаманливіший, і найжиттєрадісніший, і найчудовіший крик,

⁴⁵ *Marylander*, тобто народився у штаті Мериленд: Меримуск із Мериленду.

⁴⁶ Столиця нідерландської Ост-Індії, зараз на її місці розташована столиця Індонезії Джакарта.

⁴⁷ У Мелвілла: *white-swelling*, тобто буквально: білий набряк. Згідно з (Cook, 2023, p. 75), ідеться про туберкульозний артрит суглобів.

і кожен наступний лунав ближче за попередній. Нарешті, вийшовши з гушавини кущів, я побачив прямо перед собою найблискучішу істоту, яка коли-небудь освячувала людський зір.

Півень, більш схожий на золотого орла, ніж на півня. Півень, більш схожий на фельдмаршала, ніж на півня. Півень, більше схожий не на півня, а на лорда Нельсона, який у всьому своєму блискавичному озброєнні стоїть на шканцях «Вангарду», що йде у бій⁴⁸. Півень, більше схожий не на півня, а на імператора Карла Великого у його вбраннях в Екс-ла-Шапель⁴⁹.

Який півень!

Пишнотілий, він пишно стояв на своїх пишних лапах. Півень був червоно-золотисто-білий. Червоний був у нього на гребні — могутньому і симетричному, схожому на шолом Гектора, як це зображено на античних щитах. Його оперення було білосніжне, з позолотою. Він прогулювався перед халупою, як пер королівства; його гребінь був піднятий, його груди — випнуті, його вишиті прикраси блимали на світлі. Хо́да в нього була дивною. Він був схожий на якогось східного короля в розкішній італійській опері.

Меримуск висунувся із дверного отвору.

– Перепрошую, це не синьйор Беневентано?

– Сер!

– Півень, — сказав я, трохи зніяковівши. Річ у тім, що мій ентузіазм зрадницьки обернувся досить безглуздим недоглядом. Я зробив дещо вчепний натяк у присутності невченої людини. Коли розгледів це за його чесним поглядом, відчув себе дурнем; але забрав сказане назад, заявивши, що йшлося про півня.

А сам я торік восени був у місті й мав нагоду відвідати виставу італійської опери. У ній у якомусь королівському образі фігурував такий собі синьйор Беневентано — високий, імпазантний чоловік, вдягнений у багате вбрання, схоже на оперення, з неймовірно величною, згрідливою хо́дою. Здавалося, синьйор Беневентано зі своєю надмірною пишністю ось-ось завалиться назад. І, кажу усім, горда хо́да півня була точнісінько такою, як хо́дження по сцені синьйора Беневентано.

Найменування півня синьйором Беневентано, як і майже всі інші найменування у цьому

оповіданні (та, мабуть, і в усій творчості Мелвілла) може містити важливі смислові конотації. Зокрема, як з'ясували дослідники, у грудні 1847 р. він із дружиною відвідав виставу опери Гаetano Доніцетті «Лючія ді Ламмермур», де одну із головних партій виконував відомий італійський оперний співак тих часів Фердинандо Беневентано (Parker, 1996, p. 570; Milder, 1997, p. 381). Цілком можливо, однак, що Мелвілл міг вибрати це прізвище для свого оповідання ще й через його специфічну етимологію. Як зазначено в низці джерел (наприклад, у Milder, 1997, p. 381; Cook, 2023, p. 76), італійською *bene, venta* і *ventare* — це «добрий», «вітер» і «сильно дутти» відповідно. Посилаючись на це, а також на те, що дуття асоціюється з духом, в одному з досліджень (Bardowel, 2009, p. 224) зроблено припущення, що «синьйор Беневентано» могло звучати як «синьйор добрий дух». Оскільки далі з'ясовується, що власник півня називає його *Трубою* і радісний крик останнього щільно асоціюється із грою саме на цьому *духовому* інструменті, дотичною може бути також і асоціація «синьйора Беневентано» з «синьйором, який добре та/або сильно дує».

Чуйте! Раптом півень взяв паузу, підняв голову ще вище, розпушив пір'я, ніби у натхненні, і по-жаливо кукурікнув. Із Жовтневої гори понеслося відлуння; інші гори відгукнулися, а інші подовжили, і понеслося скрізь. Тепер я збагнув, як саме мені пощастило почути цей радісний звук на моєму далекому пагорбі.

– Святі небеса! Ви власник півня? Цей півень ваш?

– Мій! — сказав Меримуск, видаючи своїм витягнутим у серйозності обличчям лукаву радість.

– Звідки ви його взяли?

– Він вилупився тут. Я його підняв.

– Ви?

Чуєте? Ще один крик. Він би міг підняти привидів усіх сосен і болиголовів, коли-небудь зрубаних у цих краях. Чудовий півень! Прокукурікавши, він знову пішов, оточений зграєю захоплених курей.

– Скільки ви візьмете за синьйора Беневентано?

– Прошу?

– Цей чарівний півень — скільки ви за нього візьмете?

– Я не продам його.

– Даю вам п'ятдесят доларів.

– Ох!

– Сто!

– Хм!

– П'ятсот!

– Ах!

– Ви ж людина небагата.

– Ні, хіба я не власник цього півня, і хіба я не відмовився від п'ятисот доларів за нього?

⁴⁸ Імовірно, йдеться про Абукірську битву (або битву при Нілі), яка відбулася на початку серпня 1798 р. між французьким та англійським флотами у Абукірській затоці, поруч із місцем впадіння Нілу в Середземне море. Англійським флотом із флагманського корабля «Авангард» (*Vanguard*) командував контрадмірал Горацио Нельсон. Цікава деталь: на відомому портреті Нельсона, який написав художник Лемюел Френсіс Еббот у 1800 р., славетний контрадмірал зображений у трикутці (*cocked hat* — «півнячий», тобто загнутий вгору або піднятий капелюх), до якої прикріплена егретка — прикраса у формі пташиного пера, яку Нельсону подарував оттоманський султан на честь перемоги в битві при Нілі.

⁴⁹ Сучасне німецьке місто Аахен; за часів середньовіччя на його місці була столиця франкської імперії Карла Великого, яка у французькій та англійській традиції має назву Екс-ла-Шапель.

— Так і є, — сказав я, глибоко задумавшись, це факт. Тож ви не продасте його?

— Ні.

— Ви його віддасте?

— Ні.

— Тобто ви його залишите! — крикнув я у люті.

— Авжеж.

Певний час я стояв, милуючись півнем і дивуючись із чоловіка. Під кінець я відчув подвійний захват від одного й подвійну повагу до іншого.

— Не хочете зайти? — сказав Меримуск.

— А півень не зволіє долучитися до нас? — сказав я.

— Аякже. Труба!⁵⁰ Сюди, хлопче! Сюди!

Півень обернувся і підійшов до Меримуска.

— Ходімо!

Півень пішов за нами до халупи.

— Кричи!

Дах затріщав.

О, благородний півню!

Я мовчки обернувся до господаря. Він сидів на старій пошарпаній скрині, у своєму старому пошарпаному сірому пальті, з латками на колінах і ліктях, і в жалогідно заламаному капелюсі. Я оглянув кімнату. Голі крокви угорі, але з них звисали

масивні шмати в'яленої яловичини. Земляна підлога, але в одному куті купа картоплі, а в іншому мішок індійського борошна. У дальньому кінці приміщення було розстелено ковдру, і звідти долинав кволий жіночий голос і голоси кволих дітей. Але чомусь у кволості цих голосів не відчувалося жодних нарікань.

— Місіс Меримуск і діти?

— Так.

Я поглянув на півня. Він велично стояв посеред кімнати. Він був схожий на іспанського гранда, який потрапив під зливу і стоїть під сараєм у якогось селянина. Він становив усьому якийсь дивний надприродний контраст. Він цю халупу заливав сянням світла, просявляючи її бідність. Він прославляв пошарпану скриню, розтріпане сіре пальто і заламаний капелюх. Він прославляв ті кволі голоси, що долинали з-за ширми.

— Ох, тату, — вигукнув слабенський хворобливий голосок, — нехай знову лунає Труба.

— Кричи, — вигукнув Меримуск.

Півень став у позу. Дах затріщав.

— Хіба це не турбує місіс Меримуск і хворих дітей?

— Кричи знов, Трубо.

Дах затріщав.

— Отже, це їм не заважає?

— Хіба ви не чули, що вони самі попросили?

— Як це так, що вашій хворій родині подобається це кукурікання? — сказав я. — Цей півень — слашний півень, із слашним голосом, але, здається, це не зовсім те, що потрібно для цієї палати з хворими. Їм і справді це до вподоби?

— А хіба вам ні? Хіба вам не стає краще? Хіба це не надихає? Хіба це не надає сміливості? Не дає щось проти відчаю?

— Так і є, — мовив я, знімаючи капелюха з глибокою смиренністю перед хоробрим духом, захованим у нице пальто.

— Утім, — сказав я, продовжуючи дещо побоюватися, — таке гучне, дивовижно галасливе горлання може, на мою думку, бути шкідливим для інвалідів і сповільнить їхнє одужання.

— А тепер кричи якнайдужче, Трубо!

Я зіскочив зі стільця. Півень налякав мене, як всемогутній ангел Апокаліпсису. Здавалося, він кричав про падіння нечестивого Вавилону або тріумф праведного Ісуса Навина в долині біля Ашкелону. Коли я отямився, мене пройняла цікава думка. Я вирішив перевірити.

— Меримуску, ви представите мене своїй дружині та дітям?

— Так. Дружино, джентльмен хоче увійти.

— Ласкаво прошу, — відповів кволий голос.

За занавіскою було виснажене, проте на диво радісне обличчя; а більш майже нічого не було; здавалося, тіло, приховане покривалом і старим пальтом, надто зіщулене, щоби якимось проявитися з-під цього. Біля ліжка прислуговувала бліда дівчина. В іншому ліжку вряда лежали трійко дітей, ще три бліді обличчя.

⁵⁰ У Мелвілла: *Trumpet*, тобто *Труба*. Про те, що іменування півня саме Трубою підсилює фалічні конотації в оповіданні, зазначено у (Young, 1993, pp. 95–98). Окрім того, дослідники звернули увагу на те, що на порівняння півня з трубою можна натрапити також у Вільяма Шекспіра, творчість якого мала велике значення для Мелвілла (див., наприклад: Vardowel, 2009, p. 225). У першій сцені «Гамлета» Гораціо виголошує: «The cock, that is the trumpet (курсив мій. — В. М.) of the morn», що в буквальному перекладі звучатиме не дуже поетично і органічно: «Півень, який є трубою ранку». Мабуть, через це в усіх українських перекладах «Гамлета», з якими вдалося ознайомитися автору цієї статті, йдеться не про *інструмент*, а про *виконавця*. Окрім того, у більшості випадків в українських версіях Шекспіра півень стає виконавцем не на трубі, а на старовинному українському дерев'яному духовому інструменті — сурмі, яка походить від східної зурни. Тож у перекладі Михайла Старицького (Шекспір, 1928, с. 11) і Григорія Кочура (Шекспір, 1991, с. 416) Шекспірів півень — це «сурмач ранковий» (або «ранковий сурмач» у Михайла Рудницького (Шекспір, 2008а, с. 25)), у Леоніда Гребінки — «сурмач досвітній» (Шекспір, 1986, с. 11), а у Віктора Черевка — «сурмач зорі» (Шекспір, 1941, с. 17). Насправді відмінність між *дерев'яною* сурмою і *мідною* трубою має принциповий характер, і їхнє розрізнення можна зустріти в українському фольклорі, зокрема в одній народній пісні є такі рядки: «Ой в неділю дуже рано / В сурми й труби заіграли». В плані релігійно-міфологічного символізму принципово, що труба, на відміну від сурми, зроблена із матеріалу, який не боїться вогню і, відповідно, смерті. Тому важливо, що починаючи ще з Пантелеймона Куліша, у якого Шекспірів півень — це «трубайло ранній» (Шекспір, 1899, с. 10), існує практика збереження в українському перекладі назви інструменту, про який йдеться у Шекспіра, зокрема у Юрія Андруховича це «трубач світанку» (Шекспір, 2008с, с. 19), а у Олександра Грязнова — «трубач зорі» (Шекспір, 2008b). Для Мелвілла мали велике значення і релігійно-міфологічний символізм, і розмаїття духових інструментів. Зокрема вище у цьому оповіданні він порівнював півнячий крик із звучанням як дерев'яної флейти (*flute*), так і мідного тромбона (*trombone*). Однак у випадку з Меримусковим півнем у Мелвілла йдеться саме про *Trumpet*. Перекладати це ім'я як *Трубач*, подібно до того, як це робили численні українські перекладачі у випадку з півнем і трубою у «Гамлеті», теж не варто, бо йдеться не про порівняння, як у Шекспіра, а про власне ім'я або прізвисько, яким цілком природно і органічно може бути Труба.

– О, тату, ми не проти цього джентльмена, але дозвольте нам також бачити Трубу.

Щойно почувши це, півень пройшов за ширму і всівся на дитяче ліжко. Їхні виснажені очі витріщилися на нього з природним захватом. Вони ніби засмагали у променистому оперенні півня.

– Ех, ліпше за аптекаря, — сказав Меримуск. — Це сам доктор Півень.

Ми відійшли від хворих, і я знову сів, поринувши у думки про це дивне домогосподарство.

– Здається, ви славний і самостійний чоловік, — сказав я.

– А я не вважаю вас дурнем, і не вважав ніколи. Сер, ви *трубите* (курсив мій. — В. М.)».

Мовою оригіналу останнє речення звучить так: «Sir, you are a *trump* (курсив мій. — В. М.)». Слово *trump* має широкий спектр значень: «труба», «звучання труби», «трубити», «козирний», «козиряти», а також «надійна та зразкова особа»⁵¹. Називаючи свого співбесідника *trump*, Меримуск, очевидно, порівнює його зі своїм півнем Трубою, а також намагається вкласти у це порівняння притаманні звучанню труби енергійність, пронизливість і наполегливість. Докладніше, чому в цьому місці варто було перекласти іменник *a trump* за допомогою дієслова «трубити» («ви трубите»), стане зрозуміло пізніше.

– Чи є якась надія на одужання вашої дружини? — скромно намагаючись перевести розмову, мовив я.

– Жодної.

– А дітей?

– Невелика.

– Тож для усіх причетних це має бути сумне життя. Ця самотня відлюдність — ця халупа — важка робота — важкі часи.

– Хіба у мене немає Труби? Він — велет. Він усе перекикує; радісно кричить у птьмі: Слава у висніх Богу! Він постійно це кричить.

– Це саме те значення, яке я одразу приписав його крику, Меримуску, коли вперше почув це зі свого пагорба. Я думав, що це якийсь багатий магнат володіє дорогим Шанхаєм; важко було уявити, що такий бідар, як ви, володіє цим дужим півнем місцевої породи.

– Такий бідар, як я? Навіщо називати мене бідарем? Хіба півень, яким я володію, не прославляє цю в усьому іншому безславну, худу й перекошену землю? Хіба мій півень вас не збадьорив? Я ж дарую вам всю цю славу задарма. Я великий філантроп. Я багата людина — дуже багата людина і дуже щаслива. Кричи, Трубо.

Дах затріщав.

Я повернувся додому глибоко враженим. Я не був повною мірою впевнений щодо правильності Меримускових поглядів на речі, але був сповнений захоплення ним. Я думав про це, коли, підій-

шовши до дверей своєї оселі, знову почув півнячий крик. Досить. Меримуск має рацію. О, благородний півню! О, шляхетний чоловіче!

Після цього я не бачив Меримуска кілька тижнів; але коли чув славний й радісний крик, гадав, що у нього все як завжди. Мій власний умонастрій залишався радісним. Півень і далі надихав мене. Я розпиляв ще одну позику, взяту під моє лісонасадження; купив на неї лише ще дюжину пляшок стауту та дюжину дюжин філадельфійського портеру. Дехто з моїх родичів помер. Я не одягнув траур, але три дні пив лише стаут, а не портер, бо стаут темнішого кольору⁵². Саме в ту мить, коли надійшла неприємна звістка, я почув крик півня.

– П'ю цей стаут за твоє здоров'я, о, благородний півню!

Я подумав, що варто знов відвідати Меримуска, оскільки вже деякий час не бачив його і нічого про нього не чув. На підході до халупи жодних слідів руху не було. Я відчув дивне побоювання. Але з-за дверей закричав півень, і передчуття зникло. Я постукав у двері. Слабкий голос запросив мене увійти. Вже не було опущеної занавіски; весь дім тепер був лікарнею. Меримуск лежав на купі старого одягу; дружина і діти були всі у своїх ліжках. Півень сидів на старому кільці від діжки, яке гойдалося на жердині всередині халупи.

– Ви хворий, Меримуску, — скорбно сказав я.

– Ні, зі мною все гаразд, — слабо відповів він. — Кричи, Трубо.

Я весь стиснувся. Сильна душа в слабкому тілі приголомшила мене.

Але півень кричав.

Дах затріщав.

– Як місіс Меримуск?

– Добре.

– А діти?

– Добре. Все добре.

Останні два слова він вигукнув у якомусь дикому екстазі від триумфу над недугою. Це було занадто. Його голова завалилася назад. Ніби на його обличчя впала біла пелюшка. Меримуск помер.

Жахливий страх охопив мене.

Але півень кричав.

Півень тряхнув своїм оперенням, ніби кожна пір'їнка була прапором. Півень звисав із даху халупи — як трофейні прапори з бані собору Святого Павла. Півень налякав мене, викликавши надзвичайний подив.

Я підійшов туди, де лежали жінка і діти. Вони помітили, що я на вигляд здивований і переляканий; вони знали, що сталося.

– Мій добрий чоловік щойно помер, — тихо видихнула жінка. — Це так?

– Помер, — сказав я.

Півень кричав.

⁵² Як уже зазначено, портери і стауті — це сорти темного пива. У них багато спільного, і розрізнити, де саме портер, а де стаут — не дуже проста справа, хіба що портери є дещо світлішими.

⁵¹ Див.: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/trump>.

Вона відкинулася назад, не зітхнувши, і від глибокого любовного співчуття померла.

Півень кричав.

Півень сипав іскрами зі свого золотого оперення. Він, здавалося, був у екстазі від доброзичливого захоплення. Зістрибнувши з кільця, він велично підійшов до купи старого одягу, де лежав дроворуб, і сів біля нього, немов озброєний прихильник. Потім видав щось на кшталт протяжного, музичного, переможного і останнього крику, з високо задраним горлом, ніби він мав на увазі, що гук піднесе душу дроворуба аж до сьомого неба. Потім по-королівськи він підійшов до ліжка жінки. Ще один вибуховий і радісний крик, сполучений із попереднім.

У дітей блідість перетворилася на сяяння. Їхні обличчя проринали небесним сяйвом крізь сміття і бруд. Вони скидалися на перевдягнених дітей імператорів і королів. Півень заскочив на їхнє ліжко, струснувся і закукурикав, потім ще раз закукурикав, ще раз і ще раз. Він ніби намагався викричати дитячі душі із їхніх виснажених тіл. Він ніби намагався миттєво возз'єднатися з усією цією родиною у вищих сферах. Діти ніби сприяли його зусиллям. Далекі, глибокі, сильні прагнення до звільнення перетворили їх на духів у мене на очах. Там, де вони лежали, я вгледів ангелів.

Діти померли.

Півень тряхнув над ними своїм оперенням. Він загорлав. Тепер це звучало як «Браво! ура! триразове ура! хоп! хоп!». Він вийшов із халупи, і я за ним. Він злетів на гребінь оселі, широко розправив крила, видав одну надприродну ноту й упав до моїх ніг.

Півень помер.

Якщо ви відвідаєте той горбистий край зараз, то побачите біля залізничної колії, якраз під Жовтневою горою, по той бік болота, могильний камінь, не з черепом і кістками, а з викарбуваним на ньому дужим півнем під час кукурикання, підписаний ось як:

О смерте, де твоє жало?

Омогло, де твоя перемога? (курсив мій. — В. М.)

Там лежать дроворуб і його родина разом із синьйором Беневентано. Я поховав їх, поклавши камінь, виготовлений на замовлення. Відтоді я вже ніколи не впадаю у *глибокий сум* (курсив мій. — В. М.)⁵³, а за будь-яких обставин, пізно і рано, кричу безперервним криком.

— Ку-ка-рі-ку!-у-у!-у-у!-у-у!

На такій ноті завершується Мелвіллове оповідання про пошуки мудрого півня, крик якого символізує здатність попри всі негаразди продовжувати життя, а також сповнює його слухачів вірою у можливість подолати найстрашніший із цих негараздів — смерть. На глибоке релігійне значення усього, про що тут розповідалося, вка-

зують слова з Першого послання до Коринфян апостола Павла (1 Кор 15: 55), витесані оповідачем на камені над могилою Меримускового сімейства і дужого та пожадливого філософського півня. У Мелвілла їх наведено за поширеною в англomовному світі «Біблією короля Якова» (*King James Bible*): «O death, where is thy sting? O grave, where is thy victory?». В українських перекладах Біблії порядок і вживання слів дещо інші, зокрема у перекладі Івана Огієнка: «Де, смерте, твоя перемога? Де твоє, смерте, жало?»; у перекладі Пантелеймона Куліша, Івана Нечуй-Левицького і Івана Пулюя: «Де в тебе, смерте, жоло? де в тебе, пекло, побіда?», але у контексті перекладу «Ку-ку-рі-ку!» це не принципово. Натомість дуже важливо, що вище у цьому ж Посланні (1 Кор 15: 52) ідеться також і про важливий для смислу всього оповідання духовий інструмент, зроблений із матеріалу, який не плавиться у вогні (мідь)⁵⁴ і, відповідно, теж може символізувати стійкість щодо смерті. У згаданому вище англійському перекладі, яким скористався Мелвілл, цей рядок звучить так: «In a moment, in the twinkling of an eye, at the last *trump*: for the *trump* shall sound, and the dead shall be raised incorruptible, and we shall be changed» (курсив скрізь мій. — В. М.). Тут ужито як *trump*, так і *trump*; *trump* — це власне інструмент, тобто труба, а *trump* — те, як вона звучить, тобто трубить. В українських перекладах відповідного фрагмента спостерігається тенденція, яку ми помітили у випадку з перекладом слова *trump* у Шекспіровому «Гамлеті» (див. вище): в них згадано як мідний духовий інструмент трубу, так й дерев'яну сурму. Однак розрізнення іменника, який вказує на інструмент, і дієслова, яке вказує на його звучання, відтворюється⁵⁵. Зберігається, звісно, й головне, що символізує звучання цього інструменту, а саме — віра у можливість воскресіння. Наприклад, у перекладі Івана Огієнка⁵⁶: «...раптом, як оком змигнути, при останній *сурмі*: бо *засурмить* вона і мертві воскреснуть, а ми перемінимось!..»; у перекладі Пантелеймона Куліша, Івана Нечуй-Левицького і Івана Пулюя⁵⁷: «У хвилину, у миг ока, за останньою *трубою* — бо *затрубить*, і мертві повстають нетлінними, і ми попеременяємось» (курсив скрізь мій. — В. М.).

⁵⁴ На цій принциповій перевазі міді порівняно із залізом спеціально наголошується у вже згаданому в одній з попередніх виносков оповіданні «Людина-громовідвід» (Melville, 1856a, p. 277).

⁵⁵ Це може служити додатковим аргументом на користь припущення, що в українському перекладі Меримуск має називати свого півня саме Трубою (*Trumpet*), а не Трубачем (*Trumpeter*), тоді як оповідачу говорить, що той саме трубить (*trump*).

⁵⁶ Див.: <https://only.bible/bible/ubio/1co-15/>.

⁵⁷ Див.: <https://bolls.life/UKRK/46/15/>.

⁵³ У Мелвілла: *doleful dumps*. Див. виноску 18.

Отже, безпосередньо для оповідача історія, викладена в «Ку-ку-рі-ку!», завершується триумфом віри і перемогою над смертю. Однак у випадку з автором оповідання, власне Германом Мелвіллом, усе значно складніше. Як влучно зазначив його старший колега і близький приятель Натаніель Готорн, Мелвілл «не може ані вірити, ані відчутти себе комфортно у своїй невірі; і він надто чесний і сміливий, аби не спробувати робити як перше, так і друге» (цит. у: Hawthorne, 1884, p. 135)⁵⁸. Це тонке спостереження детально розвинене у нещодавно опублікованій праці «Ані віруючий, ані невіруючий: скептицизм і віра у малій прозі і поезії Мелвілла» (Cook, 2023). Але йдеться не тільки про ставлення до релігійної віри. Йдеться про сумнівність, фактично, будь-яких переконань. Наприклад, у вже згаданому оповіданні Мелвілла «Веранда» оповідач, захопившись краєвидом на гору, який відкривається з веранди його дому, вирушає на вершину гори в пошуках прекрасної феї, яка, як йому здається, живе там у казковому домі. Однак, діставшись цілі, він зустрічає там лише бідолашну дівчину, яка ховається від нестерпної спеки, сирості або морозів у старій халупі, відчуває себе аж ніяк не озолоченою сонячним світлом, а загубленою у царстві туманів і тіней, і при цьому мріє про життя внизу, в тому самому домі, звідки до неї піднявся захоплений оповідач. Побачивши таке, він вирішує повернутися до себе на веранду і відтоді на пошуки казкових фей і примарного царства світла більш вже нікуди не вирушати, адже те, що мариться у променях ранкового сонця, є ілюзією, натомість «кожної ночі, коли спадає завеса, разом з темрявою з'являється істина» (Melville, 1856a, pp. 28–29).

Подібну інверсію або ширше — перетворення на протилежність — можна зустріти у багатьох інших творах Мелвілла, в яких світло нерідко перетворюється на темряву, віра — на зневіру, надія — на ілюзію або навпаки. Для письма Мелвілла загалом характерне широке застосування різних тропів, зокрема антифразису (самозаперечення, поєднання похвали і осуду), іронії, сарказму, а також метафори, метонімії, оксимо-рона, гіперболи, уособлення тощо. Наприклад, якнайменше два важливі філософсько-іронічні самозаперечення можна знайти у «Дзвіниці» — ще одній історії з тих самих «Оповідок на веран-

ді», які відкриваються щойно розглянутою історією про сходження на гору. В цій історії розповідається, як колись давно в одному місті на півдні Європи архітектор на ім'я Банадона (*Bannadonna*) взявся здивувати своїх сучасників побудовою дзвіниці невиданих раніше розмірів і неймовірної інженерної складності⁵⁹. Спочатку, нібито цілком схвально, в оповіданні зазначено, що він відкинув усі умоглядні конструкції та ірраціональні вірування тих часів, як-от метафізика чи теософія, натурфілософія чи алхімія, і, будучи матеріалістом і практиком, вирішив сягнути своєї мети за допомогою «не логіки, тигля, заклинання, вівтаря, а звичайного верстака і молотка» (Melville, 1856a, pp. 425–426). Однак згодом з'ясовується, що неочікуваний прорахунок звів нанівець усі його плани, і надзвичайно складна інженерна конструкція вбила свого надзвичайно розумного конструктора, тобто, як зазначено наприкінці оповідання: «Так сліпий раб скорився своєму ще сліпшому пану; але цим скоренням знищив його. Так творець був убитий творінням» (Melville, 1856a, p. 431)⁶⁰.

Характерно, що у «Столі із яблуневого дерева», який відкриває однойменний збірник начерків Мелвілла, дружина та обидві дочки оповідача хотіли би бачити останнього виразником певної філософії (Демокритової), позаяк він сам від однозначного її прийняття намагається утриматися (див. особливо: Melville, 1922, p. 44). Загалом можна припустити, що подібна скептична амбівалентність, двосмисленість виявляється універсальним світоглядним принципом, який в тій чи тій формі знаходить прояв не тільки в малій прозі Мелвілла, а й в усій його творчості, наприклад, у романі «Дурисвіт» (Melville, 1857)⁶¹ або вже у самій назві роману «П'єр, або Неоднозначності» (Melville, 1852). Саме в цьому систематичному підважуванні різноманітних тверджень чи переконань, власне, й полягає спе-

⁵⁹ Її прообразом могла стати славетна Кампаніла — дзвіниця собору Святого Марка у Венеції; саме з Кампанілою порівнюють величезну морську скалу в одному з нарисів про Галапагоські острови («Ескантадас, або Зачаровані острови»), що також, як і «Веранда» та «Дзвіниця», увійшли до складу «Оповідок на веранді» (Melville, 1856a, p. 305).

⁶⁰ Наявні в цій ключовій для всього оповідання формулі слова «скорився» (*obeyed*) і «скорення» (*obedience*) звучать як своєрідна інверсія непокори (*disobedience*), за яку виступав Г. Торо. Описане тут скорення пана (*lord*) рабу (*slave*) також дуже сильно нагадує одну із найвідоміших тем філософії І. Гегеля — віртуозно розвинену ним у «Феноменології духу» (1807) діалектику пана та раба (слуги).

⁶¹ «Дурисвіт» — під такою назвою можна знайти згадування цього роману в українській навчально-науковій літературі (див., наприклад: Наливайко & Шахова, 2001, с. 413). Однак в оригінальній назві (*The confidence-man: his masquerade*) є також слово *маскарад*, яке є дуже важливим для загальної характеристики Мелвіллового філософування.

⁵⁸ Подібні висловлювання можна знайти у самого Мелвілла. Один із найвідоміших прикладів — кінець вісімдесяти п'ятої глави «Мобі Діка». В одному з українських перекладів там йдеться про необхідність «ставитися до віри і невіри з однаковою повагою» (Мелвілл, 2018, с. 297). В іншому перекладі — про благочестя і безбожність, і зазначено, що людина «дивиться на те й на те однаково» (Мелвілл, 1984, с. 362).

цифіка його філософії або, якщо точніше, філософського методу або техніки філософування. Мабуть, загальним девізом усієї його філософії міг би стати антифраз до славетного «Без надії таки сподіватися» — «Попри надію таки сумніватися»⁶². Демонстрація цього на матеріалі усієї творчості Мелвілла — окрема, надзвичайно широка і складна тема. Але навіть і здійснений вище розгляд оповідання «Ку-ку-рі-ку! або Радісний крик благородного півня Беневентано» свідчить, що до запропонованого Генрі Торо порівняння філософії з півнем Мелвілл поставився саме так. Філософський півень, про якого мріяв Торо, був суто ранковим птахом, він надавав надію і символізував трансценденталістське пробудження⁶³. Як написав Торо у «Волдені», «...я не збираюся писати оду зневірі. Я хизуватимуся, як півник, що зранку завзято злітає на сідало і співає, щоб побудити сусідів» (Торо, 2020, с. 150). Однак в історії, поданій Мелвіллом, півень співає як удосвіта, так і пізно вночі, своїм трубним криком він оголошує непокору усім негараздам, але скоряється смерті, він є одночасно дуже піднесено-трансцендентальним і дуже приземлено-пожадливим. Історія про нього — це рівною мірою панегірик і некролог, апологія і сатира, сміх і меланхолія, трагедія і комедія, заклик до довіри до себе і скепсис щодо її результативності, сила і безсилля, вульгарний жарт

і метафізичний відчай, оптимізм і песимізм одночасно. І це історія, якій насправді немає і не може бути кінця.

У Мелвілла, взагалі, твердження, яким завершується одне оповідання, цілком може бути підважене в іншому. Наприклад, уже цитоване висловлювання, згідно з яким «кожної ночі, коли спадає завіса, разом із темрявою з'являється істина» (Melville, 1856a, pp. 28–29), могло б підштовхнути його автора вибрати як однозначну альтернативу двосмислому півню сову, тобто того птаха, якого вважав символом філософії головний антипод Торо — Гегель⁶⁴. Але Мелвілл не такий. Свою серію нарисів про Галапагоські острови він починає максимально похмурими віршованими рядками, з яких випливає, що на цих забутих Богом шматках суші немає місця для жодної історії або філософії, для жодного людського чи хоча б пташиного існування, окрім примарного існування *мертвотної сови* (Melville, 1856a, p. 287)⁶⁵. Прикметно, однак, що за цим ідуть цілих десять доволі розлогих і дуже жвавих нарисів про ці самі острови. І в цьому, знов-таки, вся суть Мелвіллового філософування. Його положення серед філософів схоже на долю представника давньогрецького пантеону Мома. За постійну іронію щодо дій своїх безсмертних колег того вигнали з Олімпа, й відтоді Мом виконує обов'язки бога сатири, але вже не з вершини священної гори, а спустившись до нас, смертних.

⁶² Латинською це можна передати як *Contra spem dubito* чи *Contra spem dubitandum est*. Ці варіанти перекладу девізу «Попри надію таки сумніватися» (або «Попри надію сумніваюся») авторці статті запропонувала колежанка — здобувачка кафедри філософії та релігієзнавства НАУКМА і авторка одного із матеріалів, поданих у цьому томі журналу «Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство», Стефанія Сідорова, за що їй велика подяка.

⁶³ «Волден» завершується так: «Новий день не почнеться, якщо ми не пробудимося. Ще настане день. Сонце — це лише ранкова зоря. КІНЕЦЬ» (Торо, 2020, с. 431).

⁶⁴ Докладніше про протилежність образів філософії у Гегеля і Торо і можливість їх розглядати як такі, що доповнюють одне одного, див.: (Менжулін, 2020b).

⁶⁵ Цей фрагмент мовою оригіналу:

Darke, dolefull, dreary, like a greedy grave,
That still for carrion carcasses doth crave;
On top whereof ay dwelt the ghastly owl,
Shrieking his balefull note, which ever drave
Far from that haunt all other cheerful fowl,
And all about it wandring ghosts did wayle and howl.

Список посилань

- Горенко, О. (2011). Таємниці Білого Кита. У Г. Мелвілл, *Мобі Дік, або Білий Кит* (Д. Радієнко, Перекл.) (с. 3–16). Фоліо.
- Ковальов, Ю. (1984). Роман про Білого Кита. У Г. Мелвілл, *Мобі Дік, або Білий Кит* (Ю. Лісняк, Перекл.) (с. 5–24). Дніпро.
- Мелвілл, Г. (1977). Біллі Бад, формарсовий матрос (В. Корнієнко, Перекл.). *Всесвіт*, 3, 99–150.
- Мелвілл, Г. (1984). *Мобі Дік, або Білий Кит* (Ю. Лісняк, Перекл.). Дніпро.
- Мелвілл, Г. (2011). *Мобі Дік, або Білий Кит* (Д. Радієнко, Перекл.). Фоліо.
- Мелвілл, Г. (2018). *Мобі Дік, або Білий Кит* (О. Абраменко, О. Яцина, Перекл.). #книголав.
- Менжулін, В. (2020а). Виживуть тільки відлюдники? У Г. Торо, *Волден, або Життя в лісах* (Я. Стріха, Перекл.) (с. 9–49). Темпора.
- Менжулін, В. (2020b). Сова і півень як символи філософування. *Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 6, 3–13. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.6.3-13>.
- Наливайко, Д., & Шахова, К. (2001). *Зарубіжна література XIX сторіччя. Доба романтизму*. Навчальна книга — Богдан.
- Стерн, Л. (2013). *Тристам Шенді* (В. Бойко, Перекл.). Техніка.
- Торо, Г. (2020). *Волден, або Життя в лісах* (Я. Стріха, Перекл.). Темпора.
- Шекспір, В. (1928). *Гамлет, принц Данський* (М. Старицький, Перекл.). Книгоспілка.
- Шекспір, В. (1941). *Трагедія про Гамлета, принца датського* (В. Черевко, Перекл.). Державне видавництво «Мистецтво».
- Шекспір, В. (1986). *Гамлет, принц датський* (Л. Гребінка, Перекл.). У В. Шекспір, *Твори в шести томах*. (Том 5, с. 5–118). Дніпро.
- Шекспір, В. (1991). *Гамлет, принц данський* (Г. Кочур, Перекл.). У Г. П. Кочур, *Друге відлуння: Переклади* (с. 410–540). Дніпро.
- Шекспір, В. (2008а). *Гамлет* (М. Рудницький, Перекл.). Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка.

- Шекспір, В. (2008b). Гамлет (О. Грязнов, Перекл.). У Вільям Шекспір. «Трагедії та хроніки» Книга I («Гамлет», «Отелло», «Макбет»). ТОВ «Задруга». <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=9048>.
- Шекспір, В. (2008с). *Гамлет, принц данський* (Ю. Андрухович, Перекл.). Видавництво «А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА».
- Шекспір, У. (1899). *Гамлет, принц данський* (П. Куліш, Перекл.). Українсько-Руська видавнича спілка.
- Arsić, V., & Evans, K. L. (2017). *Melville's philosophies*. Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing Inc.
- Atell, K. (2013). Language and Labor, Silence and Stasis. In J. Frank (Ed.), *A Political Companion to Herman Melville* (pp. 194–228). The University Press of Kentucky.
- Bardowel, M. (2009). Signor Beneventano and Man Inspired: A Symbolist Reading of Melville's "Cock-A-Doodle-Do!". *Renaissance*, 61 (4), 221–234. <https://doi.org/10.5840/renaissance200961425>.
- Bellini, F. (2017). Charity, Melancholy, and the Protestant Ethic in Herman Melville's Bartleby and Cock-A-Doodle-Do!. *L'Analisi Linguistica E Letteraria*, 25 (1), 29–44. <https://www.analisilinguisticaeletteraria.eu/index.php/ojs/article/view/180/>.
- Bohm, A. (2007). Wordsworth in Melville's "Cock-A-Doodle-Do". *Leviathan*, 9 (1), 25–41. <https://doi.org/10.1111/j.1750-1849.2007.01180.x>.
- Burton, R. (1621). *The anatomy of melancholy: what it is, with all the kindes, causes, symptomes, prognostickes, and severall cures of it: in three maine p artitions with their severall sections, members, and subsections, philosophically, medicinally, historically, opened and cut up*. Printed by John Lichfield and James Short, for Henry Crippes.
- Chase, R. V. (1949). *Herman Melville: A Critical Study*. Macmillan and Co.
- Cook, J. A. (2023). *Neither believer nor infidel: skepticism and faith in Melville's shorter fiction and poetry*. Cornell University Press.
- Cook, J. A., & Yothers, B. (2017). *Visionary of the word: Melville and religion*. Northwestern University Press.
- Dillingham, W. B. (1977). *Melville's short fiction, 1853–1856*. University of Georgia Press.
- Dow, L. S. (1999, November 14). Tale of the Bluenoses. *Halifax Herald*. <https://homepages.rootsweb.com/~ecross/Locations/NS/bluenoses.htm>.
- Emery, A. M. (1982). The Cocks of Melville's 'Cock-A-Doodle Doo!' *ESQ: A Journal of the American Renaissance*, 28 (2), 89–111.
- Green, M. B. (1965). *Re-appraisals: some commonsense readings in American literature*. Norton.
- Haliburton, T. C. (1849). *The old judge; or, life in a colony*. Stringer & Townsend.
- Hawthorne, J. (1884). *Nathaniel Hawthorne and His Wife*. In *History of Women* (Vol. 2). Printed at the University Press [J. R. Osgood and Co.].
- Hawthorne, N. (1852). *The Blithedale romance*. Ticknor, Reed, and Fields.
- Johansen, I. (2015). The Crowing of the Cock: Melville's Fantastic Turn in "Cock-A-Doodle-Do!". In *Walking Shadows* (pp. 123–145). https://doi.org/10.1163/9789004303713_006.
- Jonik, M. (2018a). *Herman Melville and the politics of the inhuman*. Cambridge University Press.
- Jonik, M. (2018b). Melville among the Philosophers [Corey McCall and Tom Nurmi (Eds.), *Melville among the Philosophers*, Lexington, 2017, 232 pp., ISBN 9781498536745]. *Notre Dame Philosophical Reviews*. <https://ndpr.nd.edu/reviews/melville-among-the-philosophers/>.
- Mariotti, S. (2013). Melville and the Cadaverous Triumphs of Transcendentalism. In J. Frank (Ed.), *A Political Companion to Herman Melville* (pp. 162–193). The University Press of Kentucky.
- McCall, C., & Nurmi, T. (2017). *Melville among the philosophers*. Lexington Books.
- Melville, H. (1849a). *Mardi: and A voyage thither*. Richard Bentley.
- Melville, H. (1849b). *Redburn: His First Voyage*. Harper & Brothers.
- Melville, H. (1850). *White-Jacket; or, The World in a man-of-war*. Harper and Brothers; R. Bentley.
- Melville, H. (1851). *Moby-Dick, or, The whale*. Harper and Brothers.
- Melville, H. (1852). *Pierre; Or, the Ambiguities*. Harper & Brothers.
- Melville, H. (1853a). Cock-A-Doodle-Do! or, The Crowing of the Cock Beneventano. *Harper's new monthly magazine*, 8, 77–86. https://archive.org/details/sim_harpers-magazine_1853-12_8_43/page/86/mode/2up.
- Melville, H. (1853b). Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall Street. *Putnam's Monthly Magazine of American Literature, Science and Art*, II (11–12), 546–557, 609–615.
- Melville, H. (1856a). *The piazza tales* (1st ed.). Dix & Edwards. <https://archive.org/details/piazzatales00melvrich/mode/2up>.
- Melville, H. (1856b). I and my chimney. *Putnam's Monthly Magazine of American Literature, Science and Art*, VII (39), 269–283. https://archive.org/details/sim_putnams-magazine_1856-03_7_39/page/268/mode/2up.
- Melville, H. (1857). *The confidence-man: his masquerade*. Dix, Edwards & Co.
- Melville, H. (1922). *The apple-tree table, and other sketches*. Princeton University Press [etc., etc.]. <https://archive.org/details/appletreetable00melvrich/page/n3/mode/2up>.
- Milder, R. (1997). Explanatory Notes. In Rober Milder (Ed.), *Billy Budd, Sailor and Selected Tales* (pp. 378–381). Oxford UP.
- Moss, S. P. (1968). "Cock-A-Doodle-Do!" and Some Legends in Melville Scholarship. *American Literature*, 40 (2), 192–210. <https://doi.org/10.2307/2923661>.
- Myerson, J., Petrulionis, S. H., & Walls, L. D. (2010). *The Oxford handbook of transcendentalism*. Oxford University Press.
- Oliver, E. S. (1948). "Cock-A-Doodle-Do!" and Transcendental Hocus-Pocus. *The New England Quarterly*, 21 (2), 204–216. <https://doi.org/10.2307/361749>.
- Parker, H. (1970). Melville's Satire of Emerson and Thoreau: An Evaluation of the Evidence. *American Transcendental Quarterly (Hartford, Conn.)*, 7 (1), 61–76.
- Parker, H. (1996). *Herman Melville: a biography*. Johns Hopkins University Press.
- Richardson, R. (2013). The Rooster's Philosophy, or The Gospel According to this Moment. *The Thoreau Society Bulletin*, 282, 1–4. www.jstor.org/stable/43775733.
- Rosenblum, J. (1986). A cock fight between Melville and Thoreau. *Studies in Short Fiction*, 23 (2), 159–167.
- Stein, W. B. (1959). Melville Roasts Thoreau's Cock. *Modern Language Notes*, 74 (3), 218–219. <https://doi.org/10.2307/3040276>.
- Stein, W. B. (1962). Melville's Cock and the Bell of Saint Paul. *Emerson Society Quarterly*, 27, 5–10.
- Thompson, C. E. (2003). Melville's "Cock-A-Doodle-Do!": a case study in bipolar disorder. *ATQ: 19th century American literature and culture*, 17 (1), 43–53. <https://link.gale.com/apps/doc/A99430579/LitRC?u=anon-73e30120&sid=googleScholar&xid=2f8106ba>.
- Thoreau, H. D. (1848). Ktaadn and the Maine Woods. *The Union Magazine of Literature and Art*, 3 (1–5), 29–33, 73–79, 132–137, 177–182, 216–220. <https://digitalcollections.nypl.org/items/bc4b49b0-09fb-0132-ce07-58d385a7bbd0>.
- Thoreau, H. D. (1849a). *A week on the Concord and Merrimack rivers*. J. Munroe and Company; G. P. Putnam.
- Thoreau, H. D. (1849b). Resistance to Civil Government. In Elizabeth P. Peabody (Ed.), *Æsthetic Papers* (pp. 189–211). The Editor and G.P. Putnam.
- Thoreau, H. D. (1854). *Walden; or, Life In the Woods*. Ticknor and Fields.
- Thoreau, H. D. (1862). Walking. *The Atlantic Monthly, A Magazine of Literature, Art, and Politics*, IX (LVI), 657–674. https://archive.org/details/sim_atlantic_1862-06_9_56.

- Thoreau, H. D. (1866). *A Yankee in Canada: with Anti-slavery and reform papers*. Ticknor and Fields.
- Thoreau, H. D. (2013). *Delphi Complete Works of Henry David Thoreau*. Delphi Classics.
- Thoreau, H. D. (2004). *Walden: a fully annotated edition* (J. S. Cramer, Ed.). Yale University Press.

- Yalçın, O. B. (2019). The dichotomy of Melville's Moby Dick: American transcendentalism and anti-transcendentalism. *Atatürk University Journal of Faculty of Letters*, 63, 263–278.
- Young, P. (1993). *The private Melville*. Pennsylvania State University Press.

References

- Arsić, B., & Evans, K. L. (2017). *Melville's philosophies*. Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing Inc.
- Atell, K. (2013). Language and Labor, Silence and Stasis. In J. Frank (Ed.), *A Political Companion to Herman Melville* (pp. 194–228). The University Press of Kentucky.
- Bardowel, M. (2009). Signor Beneventano and Man Inspired: A Symbolist Reading of Melville's "Cock-A-Doodle-Do!". *Renaissance*, 61 (4), 221–234. <https://doi.org/10.5840/renaissance200961425>.
- Bellini, F. (2017). Charity, Melancholy, and the Protestant Ethic in Herman Melville's *Bartleby and Cock-A-Doodle-Do!*. *L'Analisi Linguistica E Letteraria*, 25 (1), 29–44. <https://www.analisilinguisticaeletteraria.eu/index.php/ojs/article/view/180>.
- Bohm, A. (2007). Wordsworth in Melville's "Cock-A-Doodle-Do!". *Leviathan*, 9 (1), 25–41. <https://doi.org/10.1111/j.1750-1849.2007.01180.x>.
- Burton, R. (1621). *The anatomy of melancholy: what it is, with all the kindes, causes, symptomes, prognostickes, and severall cures of it: in three maine p artitions with their severall sections, members, and subsections, philosophically, medicinally, historically, opened and cut up*. Printed by John Lichfield and James Short, for Henry Cripps.
- Chase, R. V. (1949). *Herman Melville: A Critical Study*. Macmillan and Co.
- Cook, J. A. (2023). *Neither believer nor infidel: skepticism and faith in Melville's shorter fiction and poetry*. Cornell University Press.
- Cook, J. A., & Yothers, B. (2017). *Visionary of the word: Melville and religion*. Northwestern University Press.
- Dillingham, W. B. (1977). *Melville's short fiction, 1853–1856*. University of Georgia Press.
- Dow, L. S. (1999, November 14). Tale of the Bluesoses. *Halifax Herald*. <https://homepages.rootsweb.com/~ecross/Locations/NS/bluesoses.htm>.
- Emery, A. M. (1982). The Cocks of Melville's 'Cock-A-Doodle-Do!' *ESQ: A Journal of the American Renaissance*, 28 (2), 89–111.
- Green, M. B. (1965). *Re-appraisals: some commonsense readings in American literature*. Norton.
- Haliburton, T. C. (1849). *The old judge; or, life in a colony*. Stringer & Townsend.
- Hawthorne, J. (1884). Nathaniel Hawthorne and His Wife. In *History of Women* (Vol. 2). Printed at the University Press [J. R. Osgood and Co.].
- Hawthorne, N. (1852). *The Blithedale romance*. Ticknor, Reed, and Fields.
- Horenko, O. (2011). Taiemnytsi Biloho Kyta [Secrets of the White Whale]. In H. Melville, *Mobi Dik, abo Bilyi Kyt [Moby-Dick, or The Whale]* (D. Radiienko, Transl.) (pp. 3–16). Folio [in Ukrainian].
- Johansen, I. (2015). The Crowing of the Cock: Melville's Fantastic Turn in "Cock-A-Doodle-Do!". In *Walking Shadows* (pp. 123–145). https://doi.org/10.1163/9789004303713_006.
- Jonik, M. (2018a). *Herman Melville and the politics of the inhuman*. Cambridge University Press.
- Jonik, M. (2018b). Melville among the Philosophers [Corey McCall and Tom Nurmi (Eds.), *Melville among the Philosophers*, Lexington, 2017, 232 pp., ISBN 9781498536745]. *Notre Dame Philosophical Reviews*. <https://ndpr.nd.edu/reviews/melville-among-the-philosophers/>.
- Kovalov, Yu. (1984). Roman pro Biloho Kyta [Novel on the White Whale]. In H. Melville, *Mobi Dik, abo Bilyi Kyt [Moby-Dick, or The Whale]* (Yu. Lisniak, Transl.) (pp. 5–24). Dnipro [in Ukrainian].
- Mariotti, S. (2013). Melville and the Cadaverous Triumphs of Transcendentalism. In J. Frank (Ed.), *A Political Companion to Herman Melville* (pp. 162–193). The University Press of Kentucky.
- McCall, C., & Nurmi, T. (2017). *Melville among the philosophers*. Lexington Books.
- Melville, H. (1977). Billi Bad, formarsovyi matros [Billy Budd, Foretopman] (V. Korniienko, Transl.). *Vsesvit*, 3, 99–150 [in Ukrainian].
- Melville, H. (1984). *Mobi Dik, abo Bilyi kyt [Moby-Dick, or The Whale]* (Yu. Lisniak, Transl.). Dnipro [in Ukrainian].
- Melville, H. (2011). *Mobi Dik, abo Bilyi kyt [Moby-Dick, or The Whale]* (D. Radiienko, Transl.). Folio [in Ukrainian].
- Melville, H. (2018). *Mobi Dik, abo Bilyi kyt [Moby-Dick, or The Whale]* (O. Abramenko, O. Yatsyna, Transl.). #knyholav [in Ukrainian].
- Melville, H. (1849a). *Mardi: and A voyage thither*. Richard Bentley.
- Melville, H. (1849b). *Redburn: His First Voyage*. Harper & Brothers.
- Melville, H. (1850). *White-Jacket; or, The World in a man-of-war*. Harper and Brothers; R. Bentley.
- Melville, H. (1851). *Moby-Dick, or, The whale*. Harper and Brothers.
- Melville, H. (1852). *Pierre; Or, the Ambiguities*. Harper & Brothers.
- Melville, H. (1853a). Cock-A-Doodle-Do! or, The Crowing of the Cock Beneventano. *Harper's new monthly magazine*, 8, 77–86. https://archive.org/details/sim_harpers-magazine_1853-12_8_43/page/86/mode/2up.
- Melville, H. (1853b). *Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall Street*. *Putnam's Monthly Magazine of American Literature, Science and Art*, II (11–12), 546–557, 609–615.
- Melville, H. (1856a). *The piazza tales* (1st ed.). Dix & Edwards. <https://archive.org/details/piazzatales00melvrch/mode/2up>.
- Melville, H. (1856b). I and my chimney. *Putnam's Monthly Magazine of American Literature, Science and Art*, VII (39), 269–283. https://archive.org/details/sim_putnams-magazine_1856-03_7_39/page/268/mode/2up.
- Melville, H. (1857). *The confidence-man: his masquerade*. Dix, Edwards & Co.
- Melville, H. (1922). *The apple-tree table, and other sketches*. Princeton University Press [etc., etc.]. <https://archive.org/details/appletreetable00melvrch/page/n3/mode/2up>.
- Menzhulin, V. (2020a). Vyzhyvut tilky vidliudnyky? [Will only hermits survive?]. In H. Toro, *Volden, abo Zhyttia v lisakh [Walden; or, Life in the Woods]* (Ya. Strikha, Transl.) (pp. 9–49). Tempora [in Ukrainian].
- Menzhulin, V. (2020b). Sova i piven yak symvoly filosofuvannia [An Owl and a Rooster as Symbols of Philosophizing]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo*, 6, 3–13. <https://doi.org/10.18523/2617-1678.2020.6.3-13> [in Ukrainian].
- Milder, R. (1997). Explanatory Notes. In Rober Milder (Ed.), *Billy Budd, Sailor and Selected Tales* (pp. 378–381). Oxford UP.
- Moss, S. P. (1968). "Cock-A-Doodle-Do!" and Some Legends in Melville Scholarship. *American Literature*, 40 (2), 192–210. <https://doi.org/10.2307/2923661>.
- Myerson, J., Petrulionis, S. H., & Walls, L. D. (2010). *The Oxford handbook of transcendentalism*. Oxford University Press.

- Nalyvaiko, D., & Shakhova, K. (2001). *Zarubizhna literatura XIX storichchia. Doba romantyzmu* [Foreign literature of the 19th century. The Age of Romanticism]. Navchalna knyha — Bohdan [in Ukrainian].
- Oliver, E. S. (1948). “Cock-A-Doodle-Do!” and Transcendental Hocus-Pocus. *The New England Quarterly*, 21 (2), 204–216. <https://doi.org/10.2307/361749>.
- Parker, H. (1970). Melville’s Satire of Emerson and Thoreau: An Evaluation of the Evidence. *American Transcendental Quarterly* (Hartford, Conn.), 7 (1), 61–76.
- Parker, H. (1996). *Herman Melville: a biography*. Johns Hopkins University Press.
- Richardson, R. (2013). The Rooster’s Philosophy, or The Gospel According to this Moment. *The Thoreau Society Bulletin*, 282, 1–4. www.jstor.org/stable/43775733.
- Rosenblum, J. (1986). A cock fight between Melville and Thoreau. *Studies in Short Fiction*, 23 (2), 159–167.
- Shekspir, U., & (1899). *Hamlet, prynts danskyi* [Hamlet, Prince of Denmark] (P. Kulish, Transl.). Ukrainsko-Ruska vydavnycha spilka [in Ukrainian].
- Shekspir, V. (1928). *Hamlet, prynts Danskyi* [Hamlet, Prince of Denmark] (M. Starytskyi, Transl.). Knyhospylka [in Ukrainian].
- Shekspir, V. (1941). *Trahediia pro Hamleta, pryntsa datskoho* [Tragedy about Hamlet, Prince of Denmark] (V. Cherevko, Transl.). Derzhavne vydavnytstvo “Mystetstvo” [in Ukrainian].
- Shekspir, V. (1986). Hamlet, prynts datskyi [Hamlet, Prince of Denmark] (L. Hrebinka, Transl.). In V. Shekspir, *Tvory v shesty tomakh. Tom 5* [Writings in 6 vols., V. 5] (pp. 5–118). Dnipro [in Ukrainian].
- Shekspir, V. (1991). Hamlet, prynts danskyi [Hamlet, Prince of Denmark] (H. Kochur, Transl.). In H. P. Kochur, *Druhe vidlunnia: Pereklady* [The second echo: Translations] (pp. 410–540). Dni-pro [in Ukrainian].
- Shekspir, V. (2008a). *Hamlet* [Hamlet] (M. Rudnytskyi, Transl.). Vydavnychiy tsentr LNU im. Ivana Franka [in Ukrainian].
- Shekspir, V. (2008b). Hamlet [Hamlet] (O. Hriaznov, Transl.). In Viliam Shekspir, *Trahedii ta khroniky. Knyha I (“Hamlet”, “Otello”, “Makbet”)* [Tragedies and chronicles. Book I (“Hamlet”, “Othello”, “Macbeth”)]. TOV “Zadruha”. <https://www.ukrlib.com.ua/world/printit.php?tid=9048> [in Ukrainian].
- Shekspir, V. (2008c). *Hamlet, prynts danskyi* [Hamlet, Prince of Denmark] (Yu. Andrukhovych, Transl.). Vydavnytstvo “A-BA-BA-HA-LA-MA-HA” [in Ukrainian].
- Stein, W. B. (1959). Melville Roasts Thoreau’s Cock. *Modern Language Notes*, 74 (3), 218–219. <https://doi.org/10.2307/3040276>.
- Stein, W. B. (1962). Melville’s Cock and the Bell of Saint Paul. *Emerson Society Quarterly*, 27, 5–10.
- Stern, L. (2013). *Tristram Shendi* [Tristram Shandy] (V. Boiko, Transl.). Tekhnika [in Ukrainian].
- Thompson, C. E. (2003). Melville’s “Cock-A-Doodle-Do!”: a case study in bipolar disorder. *ATQ: 19th century American literature and culture*, 17 (1), 43–53. <https://link.gale.com/apps/doc/A99430579/LitRC?u=anon~73e30120&sid=googleScholar&xid=2f8106ba>.
- Thoreau, H. D. (1848). Ktaadn and the Maine Woods. *The Union Magazine of Literature and Art*, 3 (1–5), 29–33, 73–79, 132–137, 177–182, 216–220. <https://digitalcollections.nypl.org/items/bc4b49b0-09fb-0132-ce07-58d385a7bbd0>.
- Thoreau, H. D. (1849a). *A week on the Concord and Merrimack rivers*. J. Munroe and Company; G. P. Putnam.
- Thoreau, H. D. (1849b). Resistance to Civil Government. In Elizabeth P. Peabody (Ed.), *Æsthetic Papers* (pp. 189–211). The Editor and G.P. Putnam.
- Thoreau, H. D. (1854). *Walden; or, Life In the Woods*. Ticknor and Fields.
- Thoreau, H. D. (1862). Walking. *The Atlantic Monthly, A Magazine of Literature, Art, and Politics*, IX (LVI), 657–674. https://archive.org/details/sim_atlantic_1862-06_9_56.
- Thoreau, H. D. (1866). *A Yankee in Canada: with Anti-slavery and reform papers*. Ticknor and Fields.
- Thoreau, H. D. (2004). *Walden: a fully annotated edition* (J. S. Cramer, Ed.). Yale University Press.
- Thoreau, H. D. (2013). *Delphi Complete Works of Henry David Thoreau*. Delphi Classics.
- Toro, H. (2020). *Volden, abo Zhyttia v lisakh* [Walden; or, Life in the Woods] (Ya. Strikha, Transl.). Tempora [in Ukrainian].
- Yalçin, O. B. (2019). The dichotomy of Melville’s Moby Dick: American transcendentalism and anti-transcendentalism. *Atatürk University Journal of Faculty of Letters*, 63, 263–278.
- Young, P. (1993). *The private Melville*. Pennsylvania State University Press.

Vadym Menzhulin

THE IMAGE OF PHILOSOPHY IN HERMAN MELVILLE’S STORY COCK-A-DOODLE-DO! OR, THE CROWING OF THE NOBLE COCK BENEVENTANO

The work of the outstanding American writer Herman Melville (1819–1891) is widely acknowledged for its profound philosophical depth. It parallels various philosophical and religious traditions, works, figures, ideas, etc. However, the author’s philosophical position remains insufficiently researched. Among his works, one key in this regard is the short story “Cock-A-Doodle-Do! or, The Crowing of the Noble Cock Beneventano” (1853). It offers Melville’s feedback on a few ideas of such representatives of American transcendentalism as Ralph Waldo Emerson (1803–1882) and Henry David Thoreau (1817–1862), with a particular focus on Thoreau’s analogy likening the purpose of philosophy to the crowing of a rooster. This story is almost completely unknown in Ukraine. Trying to reconstruct Melville’s view on Thoreau’s idea, the author recreates the context of creating “Cock-A-Doodle-Do!”, reviews available scholarly literature, and renders a technical translation of the narrative into Ukrainian. Throughout this process, the author provides commentary and clarifies its connection to ideas of Thoreau and Emerson, works by other authors, additional pieces by Melville, his biography, and related topics. The textual and intertextual analysis highlights the limitations of a common point of view whereby “Cock-A-Doodle-Do!” is only a piece of satire aimed

exclusively at discrediting transcendentalism and the image of philosophy proposed by Thoreau. The author suggests that the story manifests Melville's general attitude characteristic of his work overall and his philosophical method of philosophizing technique grounded in consistent skepticism towards any beliefs, convictions, and assertions, including those held by oneself. The systematic application of this method reveals universal ambivalence. Accordingly, Melville's reflections on Thoreau's idea of cockcrowing as a metaphor for philosophy reveal both critical and apologetic dimensions.

Keywords: Philosophy, history of philosophy, American philosophy, American transcendentalism, history of ideas, intellectual history, biographical approach, philosophy and literature, textual and intertextual analysis, text interpretation, hermeneutics, philosophical translation, skepticism, faith, self-reliance, disobedience, Henry David Thoreau, Ralph Waldo Emerson, Herman Melville.

Матеріал надійшов 03.03.2024



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

УДК 17.022.1:316.4

DOI: 10.18523/2617-1678.2024.13.98-101

Сідорова С. Д.

<https://orcid.org/0000-0002-9663-3894>

СПРАВЕДЛИВІСТЬ У СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ: ДИСТРИБУТИВНИЙ І ЕПІСТЕМІЧНИЙ ВИМІРИ (за матеріалами п'ятого засідання *Seminarium Historico-Philosophicum*)

Огляд присвячено п'ятому засіданню *Seminarium Historico-Philosophicum*, яке відбулося 20 січня 2024 р. в Києві і було присвячене проблематиці справедливості, зокрема таким її аспектам, як епістемічна несправедливість і дистрибутивна справедливість. Розкрито актуальність цієї проблематики, подано інформацію щодо діяльності *Seminarium Historico-Philosophicum*, а також викладено зміст представлених на засіданні доповідей та їхнього обговорення.

Ключові слова: дистрибутивна справедливість, епістемічна несправедливість, соціальна філософія, соціальна епістемологія, студії інвалідності, етика.

Питання про справедливість є одвічно актуальним, але у сучасному українському контексті воно стає нагальним. Повномасштабне вторгнення російського агресора загострило відчуття несправедливості на багатьох рівнях. Попри те, що уявлення про справедливість можуть суттєво відрізнятись, і, говорячи словами Артема Чеха, «в цій війні немає справедливості» (Чех, 2024), українське суспільство демонструє стійке прагнення справедливості *встановити*. Сприяючи цьому активно намагаються представники академічної спільноти. Зокрема темі справедливості було присвячено черговий (уже п'ятий) *Seminarium Historico-Philosophicum*¹. Семінар

відбувся 20 січня 2024 р. у приміщенні Київської школи державного управління імені Сергія Нижного. Авдиторію семінару склали фахівці з філософії, культурології, мовознавства та інших галузей, а також представники громадськості. З доповідями, присвяченими філософським концептуалізаціям справедливості та несправедливості, виступили здобувачка кафедри філософії та релігієзнавства Стефанія Сідорова і аспірант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка Всеволод Хома.

У центрі наукових інтересів Стефанії Сідорової — дослідження того, як у межах сучасної соціальної епістемології осмислюються різноманітні види пригнічення. Розширюючи тему свого магістерського дослідження, присвяченого епістемічній несправедливості, вона провадить

¹ *Seminarium Historico-Philosophicum* (Історико-філософський семінар) організовує випускник гуманітарного факультету НаУКМА, аспірант Інституту філософії імені Г. Сковороди НАН України Микола Федяй за підтримки спільноти історико-філософського журналу *Sententiae*. Метою семінару є створення постійного майданчика для обговорення різноманітних аспектів гуманітаристики, дискусій і творення наукового етосу (Федяй, 2023). Семінар, що є міждисциплінарним за своїм характером, має подолати розриви між представниками різних гуманітарних галузей. Важливе місце в роботі семінару посідає історико-філософська проблематика. Зокрема перший захід було присвячено навчальним курсам Києво-Могилянської академії XVIII ст. (доповідали Микола Федяй, докторант філософії Ягеллонського університету та випускник магістерської програми НаУКМА з філософії Богдан Бабенко і студент НаУКМА Антон Потехін), другий — філософії в Україні советського

періоду (доповідали аспірант кафедри історії філософії філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка Ілля Давіденко та кандидатка філософських наук, наукова співробітниця Інституту філософії імені Г. Сковороди НАН України Оксана Шеремета). На третьому семінарі випускник НаУКМА, науковий співробітник Інституту філософії НАН України, кандидат філософських наук Микола Симчич доповідав про критичне видання філософських курсів Києво-Могилянської академії. Докладніше про попередні семінари див.: (Федяй, 2023). Записи всіх семінарів можна переглянути на ютуб-каналі «*Sententiae* — історико-філософський журнал».

дисертаційне дослідження, присвячене, зокрема, таким феноменам, як епістемічне насильство, колоніальність знання, епістемологічна деколонізація і активне невігластво. У доповіді «Епістемічна несправедливість: хто має право знати?», представленій на засіданні *Seminarium Historico-Philosophicum*, С. Сідорова сконцентрувалася на епістемічних вимірах несправедливості і подала власну інтерпретацію теорії Міранди Фрикер про свідченневу та герменевтичну несправедливість як різновиди дискримінаційної несправедливості (Fricker, 2007; Сідорова, 2023).

Розпочинаючи доповідь, С. Сідорова навела яскравий історичний приклад, який допомагає розкрити, у який спосіб епістемічна несправедливість кривдить людину саме як знавищу. Ідеться про раніше описаний українськими дослідниками (Бакаєв & Пугач, 2024) випадок із Маргарет Кавендіш, однією з найвидатніших європейських філософинь XVII ст. Її доробок становлять численні філософські і наукові праці, поезії і драми. Вона стала першою жінкою, запрошеною на зустріч Лондонського королівського товариства. Втім, успіхи філософині затьмарювало то, що її сприймали (і дискримінували) як жінку, яка має виражену соціальну тривожність. Тому впродовж всього життя вона стикалася з розмаїттям епістемічних несправедливостей. Зокрема, її сучасники називали її «Шаленою Мардж» і не сприймали її думки всерйоз, а філософ Томас Гобс, наприклад, відмовив їй у спілкуванні попри те, що фінансово залежав від сім'ї Кавендішей. Доповідачка показала, яких епістемічних несправедливостей зазнавала М. Кавендіш: відтоді як вона, на відміну від брата, не отримала формальної освіти, і аж до того, що її праці після смерті авторки тривалий час ігнорувалися та не входили у філософські канони, тобто стали об'єктом інтелектуального стирання (докладніше про це див.: Russ, 2005; Smith, 2022).

У своїй доповіді С. Сідорова також продемонструвала два способи застосування теорій епістемічної несправедливості та епістемічного пригноблення для аналізу інтелектуальних практик в Україні. По-перше, це викриття епістемічного насилля, вчиненого щодо українців у минулому, особливо в контексті колоніалізму та імперіалізму: герменевтичне насилля, лінгвістична колонізація, епістеміцид (інтелектуальний геноцид), культурний газлайтинг, апропріація, інтелектуальне стирання, інтелектуальна залежність тощо (Dudko, 2023; Hendl et al., 2024; Кузнецова, 2023; Тихий, 1972). По-друге, це необхідність

зупинити несправедливості, які ми самі можемо вчинити щодо інших. Спираючись на низку сучасних досліджень, С. Сідорова запропонувала три кроки на шляху до епістемічної справедливості в сучасних українських реаліях: епістемологічна деколонізація і критичність до євромодерності (Quijano, 2007), плекання інтелектуальних чеснот (Code, 2020), а також корегування епістемічних практик, які стосуються колективного прийняття рішень.

Всеволод Хома у своїй доповіді «Критерії дистрибутивної справедливості: філософське підґрунтя для стратегії повоєнної відбудови України» зосередився на питанні застосовності егалітарного підходу до теорії дистрибутивної справедливості (Anderson, 2010). Розвиваючи міркування, викладені у статті «Підхід спроможностей і марксистська інтерпретація політичної концепції справедливості. Роздуми про повоєнну відбудову України» (Khoma, 2023), доповідач продемонстрував, як підхід спроможностей, запропонований Мартою Нусбаум (Nussbaum, 2013), застосовують для обґрунтування індексу людського розвитку. Було зазначено також, які обмеження має цей індекс і як він хвилює, на прикладі трендів, що спостерігаються в Україні. Однією з головних тез доповіді стала ідея про те, що застосування підходу спроможностей дасть змогу краще підійти як до повоєнної відбудови України, так і до розроблення вже зараз соціальних політик стосовно таких соціальних груп, як внутрішньо переміщені особи, ветерани, люди з інвалідністю тощо. Доповідач слушно зауважив, що термін «повоєнна відбудова» не є повністю влучним, адже питанням дистрибутивної справедливості треба опікуватися вже сьогодні.

Після виголошення доповідей відбулося тривале обговорення. Йшлося про доступні для управлінців тактики розв'язання соціальних проблем, уникнення упередженості під час філософського дослідження, можливість формалізації справедливості, колоніальних практик Римської імперії як основи подальших колонізаційних проєктів. Було також порушено питання щодо реалізації справедливості за сучасних умов, зокрема щодо дій, які варто вчиняти держслужбовцям, а також щодо чутності голосу спільноти політичних і соціальних філософів тощо. Одним із найцікавіших для аудиторії виявилось питання щодо справедливості — як дистрибутивної, так і епістемічної — для людей з інвалідністю.

У своїх відповідях доповідачі наголошували на важливості комунікації, зокрема її доступності для аудиторії та можливості використання

культурних продуктів для донесення інформації. Водночас позиції доповідачів щодо низки питань відрізнялися. В. Хома висловлювався на користь власного проєкту розширювального політичного лібералізму, наполягаючи на потребі обмежити роль держави у деяких сферах суспільного життя, як-от освітній і культурній. На його думку, необхідно зосередитися на досягненні базового рівня справедливості для всіх і оцінювати успіхи за допомогою об'єктивних критеріїв, які можна формалізувати. С. Сідорова зазначила, що відповідати на проблеми треба, тільки упевнившись, що в обговоренні взяли участь всі, кого воно стосується. Епістемічна несправедливість випереджає наші спроби організувати справедливе обговорення суспільних проблем, ба більше, вона навіть не дає помітити частину проблем. На думку С. Сідорової, спроба об'єктивізувати та порівняти досвіди несправедливостей несе в собі загрозу виникнення саме тих конфліктів, які мала б усунути. Доповідачка

також звернула увагу на забезпечення інклюзивності заходів, які ми самі організуємо в рамках філософської чи академічної спільноти. Повну одностайність спікери виявили, визнавши, що немає достатньої консолідації серед українських науковців, які займаються соціальною та політичною філософією.

Жваве обговорення та зацікавленість як спеціалістів, так і широкої громадськості свідчить про існування запиту на фахове обговорення проблематики, пов'язаної зі справедливістю, а також публічне філософування як таке. До того ж, подібні заходи можна розглядати як вдалий спосіб апробувати результати власних досліджень. Можна сподіватися, що *Seminarium Historico-Philosophicum*, як і *Могиллянський історико-філософський семінар*, який проводять на кафедрі філософії та релігієзнавства НаУКМА з 2003 р. (див.: Ткачук, 2006; Лютий та ін., 2018), й у подальшому надихатиме філософську спільноту на актуальні розвідки.

Список посилань

- Бакаєв, М., & Пугач, В. (Eds.). (2024). *Філософії*. Видавництво Печери Платона (ФОП Руслан Мироненко).
- Кузнєцова, С. (2023). *Мова — меч. Як говорила Радянська імперія*. Твоя підпільна гуманітарка (ФОП Катерина Дудка).
- Лютий, Т., Мінаков, М., Кебуладзе, В., & Менжулін, В. (2018). Філософія Ніцше як творення концептів (XVI Могиллянський історико-філософський семінар). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 1, 91–105. <https://doi.org/10.18523/2617-16781141922>.
- Сідорова, С. (2023). В очікуванні епістемічної несправедливості: Порівняльний аналіз теорій превентивно-антиципаторних несправедливостей. *Актуальні проблеми духовності*, 24, 205–224. <https://doi.org/10.31812/apm.7645>.
- Тихий, О. (1972). Думки про рідний Донецький край. *Голос України*. <https://olexa.org.ua/tvory/tvor01.htm>.
- Ткачук, М. (Ред.). (2006). *Могиллянський історико-філософський семінар. Вип. 1: 2003–2005. Матеріали засідань*. Видавничий дім «Києво-Могиллянська академія».
- Федяй, М. (2023). *Seminarium Historico-Philosophicum* — майданчик для дискусії. *Sententiae*, 42 (3), 215–218. <https://doi.org/10.31649/sent42.03.215>.
- Чех, А. (2024). Наївний наратив про запит на справедливість від чоловіків у цивільному — дуже наївний. *Українська правда* (2 січня). <https://www.pravda.com.ua/columns/2024/01/2/7435551/>.
- Anderson, E. (2010). Justifying the capabilities approach to justice. In H. Brighouse & I. Robeyns (Eds.), *Measuring Justice* (1st ed., pp. 81–100). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511810916.004>.
- Code, L. (2020). *Epistemic responsibility* (Second edition). State University of New York Press.
- Dudko, O. (2023). Gate-crashing “European” and “Slavic” area studies: Can Ukrainian studies transform the fields? *Canadian Slavonic Papers*, 65 (2), 174–189. <https://doi.org/10.1080/00085006.2023.2202565>.
- Fricke, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Hendl, T., Burlyuk, O., O’Sullivan, M., & Arystanbek, A. (2024). (En)Countering epistemic imperialism: A critique of “West-splaining” and coloniality in dominant debates on Russia’s invasion of Ukraine. *Contemporary Security Policy*, 45 (2), 171–209. <https://doi.org/10.1080/13523260.2023.2288468>.
- Khoma, V. (2023). Capabilities approach and the marxist interpretation of the political conception of justice. Reflections on the after-war restoration of Ukraine. *Filosofska Dumka (Philosophical Thought)*, 2, 187–199. <https://doi.org/10.15407/fd2023.02.187>.
- Nussbaum, M. C. (2013). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt2jbt31>.
- Quijano, A. (2007). Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21 (2–3), 168–178. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>.
- Russ, J. (2005). *How to Suppress Women’s Writing*. University of Texas Press.
- Smith, C. (2022). Citation, Erasure, and Violence: A Memoir. *Cultural Anthropology*, 37 (2). <https://doi.org/10.14506/ca37.2.05>.

References

- Anderson, E. (2010). Justifying the capabilities approach to justice. In H. Brighouse & I. Robeyns (Eds.), *Measuring Justice* (1st ed., pp. 81–100). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511810916.004>.
- Bakaiev, M., & Puhach, V. (Eds.). (2024). *Filosofiyi [Women Philosophers]*. Vydavnytstvo Pechery Platona (FOP Ruslan Myronenko) [in Ukrainian].
- Chekh, A. (2024). Naivnyi naratyv pro zapyt na spravedyvist vid cholovikiv u tsyvilnomu — duzhe naivnyi [Naive narrative regarding civilian men’s request for justice is very naive]. *Українська правда*, January 2. <https://www.pravda.com.ua/columns/2024/01/2/7435551/> [in Ukrainian].
- Code, L. (2020). *Epistemic responsibility* (Second edition). State University of New York Press.

- Dudko, O. (2023). Gate-crashing “European” and “Slavic” area studies: Can Ukrainian studies transform the fields? *Canadian Slavonic Papers*, 65 (2), 174–189. <https://doi.org/10.1080/00085006.2023.2202565>.
- Fediai, M. (2023). Seminarium Historico-Philosophicum — a Place for Discussion. *Sententiae*, 42 (3), 215–218. <https://doi.org/10.31649/sent42.03.215> [in Ukrainian].
- Fricke, M. (2007). *Epistemic injustice: Power and the ethics of knowing*. Oxford University Press.
- Hendl, T., Burlyuk, O., O’Sullivan, M., & Arystanbek, A. (2023). (En)Countering epistemic imperialism: A critique of “West-splaining” and coloniality in dominant debates on Russia’s invasion of Ukraine. *Contemporary Security Policy*, 45 (2), 171–209. <https://doi.org/10.1080/13523260.2023.2288468>.
- Khoma, V. (2023). Capabilities approach and the Marxist interpretation of the political conception of justice. Reflections on the after-war restoration of Ukraine. *Filosofska Dumka (Philosophical Thought)*, 2, 187–199. <https://doi.org/10.15407/fd2023.02.187>.
- Kuznietsova, Ye. (2023). *Mova — mech. Yak hovoryla Radianska imperiia [Language as A Sword. How Soviet Empire talked]. Tvoia pidpilna humanitarka (FOP Kateryna Dudka)* [in Ukrainian].
- Lyuty, T., Minakov, M., Kebuladze, V., & Menzhulin, V. (2018). Filozofia Nitsche yak tvorennia kontseptiv (XVI Mohylianskyi istoryko-filosofskyi seminar) [Nietzsche’s philosophy as a creation of concepts (XVI Kyiv-Mohyla Seminar on the History of Philosophy)]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filozofia ta relihioznavstvo [NaUKMA Research Papers in Philosophy and Religious Studies]*, 1, 91–105. <https://doi.org/10.18523/2617-16781141922> [in Ukrainian].
- Nussbaum, M. C. (2013). *Creating Capabilities: The Human Development Approach*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt2jbt31>.
- Quijano, A. (2007). Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21(2–3), 168–178. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>.
- Russ, J. (2005). *How to Suppress Women’s Writing*. University of Texas Press.
- Sidorova, S. (2023). V ochikuvanni epistemichnoi nespravedlyvosti: Porivnialnyi analiz teorii preventyvno-antytsypatorynykh nespravedlyvosti [Awaiting epistemic injustice: comparative analysis of theories of preventive anticipatory injustices]. *Aktualni problemy dukhovnosti [Actual Problems of Mind]*, 24, 205–224. <https://doi.org/10.31812/apm.7645> [in Ukrainian].
- Smith, C. (2022). Citation, Erasure, and Violence: A Memoir. *Cultural Anthropology*, 37 (2). <https://doi.org/10.14506/ca37.2.05>.
- Tkachuk, M. (Ed.). (2006). *Mohylianskyi istoryko-filosofskyi seminar. Vyp. 1: 2003–2005. Materialy zasidan [Mohyla Seminar in History of Philosophy. Issue 1: 2003–2005. Materials of the seminar sessions]*. Publishing house “Kyievo-Mohylianska akademiia” [“Kyiv-Mohyla Academy”] [in Ukrainian].
- Tykhyi, O. (1972). *Dumky pro ridnyi Donetskyyi kraj [Thoughts about native Donetsk land]*. Holos Ukrainy. <https://olexa.org.ua/tvory/tvor01.htm> [in Ukrainian].

Stefaniia Sidorova

DISTRIBUTIVE AND EPISTEMIC JUSTICE IN THE UKRAINIAN CONTEXTS (based on the materials of 5th Seminarium Historico-Philosophicum)

This report is dedicated to the fifth meeting of the Seminarium Historico-Philosophicum, held on January 20, 2024, in Kyiv. The meeting centered on the issues concerning justice, such as epistemic injustice and distributive justice. The review underscores the significance of this subject, outlines the Seminarium Historico-Philosophicum’s activities, and summarizes the presentations and discussions held during the gathering.

Keywords: distributive justice, epistemic injustice, social philosophy, social epistemology, disability studies, ethics.

Матеріал надійшов 20.02.2024



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

DOI: 10.18523/2617-1678.2024.13.102-104

Ткачук М. Л.

СУЧАСНА ФІЛОСОФІЯ ПРАВА У КОНТЕКСТІ СТРАТЕГІЇ «ПРАКТИЧНОГО ПОВОРОТУ»

Козюбра, М. І. (2024). *Практична філософія права. Дух і Літера*

Попри доволі поважний вік філософії права як певної галузі знань, дискусії щодо її предметної сфери, дисциплінарного статусу, генези, специфіки та функцій не вщухають досі як у правничому, так і у філософському середовищі.

До кола яких дисциплін належить філософія права — юридичних чи філософських? Що саме становить її безпосередній предмет і визначає вектори розвитку в сучасному світі? Який характер — вузькофаховий чи міждисциплінарний — має її проблематика? Усі ці питання до сьогодні належать до кола найбільш обговорюваних фахівцями з філософії права, незалежно від того, якими засобами — філософськими чи юридичними — здійснюються спроби концептуалізації правової проблематики.

Потужний досвід сучасного осмислення значених питань увиразнює нова монографія доктора юридичних наук, професора кафедри загальнотеоретичного правознавства та публічного права Національного університету «Києво-Могилянська академія» Миколи Івановича Козюбри «Практична філософія права», щойно опублікована київським видавництвом «Дух і Літера».

Унікальність цієї книжки зумовлено передусім неординарністю постаті її автора, видатного українського вченого, дійсного члена Української академії політичних наук, члена-кореспондента Національної академії правових наук України, заслуженого юриста України, судді Конституційного суду України у 1996–2003 рр., автора понад двохсот п'ятдесяти праць, присвячених аналізу філософсько-методологічних проблем правознавства, принципу верховенства права, питань конституційного права тощо. Видатний фахівець у царині теоретичної юриспруденції, Микола Козюбра є не менш відомим і як юрист-практик, безпосередньо залучений до

експертної діяльності у сфері законотворчості та роботи Конституційного суду України, а також як талановитий педагог, який залишив вагомий слід у розбудові української юридичної освіти. Саме ця синергія багаторічного наукового, практичного і педагогічного досвіду в царині правознавства, зокрема й у сфері вивчення та викладання філософії права, теорії права та конституційного права, становить основу його нової праці.

Передусім варто наголосити, що рецензована монографія Миколи Козюбри відображає сучасні тенденції у розвитку як світової філософії з її «практичним поворотом» останніх десятиліть й актуалізацією всього спектра питань, традиційно охоплюваних практичною філософією, так і правознавства з його дедалі виразнішою «змінюю парадигм» і поступовим відходом від державоцентричних орієнтирів на користь людиноцентризму. Демонструючи глибоке розуміння сутності, причин і наслідків цих процесів, автор слушно наголошує зростання значущості філософії права у царинах як філософії, так і юриспруденції, її відмову від стереотипного отожднення права із законодавством, намагання досягнути сутності права та багатоманітність правового життя з позицій цінностей, визначальними з-поміж яких є людина, її свобода і гідність.

Приділяючи значну увагу визначенню предметного поля та дисциплінарного статусу філософії права, Микола Козюбра переконливо увиразнює марність спроб перетворити її на «юридичну догматику» або «аналітичну юриспруденцію», а подекуди й підмінити собою конкретні юридичні науки. Обстоюючи переконання в тому, що «філософія права має залишатися філософією з притаманними їй методами і особливими механізмами сприйняття і пояс-

нення світу права» (Козюбра, 2024, с. 18), автор увиразнює її доглибні світоглядний потенціал і духовно-практичне значення для розв'язання складних питань, що виникають у сучасному правовому житті. У його викладі філософія права постає передусім філософською наукою, сфокусованою на засадничих онтологічних, гносеологічних, аксіологічних проблемах права, що отримує послідовне втілення у чіткій і глибоко продуманій структурі роботи.

Рецензована монографія містить чотири розділи.

Аналізуючи в першому розділі роботи сутність і предметне поле філософії права, автор зосереджується на розгляді її співвідношення із наукою і загальною теорією права, визначає їхні спільні та відмінні риси. Спеціальну увагу він приділяє питанню власне національних правничої науки та філософії науки, зокрема й окреслює історію становлення і розвитку філософії права в Україні.

У другому розділі монографії, присвяченому онтологічним проблемам права, Микола Козюбра зосереджується на питаннях буття права та його реальності. У фокусі уваги вченого постає головне питання онтології права («що таке право»), яке стосується самої суті, змісту, визначення права. Увиразнюючи розмаїття підходів до праворозуміння, автор переконливо показує усю складність, багатовимірність і парадоксальність права як феномену, а отже, марність сподівань на віднайдення його «єдино правильного» визначення. Важливий акцент у роботі зроблено на безперспективності сциєнтистського підходу до з'ясування природи права й утвердженні філософсько-світоглядного підходу до праворозуміння, який оперує відповідними онтологічними, гносеологічними (епістемологічними) й аксіологічними категоріями.

Розмірковуючи над питанням внутрішньої першооснови права, його фундаментальної властивості, першорядну увагу автор приділяє визначальній, присутній ознаці права — справедливості, хоча й зауважує необхідність рахуватися з іншими значущими ознаками. При цьому справедливість слушно розглядається у монографії не як суто правова чи суто моральна категорія, а як особливий соціально-етичний феномен, який уособлює нерозривний зв'язок між мораллю та правом. Розмірковуючи щодо специфіки реалізації феномену справедливості в юридичній теорії та практиці й проблеми співвідношення реального та ідеального у праві, автор здійснює змістовний аналіз відомої «формули» Густава Радбруха (1878–1949), концепції онто-

логічної структури права Артура Кауфмана (1923–2001) і теорії дуального права Роберта Алексі (нар. у 1945), а також увиразнює практичний аспект зазначених юридичних теорій, зокрема й в українському контексті.

Висвітлюючи онтологічні проблеми права, Микола Козюбра приділяє значну увагу аналізу питання про співвідношення права і держави та основних підходів до його розв'язання, а також механізмам реалізації в умовах держави (зокрема й правової) прав і свобод людини, доглибно пов'язаних із справедливістю як сутнісною характеристикою права.

Третій розділ монографії присвячено розгляду гносеологічних проблем права. У фокусі уваги автора опиняється цілий спектр взаємопов'язаних питань правової гносеології, яка вивчає природу і закономірності пізнання права. Обґрунтовуючи тезу про те, що осягнення сутності правових явищ і процесів є результатом не стільки їхнього пізнання, скільки їхнього розуміння, і полягає не у пошуках істини, а в суб'єктивно-світоглядному осмисленні права через призму таких цінностей, як справедливість, свобода, рівність тощо, Микола Козюбра переконливо демонструє обмеженість класично-позитивістської схеми пізнання права та пов'язаної з нею традиції «наукового обґрунтування права», що досі переважають у вітчизняному правознавстві. Аналізуючи можливості застосування категорії істини до юридичних норм, він наголошує на безперспективності механічного перенесення до сфери правознавства позитивістського розуміння цієї категорії, орієнтованого на стандарти класичної науки та природознавства. Якщо у світлі останніх, як слушно зауважує автор, людина постає передусім відтворювачем дійсності, а істина — її адекватним відображенням, то у царині соціально-гумантарного пізнання, до якої належить і правознавство, людина є активним дівцем, творцем і співавтором. Відповідно, метою суб'єктів нормотворчого пізнання виявляється не «адекватне відображення» чи відкриття об'єктивних закономірностей суспільного буття, а підпорядкування результатів пізнання основній меті права – упорядкуванню поведінки людей на засадах визначальних для нього цінностей, якими є людська гідність, права людини, добро, справедливість.

Своєрідною кульмінацією рецензованої монографії є четвертий, найбільший за обсягом розділ, присвячений аксіологічним проблемам права. Увиразнюючи ціннісну природу права, яка виводить правознавство за межі науки і надає йому істотної специфіки (далеко не завжди усві-

домлюваної у юридичному середовищі), автор послідовно розглядає співвідношення права з такими духовно-практичними формами освоєння світу, як релігія, мораль і мистецтво. Предметом його першорядної уваги постають також цінності у праві, цінність права та власне правові цінності, зокрема визначення змісту і специфіки кожного із зазначених понять.

Значну роль в аналізі аксіологічних проблем права Микола Козюбра надає принципам права, в яких слушно вбачає один із найважливіших виявів правових цінностей і найпереконливіших свідчень практичності філософії права. Окремі параграфи монографії присвячено, зокрема, характеристичним підходам до розуміння принципів права та їхньої онтологічної й епістемологічної природи. Крім того, розглянувши питання класифікації принципів права за сферою їхньої дії, автор детальніше зупиняється на їх основних видах — універсальних, цивілізаційних, правосімейних і національних принципах права. Підсумовуючи результати аналізу цього питання, він доходить висновку про те, що провідною тенденцією розвитку права в сучасному світі є універсалізація принципів, яка, однак, не відкидає специфіки правового регулювання в різних країнах і не призводить до цілковитої уніфікації права.

Як бачимо, рецензована монографія містить систематичний виклад усього спектра питань, що їх охоплює сучасна філософія права. Серед принципів для автора ідей варто зазначити послідовне розрізнення між правом і законодавством (як показано у праці Миколи Козюбри, законодавство є лише необхідним інструментом та орієнтиром для розгляду конкретних правових ситуацій), намагання позбавити українську

юридичну науку «родимих плям» радянсько-позитивістської традиції й, нарешті, наголос на важливому практичному аспекті філософії права, яку зазвичай потрактовують як абстрактну й далекую від запитів сьогодення та реальних потреб людини і суспільства суто теоретичну дисципліну. Переконавши доводячи, що для розуміння права бракує засобів лише формальної логіки, монографія Миколи Козюбри утверджує принципіву значущість осмислення права з позицій цінностей, передусім людини, її свободи і гідності. Він слушно наголошує на тому, що сенс філософії права полягає «у розширенні і розвитку правового світогляду та правового мислення, у подоланні вузького позитивістського погляду на право, як на технічний засіб руху до задоволення певних прагматичних цілей, у його розумінні, як духовного феномена, який не тільки спирається на всю систему людських цінностей, а й сам ці цінності уособлює й утверджує» (Козюбра, 2024, с. 20).

На наш погляд, успішній реалізації авторського задуму чимало сприяла відмова від традиційного монологізму та менторства у викладі матеріалу. Діалогічний, проблемний, дискусійний і навіть провокативний стиль рецензованої книжки спонукають читача до активної мисленевої співпраці з осягнення предмета і суттєво допомагають автору в ефективному досягненні основної мети.

Поза сумнівом, високий рівень фахової компетентності Миколи Козюбри, оригінальний задум і зміст його нової праці, аналітична й водночас жвава манера викладу, теоретична і практична значущість сприятимуть успіху рецензованої монографії як серед юристів, так і серед філософів.

Список посилань

Козюбра, М. І. (2024). *Практична філософія права*. Дух і Літера.

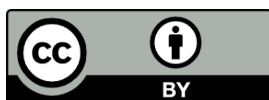
References

Kozyubra, M. I. (2024). *Praktychna filosofia prava* [Practical Philosophy of Law]. Dukh i Litera [in Ukrainian].

Maryna Tkachuk

MODERN PHILOSOPHY OF LAW IN THE CONTEXT OF THE “PRACTICAL TURN” STRATEGY:

Koziubra, M. I. (2024). *Praktychna filosofia prava* [practical philosophy of law]. Dukh i Litera



ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

- Бойко Юрій Юрійович* — магістр філософії, аспірант і науковий асистент кафедри соціальної філософії Європейського університету Віадрина (Німеччина)
- Гьосле Вітторіо* — габілітований доктор, професор мистецтв та літератури університету Нотр-Дам (США)
- Кебуладзе Вахтанг Іванович* — доктор філософських наук, доцент, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка
- Козловський Віктор Петрович* — кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії та релігієзнавства НАУКМА
- Крупина Оксана Романівна* — доктор філософії, старший викладач кафедри філософії та релігієзнавства НАУКМА
- Лютий Тарас Володимирович* — доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії та релігієзнавства НАУКМА
- Менжулін Вадим Ігорович* — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства НАУКМА
- Пугач Вероніка Ярославівна* — магістр філософії, аспірантка кафедри філософії та релігієзнавства НАУКМА
- Сідорова Стефанія Дмитрівна* — магістр філософії, здобувачка ступеня доктора філософії кафедри філософії та релігієзнавства НАУКМА
- Ткачук Марина Леонідівна* — доктор філософських наук, професор, декан факультету гуманітарних наук НАУКМА

NOTES ABOUT AUTHORS

- Yurii Boiko* — Master of Philosophy, PhD-student, Scientific Assistant, Department of Social Philosophy, European University Viadrina (Germany)
- Vittorio Hösle* — Dr. Habil., Paul Kimball Professor of Arts and Letters, University of Notre Dame (USA)
- Vakhtang Kebuladze* — Dr. Habil., Professor, Department of Theoretical and Practical Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv
- Oksana Krupyna* — PhD, Senior Lecturer, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy
- Viktor Kozlovskiy* — PhD, Associate Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy
- Taras Lyuty* — Dr. Habil., Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy
- Vadym Menzhulin* — Dr. Habil., Professor, Head of Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy
- Veronika Puhach* — Master of Philosophy, PhD student, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy
- Stefaniia Sidorova* — Master of Philosophy, PhD student, Department of Philosophy and Religious Studies, National University of Kyiv-Mohyla Academy
- Maryna Tkachuk* — Dr. Habil., Professor, Dean of the Faculty of Humanities, National University of Kyiv-Mohyla Academy

ЗМІСТ

ДО 300-РІЧЧЯ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ ІМАНУЕЛЯ КАНТА

<i>Козловський В. П.</i> Вітторіо Гьосле про системність та історичність сучасного філософування: спроба парадигмального аналізу Кантової філософії історії.....	3
<i>Гьосле В.</i> Місце філософії історії Канта в історії філософії історії (пер. <i>В. П. Козловського</i>).....	17

АКТУАЛЬНІ ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОСТІ

<i>Бойко Ю. Ю.</i> Два центральні значення поняття суб'єктивності та їх застосування в політичному контексті сучасної України.....	26
<i>Пугач В. Я.</i> Специфіка феміністичного підходу до наукових досліджень.....	34

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

<i>Лютый Т. В.</i> Філософія нігілізму Фридриха Ніцше у «Посмертних фрагментах» (1885–1888).....	45
<i>Крупина О. Р.</i> Утвердження духовної природи людини і суспільства у працях Євгена Спекторського емігрантського періоду	57
<i>Кебуладзе В. І.</i> «Ідея людини» Макса Шелера і сучасний світ.....	67
<i>Менжулін В. І.</i> Образ філософії в оповіданні Германа Мелвілла «Ку-ку-рі-ку! або Радісний крик благородного півня Беневентано».....	73

НАУКОВЕ ЖИТТЯ

<i>Сідорова С. Д.</i> Справедливість у сучасному українському контексті: дистрибутивний і епістемічний виміри (за матеріалами п'ятого засідання Seminarium Historico-Philosophicum).....	98
--	----

РЕЦЕНЗІЇ

<i>Ткачук М. Л.</i> Сучасна філософія права в контексті стратегії «практичного повороту»: Козюбра, М. І. (2024). <i>Практична філософія права. Дух і Літера</i>	102
Відомості про авторів	105

CONTENTS

TO THE 300th ANNIVERSARY OF THE BIRTH OF IMMANUIL KANT

<i>V. Kozlovskiy</i> . Vittorio Hösle on the Systematicity and Historicity of Modern Philosophy: An Attempt of a Paradigmatic Analysis of Kant's Philosophy of History	3
<i>V. Hösle</i> . The Place of Kant's Philosophy of History in the History of the Philosophy of History (translated by <i>V. Kozlovskiy</i>).....	17

ACTUAL PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF CONTEMPORANEITY

<i>Yu. Boiko</i> . Two Central Meanings of Subjectivity and Their Application in the Political Context of Modern Ukraine.....	26
<i>V. Puhach</i> . Features of Feminist Approach to Scientific Research	34

HISTORY OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

<i>T. Lyuty</i> . Friedrich Nietzsche's Philosophy of Nihilism in the <i>Posthumous Fragments</i> (1885–1888).....	45
<i>O. Krupyna</i> . Confirmation of the Spiritual Nature of Individual and Society in Yevhen Spektorskyi's Works of the Emigrant Period.....	57
<i>V. Kebuladze</i> . <i>Idea of Man</i> by Max Sheler and Modern World	67
<i>V. Menzhulin</i> . The Image of Philosophy in Herman Melville's Story <i>Cock-A-Doodle-Do! or; the Crowing of the Noble Cock Beneventano</i>	73

ACADEMIC LIFE

<i>S. Sidorova</i> . Distributive and Epistemic Justice in the Ukrainian Contexts (Based on the Materials of 5 th Seminarium Historico-Philosophicum)	98
---	----

REVIEWS

<i>M. Tkachuk</i> . Modern Philosophy of Law in the Context of the "Practical Turn" Strategy: Koziubra, M. I. (2024). <i>Praktychna filozofia prava</i> [<i>Practical Philosophy of Law</i>]. Dukh i Litera	102
Notes about Authors.....	105

**НАУКОВІ ЗАПИСКИ НАУКМА
ФІЛОСОФІЯ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО**

**NaUKMA RESEARCH PAPERS
IN PHILOSOPHY AND RELIGIOUS STUDIES**

**Том 13
2024**

Редакторка і коректорка *О. Пазюк*
Комп'ютерна верстка *М. Кулікова*

**Повну електронну версію наукового журналу
«Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство»
представлено на вебсайті
nzpr.ukma.edu.ua**

Адреса редакції:
вул. Г. Сковороди, 2, м. Київ, 04070
e-mail: redviddil@ukma.edu.ua

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів
книжкової продукції серія ДК № 3631 від 23.11.2009