

УДК 111.84

**РЕМІНІСЦЕНЦІЇ СЕРЕДНЬОВІЧНОГО ВЧЕННЯ
ПРО ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЇВ КОНЦЕПЦІЇ «БУДЬ-ЯКОГО» БУТТЯ
ДЖОРДЖО АГАМБЕНА**

Олександр Тимофєєв

*Національний технічний університет «Дніпровська політехніка»,
юридичний факультет, кафедра філософії і педагогіки
пр. Дмитра Яворницького, 19, 49600, м. Дніпро, Україна*

Розглядаються ремінісценції середньовічного вчення про трансценденталії («будь-яке суще цілісно, істинно, благо та досконале») у філософії Джорджо Агамбена. Визначені паралелі між вченням схоласта-францисканця Олександра Гельського щодо ступеня благості як однієї з головних характеристик індивідуації та концепцією «будь-якого» буття Джорджо Агамбена дозволяють зробити висновок про затребуваність метафізичної парадигми Середньовіччя в сучасній філософії.

Ключові слова: Середньовіччя, трансценденталії, благо, принцип індивідуації, релятивізм, «ідентичність без особистості».

Знаковою тенденцією сучасного постмодернізму є відмова від класичної метафізики. Американський академік і літературознавець Брайан Мак-Хейл (Brian G. McHale) зазначає властиву культурі постмодерну свого роду «заборону на метафізику (*unlicensed metaphysics*)» [1]. У цьому контексті вважаємо доцільним простежити погляди представників сучасної філософії на проблему індивідуації, яка, за словами видатного медієвіста Е. Жильсона, є центральною не тільки для філософії Середньовіччя, «індивідуація – сама сутність метафізики» [2].

У статті розглянуті точки дотику постметафізичного мислення сучасної філософії та метафізичної парадигми філософії Середньовіччя.

Сучасність представляє один з відомих філософів нашого часу Джорджо Агамбен, середньовічну філософію – схоласт-францисканець, засновник францисканської школи в Паризькому університеті Олександр Гельський.

У роботі ми використовуємо термін *трансцендентальний* у його середньовічному розумінні, відмінному від трактування в кантівській філософській традиції. Багато сучасних дослідників (К. Карпов, А. Круглов, В. Семенов, J. Aertsen) вважають, що закріплення терміна «трансцендентальний» суто за філософською традицією від І. Канта до Е. Гуссерля робить поняття «трансцендентальна філософія» однобічним, що звужує реальне вживання терміна як у філософській, так і в історичній перспективі. На відміну від кантівського трактування апіорних умов пізнання, трансценденталіями, або «трансцендентальними властивостями сущого (*proprietas es transcendentalis sentis*)» [3, с. 150] у схоластичній філософії називалися характеристики загальних, універсальних властивостей буття, що виходять за межі десяти аристотелевських категорій. Термін «трансцендентальний» щодо даних властивостей вживається із часів Дунса Скотта. Середньовічний шотландський філософ зробив важливий онтологічний крок у переосмисленні значення спільності трансцендентальних понять. На думку Д. Скота, трансцендентальні поняття унівокально (лат. *univocatio* – унівокація, однозначність) притаманні і Богу і творінню. «Для Дунса Скота трансценденталії і їхня унівокальна предикація Богу і творінню є і способом об'єднання обох реальностей, і способом вибудувати єдину науку про них», – пише К. Карпов [4, с. 210].

Схоластичне вчення про трансценденталію, своєю чергою, є підставою для принципу індивідуалізації: трансцендентною фігурою є Бог, а трансцендентальними – його характеристики, атрибути як істинно сущого. Створені ж речі можуть бути індивідуалізовані більшою чи меншою мірою через належність Богу і його властивостям. Без применшення важливості інших божественних атрибутів ми у роботі звернемо увагу на трансценденталію блага та її зв'язок із принципом індивідуалізації.

До середньовічного вчення про трансценденталію зверталися: А. Гагінській, С. Камінська, К. Карпов, Я. Воленський, U. Eco, J. Aertsen, A. de Libera, S. Macdonald, L. Honnfelder, N. Kretzmann, A. Wolter; проблематика індивідуалізації вивчається в роботах: J.J.E. Gracia, R.H. Thomason, J. Wilson, J.R. Rosenberg і багатьох інших. Концепція «будь-якого буття» Дж. Агамбена розглядалася в статті М. Евстропова. Водночас історико-філософського дослідження, присвяченого концептуальним зв'язкам середньовічного вчення про трансценденталію та сучасних рішень антропологічної проблематики індивідуалізації дотепер не було.

Метою статті є експлікація ремінісценцій середньовічного вчення про трансценденталію в сучасній філософії, зокрема у творчості Джорджо Агамбена.

Ствердженням у вченні про трансценденталію ідеї благості всього творіння схоластичні автори прагнули спростувати дуалізм маніхейства, що відродився в епоху високого Середньовіччя в ересі катарів. Катари (від грец. *καθαροί, katharoi* – чисті) вважали, що поруч із Добрим Богом (Отцем), що править у Царстві Світла, існує Демон, який володіє Царством Темряви. Увесь всесвіт, а також людські душі є ареною битви двох нестворених і вічних начал: добра і зла, світла і темряви. Відповідно до дуалістичної ересі, зло не є чимось привнесеним у буття після творіння, але постає споконвічною вадою, від якої страждає саме Божественне [5, с. 15]. Відомо, що із часів пророка Мані християнські мислителі протистояли дуалістичній ересі. Передусім варто сказати про теодицею блаженного Августина, згідно з яким зло є відсутністю блага, а також згадати перше з апостеріорних доказів буття Бога Ансельма Кентерберійського – все прагне до блага, благ безліч, але лише одне дає початок іншим: ««є щось одне» – найблагіше і найвище щодо всього, що існує» [6, с. 39–44]. Також варто навести думку Боеція, слідом за Августином «останній римлянин» ототожнював небуття зі злом, а буття із благом. Тобто для всього сущого існувати – значить бути благим. Боецій стверджував: «Той, хто уникає блага, перестає існувати» [7, с. 257]. Такі погляди, що відповідають концепції екземпляризму (від лат. *exemplar* – зразок, прообраз), є основами принципу індивідуалізації в середньовічній філософії до середини XIII ст., до відомого протистояння «томістів» і «скотістів», які вважали відповідно: 1) принцип індивідуалізації – у матерії; 2) принцип індивідуалізації – у формі.

Біля витоків розроблення середньовічного вчення про трансценденталію стояли такі мислителі, як: Філіп Канцлер, Олександр Гельський, Бонавентура. Важливим для нашого дослідження є визначення, що було надане благу Філіпом Канцлером у трактаті “*Summa de Bono*”: «Благо є неподільністю буття і того, що є» [8, с. 53]. На думку Філіпа Канцлера, дійсність відкрита для ідеальних цінностей – орієнтація дійсності на благо була б абсолютно незбагненою, якщо б сама вона була позбавлена блага або до нього байдужа. Так, буттю властива благість, у глибинному ядрі й основі його не можна вважати цілковито байдужим до цінностей. Інакше кажучи, підстава для буття – це водночас і підстава для блага. *Ens realissimum* (лат., найбільш реальне суще) – це одночасно і *summumbonum* (лат., найвище благо). У такому разі відповіддю на гайдегерівське запитання «Чому є щось, а не ніщо?» буде перефраз книги Буття: «Тому, що це добре» (Бут. 1: 4, 8, 10, 12, 18, 21, 25, 31). Більш детально зв'язок принципу індивідуалізації із трансценденталією блага розглянемо на прикладі вчення схоласта-францисканця Олександра Гельського.

Засновник францисканської школи при Паризькому університеті Олександр Гельський (прибл. 1185–1245 рр.) на підставі поділу всього сущого на фізичне, раціональне і моральне визначив відмінність між суб'єктом, індивідом і особистістю. Кожна особистість – це і суб'єкт, і індивід, проте тільки наявність особливої гідності робить суб'єкта особистістю. Це положення, у свою чергу, спирається на вчення про трансценденталії: суще (*ens*), єдине (*unum*), істинне (*verum*), благе (*bonum*) – це найбільш загальні характеристики того, що існує. Згодом до переліку трансценденталій (єдине, істинне, благе) додавалися поняття «досконале» (*perfectum*) або «прекрасне» (*pulchrum*), «речі» (*res*) і «щось» (*aliquid*). Олександр Гельський асоціював ієрархію трансценденталій з аристотелівськими першопричинами (крім матеріальної), «незаперечний доктор» (*doctor irrefragabilis*) і писав, що єдине співвідноситься з діючою, істинне – з формальною, а благе – із цільовою причинами. Він додавав до цього теорію апропріації (оскільки всі ці види причинності властиві і Трійці) та вважав, що єдине личить Отцю, істинне – Синові, а благе – Св. Духу [9, с. 28vb].

Мета Олександра Гельського полягала в тому, щоб дати визначення, яке могло б однаково стосуватися і людей, і Бога. На його думку, сутність Бога полягає не тільки в тому, що він є вищою істотою (Аристотель), але передусім у тому, що він є вищим особистісним благом. Отже, через благодать Бог найкраще може передати себе іншим істотам (*ubi est summum bonum, ibi est summa diffusio*), тому що благо за своєю природою має схильність бути переданим (*bonum est diffusivum sui*). Оскільки речі, тобто кожне окреме суще, співвідносяться з людською душею відповідно до трьох її «августинівських» здібностей (пам'ять, розум, воля), то саме завдяки цільовій причині в кожній речі наявна благодать (тобто нероздільність акту і потенції), саме тому вона бажана вольовою здатністю і любима душею [9, с. 28vb].

Спосіб передачі благодаті від Бога залежить від здатності того, хто її приймає. Олександр Гельського зробив цю метафізичну концепцію універсальним принципом власної філософії та богослов'я – у земному житті можливе «інтелектуальне бачення» за допомогою безпосереднього божественного світла, що передається душі відповідно до ступеня любові. Згідно з Олександром Гельським, особистість індивідуалізується завдяки дії логічно відмінного начала (Бога), який є щодо неї досконалим і водночас конкретним ідеалом. Тому в есхатологічному аспекті людська особистість як образ Божий може бути індивідуалізована тільки в періхорезісі (грец. *περιχώρησις* – взаємопроникнення) трансценденталій. Оскільки особистість має особливу гідність – доброту-благодать, то вона повинна бути любимою. У повному розумінні це можливо лише за ствердження безумовної цінності духовно-особистісного буття Іншого (Бога). Якщо екстраполювати теологічний контекст середньовічного вчення в площину соціальних взаємин, то, здається, можна говорити про передбачення сучасної проблематики філософії діалогу.

Сучасний італійський філософ Джорджо Агамбен в есе «Ідентичність без особистості» обґрунтовує знаковий для його творчості термін «голе життя», говорячи про сучасні способи ідентифікації особи, зокрема, про біометричні документи. «Мою ідентичність і впізнаваність, – пише Агамбен, – визначають безглузді візерунки, які мій великий палець, вимазаний чорнилом, відбив на аркуші паперу в поліцейській дільниці. Це щось, про що я не маю жодного уявлення, із чим я аж ніяк не можу себе ототожнювати, від чого я можу відсторонитися: оголене життя, суто біологічна даність» [10, с. 84]. Випускник юридичного факультету Римського університету пов'язує сучасну концепцію ідентичності з появою наприкінці XIX ст. поліцейських методів, коли індивідуальність «більше не пов'язана суто із суспільним визнанням і престижем людини, а забезпечує інший вид визнання, а саме впізнання злочинця-рецидивіста» [10, с. 82]. Людина в такому разі не індивідуалізується,

а навпаки, шляхом апофатичного заперечення всіх масок, наявних в Інтернеті (рецидивістів, терористів, комуністів, ісламістів та ін.), перетворюється на ніщо в плані особистості. Тепер «об'єкт визнання – не людина, а цифрове позначення» [10, с. 89].

Під час розгляду еволюції концепції особистості в історичній перспективі Дж. Агамбен пропонує дві інтерпретації терміна *persona* (що визначає особистість у багатьох європейських мовах), спирається на історію римського права і філософію стоїцизму.

По-перше, Дж. Агамбен наводить соціально-юридичну (правову) інтерпретацію: «Слово *persona* спочатку означало «маска», адже саме завдяки масці індивід відіграє роль у суспільстві й усвідомлює свою соціальну ідентичність. У Римі особистість кожної людини ототожнювалася з ім'ям, що виражає його приналежність до конкретного *gens*, роду, а рід, у свою чергу, визначала воскова маска предка, яку кожна патриціанська сім'я зберігала в атріумі будинку. Так *persona* перетворилася на «особистість», що зумовлює місце людини в драмах і ритуалах суспільного життя. Минуло ще трохи часу, і ось вже *persona* означає правоздатність і політичну гідність вільної людини. Що ж до раба, то, оскільки в нього не було ні предків, ні маски, ні імені, у нього не могло бути і «особистості», тобто правоздатності (*servus non habet personam*) [10, с. 78]. Таке прочитання близько смисловим наповненням латинських термінів «індивід» (неподільний) і «громадянин» (лат. *civis*) та визначає персону як «закриту монаду», обмежену жорсткими рамками родових, класових, громадських відносин.

По-друге, італійський філософ наводить театральну (етичну, або моральну) інтерпретацію терміна *persona*, подібну за смисловим значенням терміну «просопон», що означав маску в давньогрецькій трагедії. Дж. Агамбен підкреслює вплив стоїчної філософії, яка створювала свою етику на основі відносин актора і його маски: «Ці взаємини характеризуються подвійною напруженістю: з одного боку, актор не має права вибирати або відмовлятися від ролі, що була присвоєна йому автором, а з іншого – беззастережно ототожнити себе з нею він теж не може» [10, с. 79]. Як відомо, у філософській традиції стоїцизму внутрішня свобода людини поглинається фаталізмом зовнішньої необхідності. Покора долі, доцільності практично нівелює внутрішню свободу. У такому разі персону також залишається «закритою монадою» у плані неможливості вибору чи відмови від ролі, однак отримує внутрішню свободу екзистенційної нетотожності власного «Я» з роллю, що виконується. І водночас свобода нетотожності втрачається в процесі драматичної дії: «Скоро настане час, – попереджає Епіктет, – коли трагічні актори будуть думати, що їхні маски, черевики, вбрання, що волочиться, – і є вони самі» (Бесіди, I, XXIX, 41) [10, с. 79].

Дж. Агамбен об'єднує обидва прочитання та стверджує, що «моральна особистість утворюється з'єднанням із громадською маскою і водночас відділенням від неї: цю маску особистість беззастережно приймає і одночасно майже непомітно від неї відсторонюється» [10, с. 79]. З іншого боку, «театральний» (етичний) сенс слова *persona*, пов'язаний із різними видами й застосуванням масок, відображає можливість вживання його в теології, оскільки маска – це не тільки стародавній театральний засіб, але і «спосіб сакралізації», «дискурсу», за допомогою якого «людина належить», мабуть, поки в основному зі страхом, своєму розумінню «Вічності», і навіть сама стає «іманентно-трансцендентною істотою» [11, с. 292].

У спробі переосмислення принципу індивідуалізації в контексті релятивістського поняття «будь-якого буття» постмодернізму Дж. Агамбен пропонує есхатологічне бачення майбутнього співтовариства, «позбавленого, однак, загального». У результаті розгляду значень термінів у схоластичному переліку трансценденталій (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum* – «будь-яке суще цілісне, істинне, благе і доско-

нал») Дж. Агамбен доходить висновку, що *quodlibet* (будь-який) «обумовлює значення всіх інших термінів, таємним чином у них присутній» [12, с. 7]. «Будь-яке, – пише Агамбен, – це фігура одиничного як такого» [12, с. 61]. Водночас «будь-яке» розуміє одиничне не як щось будь-яке, взяте поза його загальними якостями, але воно іменує буття яке воно є. За словами італійського філософа, «одиничне вислизає від хибної дилеми, що примушує пізнання вибирати між невимовністю індивідуального й інтелігібельною природою загального» [12, с. 61]. Буття завжди залишається прихованим планом приналежності, не будучи реальним предикатом. Одиничне постає як «те-яке-(не)-побажаєш», тобто улюблене [12, с. 11]. Тут ми бачимо явні конотації середньовічного вчення про трансценденталію, де річ (*res*) (зокрема, особистість (*persona*)) повинна мати особливу гідність – доброту (благість) і бути любимою. Джорджо Агамбен вважає, що любов ніколи не пов'язана з тими чи іншими якостями коханої людини, але також ніколи і не абстрагується від них в ім'я прісної універсальної загальності (загальної любові). Тому будь-яка одиничність (улюблене) не є знанням тієї чи іншої властивості або сутності, це знання, що розкриває саму зрозумілість [12, с. 11].

Отже, есхатологічне бачення Дж. Агамбеном «прийдешньої спільноти», де одиничне знаходить ідентичність як «будь-яке», здається нам спробою подолати розкол між індивідом і його маскою (або «цифровим позначенням»), між етичною й юридичною особистістю. Таке подолання ґрунтується на усвідомленні наявності в кожній індивідуальності (без якої не існує реальної особистості) благості-любові, що не зводиться до універсальності. Екстраполюючи «будь-яке» буття до буття «коханого», Дж. Агамбен говорить про есхатологічне вирішення антропологічної дилеми «ідентичності без особистості», перевіджує для сучасності продуктивні концепти середньовічної філософії. Експлікація ремінісценцій метафізики Середньовіччя та раннього Відродження у творчості інших сучасних філософів може стати предметом подальших наукових розвідок.

Список використаної літератури

1. McHale B. *Constructing Postmodernism*. L.; N.Y.: Routledge, 1992. 342 p.
2. Gilson E. *La philosophie de Saint Bonaventure*. P.: Vrin, 1943. 417 p.
3. Корет Э. *Основы метафизики*. Пер. с англ. В. Терлецкого. К.: Тандем, 1998. 248 с.
4. Карпов К. *Основные аспекты средневековой трансцендентальной философии*. Вопросы философии. 2016. № 11. С. 204–214.
5. Эко Умберто. *Искусство и красота в средневековой эстетике*. СПб.: Алетейя, 2003. 256 с.
6. Кентерберийский Ансельм. *Сочинения*. Перевод, послесловие и комментарии И. Купреевой. М.: Канон, 1996. 400 с.
7. Бозций С. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990. 414 с.
8. Федчук Д. *Понятие ценности в аксиологии и схоластическое понятие «блага»*. Международный журнал исследований культуры. 2016. № 2 (23). С. 52–61.
9. Halensis Alexander. *Summa theologiae*. Q. 13, m. 1. Venetiis: Franciscum Franciscum, Senesem, 1576.
10. Агамбен Дж. *Идентичность без личности*. Нагота. Пер. и прим. М. Лепиловой. М., 2014. 204 с.
11. Мефодий (Зинковский), иером. *Об истоках и современности богословского употребления термина «персона»*. СХОЛН. 2013. Vol. 7.2. С. 290–311.
12. Агамбен Дж. *Грядущее сообщество*. Пер. с ит. Д. Новикова. М.: Три квадрата, 2008. 144 с.

**REMINISCENCES OF THE MEDIEVAL DOCTRINE OF TRANSCENDENTALS
IN THE CONCEPT OF “ANY” BEING BY GIORGIO AGAMBEN**

Oleksandr Tymofieiev

*National Technical University “Dnipro Polytechnic”,
Faculty of Law, Department of Philosophy and Pedagogy
Dmytra Yavornytskoho ave., 19, 49600, Dnipro, Ukraine*

The reminiscences of the medieval doctrine of transcendentals (“any existent is one, true, good, and perfect”) in the philosophy of Giorgio Agamben are considered. The explicated parallels between the teaching of the Franciscan scholastic Alexander of Hales about the degree of goodness as one of the main characteristics of individuation and the concept of “any” being by Giorgio Agamben allow us to conclude that the metaphysical paradigm of the Middle Ages is in demand in modern philosophy.

Key words: Middle Ages, transcendentals, good, principle of individuation, relativism, “identity without personality”.