

Національна академія наук України
Центр гуманітарної освіти
Одеська філія

Олександр Кирилюк

**ПЕРЕКЛАД КЛАСИЧНИХ
ФІЛОСОФСЬКИХ ТЕКСТІВ
ЯК ВІДКРИТА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ:
У ПОШУКАХ АВТЕНТИЧНОГО
СМИСЛУ**

СПІВВІДНЕСЕНЕ, ЛОГОС, ЕТОС, ДАЙМОН, МИТЬ
(πρός τι, Λογος, ἦθος δαίμων, ἐξαίφνης – øjeblikket – Augenblick)

Київ-Одеса 2022

ББК 71.0 К 43

УДК 1; 11; 111.8; 16; 122/129

У першому розділі монографії завідувача кафедри філософії Одеської філії ЦГО НАНУ проф. О. Кирилюка розглядається проблема перекладу аристотелівського терміну «співвіднесене», а також аналіз перекладів двох фрагментів Геракліта (50 та 119 DK) з акцентом на таких їхніх ключових концептах, як Логос, Етос та Даймон. У другому розділі розглянуто історико-філософську еволюцію у творах Платона, К'єркегора, Гайдеггера та інших мислителів поняття «мить» (Εξαίφνης Платона, біблійне *rhope*, *moment* латинських авторів, *øjeblikket* К'єркегора, *Augenblick* Гайдеггера, в англійських перекладах 'in the blink of an eye', 'moment of vision', 'glance of an eye', 'instance', 'suddenness', 'decisive moment', чи українською 'за миг ока', 'на-млі-ока', 'за блимк ока'), котре виявилось семантичним куматою, коли при збереженні його смислового інваріанту – фіксації декотрого *переходу* – воно у різні часи під впливом соціальних, культурних та теоретичних чинників зазнавало суттєвих змістовних трансформацій. В обох випадках переклад оригінальних термінів на інші мови призводив до зсувів їхніх первісних смислів, що дозволяє говорити про те, що переклад філософських текстів є не буквальним відтворенням оригіналу, а значною мірою постає їхньою герменевтичною інтерпретацією.

Для філософів, мовознавців, філологів, культурологів, літературознавців, релігієзнавців, всіх спеціальностей та кваліфікаційних рівнів, перекладачів філософських текстів і тих, хто цікавиться проблемами кроскультурної лінгвоінтерації.

Кирилюк О. С. Переклад класичних філософських текстів як відкрита інтерпретація, У пошуках автентичного смислу - Співвіднесене. Логос. Етос. Даймон. Мить (πρός τι, Λογός, ἥθος δαίμων, ἐξαίφνης – *øjeblikket* - *Augenblick*) ; монографія / Олександр Сергійович Кирилюк – Національна академія наук України ; Центр гуманітарної освіти ; Одеська філія – Київ-Одеса, 2022 – 190 с.

ISBN 978-966-02-9963-4

Рекомендовано до друку вченою радою Центру гуманітарної освіти НАН України (*Протокол № 3 від 25 травня 2022 року*)

Рецензенти: д. філос. н. В. А. Рижко, д. філос. н. Ю. А. Іщенко, д. філос. н. С. П. Шевцов (Одеса), к. філос. н. В. П. Драпогуз.

© О. С. Кирилюк (2022); © ЦГО НАН України (2022)

РОЗДІЛ І. СПІВВІДНЕСЕНЕ, ЛОГОС, ЕТОС, ДАЙМОН

ГЛАВА І. Про-Логос. Вступ до Першого розділу, або який час показує Біг Бен?

Будь-який переклад з мови на мову навіть сучасних текстів є доволі складним завданням, і ця складність тільки посилюється за умов, коли вік оригінального філософського тексту налічує більше двох тисячоліть. Окрім того, багато стародавніх філософських творів, та й не тільки філософських, дійшли до нас у вигляді фрагментів, як цитати, вилучені з цілого тексту, через що відтворення їхнього автентичного смислу на підставі врахування загального контексту є теж доволі проблематичним.

Не менш важливо враховувати ще деформації перекладу, коли деякі оригінальні твори збереглися лише у перекладах, а точний переклад, як відомо, це = недосяжний ідеал. До цього ж додається та обставина, що значення слів з розвитком мови еволюціонують та змінюються, внаслідок чого сучасний переклад може подати те чи інше слово у його пізніших сенсах, що радикально деформує первісні значення, а якщо навіть орієнтуватися на первісні смисли слів, то внаслідок їхньої висхідної полісемії проблема вибору відповідного значення попри всі наші зусилля дати точний переклад, тим не менш, залишається.

Не можна не згадати ще одну обставину = старовинні книги були манускриптами, і те, що ми їх знаємо = заслуга анонімних технічних переписувачів (якщо вони, як це іноді буває, не залишали на полях згадку про себе зі скаргою на свою копітку та важку працю), і через цю втому ми маємо ще й проблему невільної підміни схожих слів, що потребує додаткових аргументацій на користь автентичного розуміння речення чи абзацу. Ще одна проблема = проблема, коли текст частково цілком переписує фахівець з філософії, переважно у вигляді цитат, коли текст зазнає змін через його власний погляд на проблему, визначений іншим соціально-культурними особливостями світорозуміння епохи, котрі суттєво відрізняються від часів, коли жив автор оригінального тексту.

Зміна соціокультурного контексту може приводити до того, що інтерпретатор подаватиме зміст стародавнього тексту так, як він

його зрозумів, через що, наприклад, Аристотелю докоряють у тому, що він вже навіть Геракліта адекватно не розумів. Я вже не говорю про абсолютну модернізацію старого тексту сучасним інтерпретатором, як це робить, скажімо, стосовно фр. 119 (DK) Геракліта сучасна канадійська дослідниця Л. Гюнтер.

Відносно перекладу, що модернізує оригінальний текст, я мав нагоду цю модернізацію, як я сподіваюсь, показати за вже виданою статтею у першій главі цього розділу, присвяченій аристотелівському «співвіднесенному», так само як і запропонувати власну методику прочитання древніх філософських фрагментів, зокрема, фр. 50 (DK) Геракліта шляхом розширеної реконструкції їхнього контексту, що дає можливість визначити, сподіваюсь, точний сенс терміну, котрий перекладається через транслітерацію або фіксується у якомусь одному з декількох його значень.

Обидві стратегії перекладу мають певні вади = якщо термін транслітеровано, то не зрозуміло, яке саме значення надає йому перекладач, якщо ж перекладач замінює термін одним з його значень, то у цьому випадку сам термін збіднюється через елімінацію його полісемії. Все це створює певну методологічну колізію, котру я у другій главі пропоную вирішити шляхом своєрідної «дефрагментації» фрагменту через уведення його у більш широкий контекст.

У третій главі предметом розгляду став фр. 119, конкретно, два його ключових слова = *етос* та *даймон*. Виявилося, що наявні переклади настільки розбіжні, що може здатися, що йдеться про різні оригінали, що перекладаються. Зрештою, якщо не «мудрувати лукаво» та звичним чином не осучаснювати сенс цього фрагменту, то слід звернути увагу на смислові ланцюжки, котрі становлять зміст трансформації сенсових визначень вказаних ключових слів = від значення *етосу* як 'помешкання' через 'звичку' та 'вдачу' до 'етики', а *даймону* = від 'долі', 'участі' через 'божка-охоронця' до 'внутрішнього голосу совісті'.

Хотілось би попутно згадати спонукальні мотиви, що побудили мене звернутися до історії давньогрецької філософії. Ця філософія, як складова частина цілої давньогрецької культури, становить фундамент усієї європейської культури, передусім = філософської, і києво-руська, києво-могилянська (особливо вона) та

академічна філософія в Україні живилися цим вічним джерелом любовидрія. Не дивно, що й у сучасній Україні професійні любидтелі мудрості, як і любидтелі любовидрія, постійно поринають у живий потік річок, у котрі неможливо увійти двічі, віддаються роздумам у приємній прохолоді гаєчка під назвою Академ та невтомно вправляються на палестрі лікейського гімнасія.

Один мій добрий приятель професор Сергій Шевцов веде популярний семінар для студентів з діалогів Платона, другий = професор Олексій Роджеро на підтвердження своїх думок захоплено та невтомно цитує «Не мне, но Логосу внима...», для третього колеги, професора Андрія Худенка 50-й фрагмент Геракліта відкрився такою новою своєю стороною, що він запропонував його власний переклад тощо. І саме це вільне перебування «у темі», ознака близькості та відчуття спорідненості з думками великорозумних людей, що висловили їх у запаморочну давнину, має беззаперечну притягальну силу.

Зі зрозумілого, думаю, бажання сказати й своє слово на підтвердження того, що філософія = це наука людей вільних (Платон, «Софіст») і що всі інші науки більш необхідні, ніж філософія, але краще за неї немає жодної» (Аристотель, «Метафізика») та виходячи з того, що науковий пошук = це завжди відкритий рішення процес, котрий насправді є не прибуттям у бажану гавань, а блуканням бурхливими морями у пошуках істини (Х. Ортега-і-Гасет, «Що таке філософія?») й виник задум цих розвідок.

Окрім усього іншого, мені просто подобається проводити стосовно подібних перекладених текстів певне майже слідче дізнавання, «вислуховуючи» «показання свідків» про те, яким є істинний, за їхньою, версією, зміст цих давніх текстів. Але наскільки професійно обгрунтованою є таке дослідження за умов, коли я достатньо мірою не володію давньогрецькою? На мій погляд, той, хто професійно займається історією давньогрецької філософії, пише узагальнюючи монографії та книги про її видатних представників чи вдається до текстологічного аналізу, дану мову знати повинен (хоча є достатньо відомі фахівці з античної філософи, котрі нею не володіли).

Моя ж задача скромніша = спираючись на вже зроблені фахівцями переклади фрагментів Геракліта, певним чином їх

систематизувати та класифікувати з тим, щоб ті, хто ними цікавиться, знали принаймні, що відомий та популярний переклад того чи іншого фрагменту не є виключно єдиним, що їх існує не так і мало, і що через наведені вище складнощі перекладу спеціальних текстів ми завжди маємо певним чином умовний переклад за наявності поширеною щодо цього думки, що істинного значення того чи іншого вжитого Гераклітом концептуального терміну ми вже ніколи не дізнаємося.

Тому у відповідності до гегелівського афоризму, що філософія «пише сірим по сірому», що вона не підмінює, а, навпаки, спирається на спеціальні дисципліни, насмільось стверджувати, що перекладачі гераклітівських афоризмів мають знати давньогрецьку досконально = ті ж, хто користується плодами їхньої праці знати цю мову професійно = ні.

Інакше слід визнати, що перекладачі виконують свою роботу виключно для інших перекладачів. На мій погляд, професійний переклад можна вважати науковим досягненням, якщо він міцно увійшов у науковий обіг і широко використовується фахівцями, котрі давньогрецькі літери знають лише зі шкільної геометрії. При цьому я не вважаю чимось «зазорним» звернення при виникненні певних спеціальних питань до обізнаних фахівців, що я і роблю у цій роботі, ще раз висловлюючи свою щиросердну подяку Олексію Паничу та Аслану Гаджикурбанову.

Хотілось би ще зорієнтувати читача стосовно «цехової» приналежності даної книги. Під час підготовки її до видання мені треба було з'ясувати, чи вийде в одному відомому в Україні часописі моя стаття, матеріал якої включено до цієї книги, з тим, щоб вказати на джерело першої публікації. З переписки з шановним редактором журналу з'ясувалося, що стосовно моєї статті думки рецензентів розділилися, і причиною цього було названо «певну несумісність методологій, розумінь того, що таке історія філософії».

У відповідь я написав, що свою статтю історико-філософською не вважаю = як не є книжкою з фольклору моя розвідка походження звичаю кумівства. У ній дано не виклад історії, образно кажучи, «Біг Бену» = хто проектував та будував і що з цією спорудою траплялось протягом усіх часів її існування.

Ця стаття = про те, що, дивлячись на годинника цієї башти і говорячи, котра зараз година, ми маємо усвідомлювати, що це = година за GMT, і що трішки східніше і західніше від цієї точки час буде вже зовсім іншим. І тому коли друже Олексій Роджеро натхненно промовляє «Як говорив Геракліт, "Не мене, но Логосу внимаю"» = то тут говорить не тільки Геракліт, а ще й Михайло Диннік, і що автентична думка Геракліта, можливо, ніколи не відтвориться нами, і що є ще багато варіантів передання змісту цього гераклітівського фрагменту, як, утім, й інших.

Говорячи коротко, йшлося, по суті, про реконструкцію можливих автентичних смислів на підставі наявних тлумачень = адже будь який філософський переклад = це інтерпретація, а не нотаріальний переклад документу. Тому рецензенти моєї статті до того часопису були праві = моя стаття не належить до кола історико-філософських досліджень = це скоріше «детективне» розслідування усіх версій бачення свідками (перекладачами) події, що трапилась (оригінального тексту), і ці свідчення, як це часто буває, дуже різняться.

Тобто, мотиви написання цієї книги були ті ж самі, що колись спонукали мене до написання статей з мрією виправити загальнопоширені помилкові штампи, конкретно, стосовно того, що філософія Платона зводиться лише до антитези світу ейдосів та світу матеріальних речей, концепція причин Аристотеля = лише до чотирьох одних, що Берклі (християнин) був суб'єктивним ідеалістом, а Кант (автор небулярної теорії виникнення сонячної системи) = агностиком, і що Григорій Сковорода вчив про три (а не чотири) світи.¹

Ця мрія так і залишилась мрією, оскільки від публікації до публікації ці заявлені помилкові погляди продовжують штампуватися і дотепер, не дивлячись на те, що у Платона антитеза ідей та речей становить лише останню ланку ланцюга еманаций. Одного через Благо, Розум, Числа, Деміурга та богів, що Аристотель налічував декілька десятків видів причин, що «суб'єктивний ідеаліст» Дж Берклі прямо заявляв, що в існуванні матеріальних

¹ З цими статтями можна ознайомитися на сторінці наукових публікацій Центру гуманітарної освіти НАН України, у збірці моїх статей за 1977-2020 рр. за електронною адресою <https://cgo.org.ua/видання-центру/>

речей поза нами у нього немає ніяких сумнівів, а «агностик» І. Кант = що ми будемо тільки дивуватися, які неочікувані відкриття принесене нам у майбутньому наука.

Що стосується Григорія Сковороди, то лише в одному словниковому матеріалі було прямо сказано, що наш Мудрець тікав від соціального світу поганих людей, у всіх інших матеріалах про нього нема навіть постановки питання, який саме світ його ловив = не перші ж три? Щоб такого не було, треба просто звертатись до першоджерел.

Якщо ж говорити про найбільш загальний підсумок розвідок, репрезентованих у даному розділі, то, як на мене, найбільш слушним буде парафраз відомого висловлювання «Факту як такого немає, є його інтерпретація». Відносно перекладу старовинних, прибитих патиною тисячоліть текстів, уведених у відмінний авторський контекст, часто латентний, цей афоризм виглядатиме так: «Достовірно автентичного перекладу оригінального класичного тексту немає, є його осучаснена інтерпретація». Коли в когось виникнуть сумніви у вірності цього постулату, нагадаю, що навіть Аристотель через часову віддаленість вже не міг точно зрозуміти ті смисли, котрих вкладав у свої праці Геракліт = що вже говорити про нас?

ГЛАВА II. Лексико-синтаксичний аналіз терміну Аристотеля «Співвіднесене» у контексті проблеми неперекладностей

Аристотелева філософська спадщина внаслідок її виключної ролі у розвитку світової філософії становить предмет інтерпретацій та тлумачень вже більше двох тисячоліть. У ній особливу увагу привертають ті розділи та змістовні моменти праць Стагірита, котрі мають проблемний характер. Серед цих проблем чи не на першому місці стоїть проблема метафізичних вимірів буття, серед них – його категоріальних визначень, зокрема, за допомогою «співвіднесеного».

У наш час «співвіднесене» активно розробляється професором Л. М. Терентієвою у контексті з'ясування метафізичних

підстав логіки, розробки власне логічних проблем та творчого розвитку теоретичного спадку А. І. Уймова, праці якої показують не тільки глибоку обізнаність з аристотелівськими викладками з цього питання, але й дар талановитого інтерпретатора.

Разом з тим проблема статусу та сенсу терміну «співвіднесене» потребує деяких уточнень, передусім – у лексично-синтаксичних аспектах, взятих наперед усього у контексті перевodu його з мови оригіналу.

У своїх статтях на цю тему Л. М. Терентьева зазначає, що «категорія “співвіднесене” або “по відношенню до чогось” введена Аристотелем для позначення особливого зв'язку між об'єктами, коли їхня сутність виявляється від взаємного співвіднесення одного з одним» [Терентьева 2014 : 140]. І ось ми беремо п'яту книгу «Метафізики» чи працю Стагірита під дуже привабливою назвою – «Категорії», і бачимо, що там йдеться про добре знайомі нам категорії – *сутність, кількість, якість* – і серед них – окрему главу «Співвіднесене» і численні пояснення з використанням цього терміну.

Попри те, що назви глав дані у квадратних дужках, що означає, що ці назви давав не Аристотель, а також наявність таких категорій, котрі для нас виглядають досить чудернацькими, але достатньо прозорими, щоб побачити за тими «коли» та «де» звичні категорії часу та простору, ми часто сприймаємо цей термін як повноцінну категорію, без вагань використовуючи аристотелівські «категорії» після їх, як ми думаємо, адекватного перекладу для аналізу або пояснення актуальних для нас питань.

При цьому ми зовсім не зважуємо на можливі кумулятивні інтерпретативні трансформації смислу того, що у Аристотеля називалося категоріями, а також на зміни цього смислу при введенні старого терміну в новий тематичний контекст.

Андрій Баумейстер, обговорюючи доповідь Олексія Панича про аристотелівську *усію*, дорікав йому, що його помилка полягає у тому, що «він підходить до текстів Аристотеля так, ніби Аристотель послідовно і несуперечливо промислює теорію усії. І хоче Аристотеля так виправити, так виписати йому його несуперечливий текст, що мене це захоплює і надихає. Але, знаючи тексти Аристотеля, я з жалем можу відзначити, що навіть у сьомій книзі «Метафізики», особливо у різних розсипаних фрагментах,

немає тієї послідовності» [Панич 2016 : 41]. Без сумніву, такі ж закиди можна зробити й відносно аристотелівських міркувань як про інші категорії, так і про категорії взагалі – попри назву роботи, серед фахівців існує думка, що власне послідовної та методичної розробки проблеми категорій у Аристотеля немає.

Зауважу, що деякі автори визнають, що терміни, котрі вживав Аристотель, з часом могли трансформуватися на власне категорії як універсальні форми буття та мислення. Л. М. Терентьєва, наводячи слова Р. К. Луканіна про те, що терміни «якість», «кількість», «відношення», «місце», «час» та інші у своєму чистому виді є результатом переосмислення аристотелівського вчення перипатетиками та стоїками [Терентьєва 2010 : 33] робить висновок, що категорія «по відношенню до чогось» згодом була репрезентована у своєму чистому виді, тобто, заміненена на категорію «відношення» ще з античних часів через неадекватний переклад з греки на латину.

Тут неясно, чому підміна терміну раптом дала нам його у чистому вигляді – адже все виглядає так, начебто саме завдяки підміні термін отримав свій «чистий» вигляд. Крім того, ця підміна не означає, що заміщений термін не може мати власного «чистого» вигляду, схопленого у його категоріально-змістовних дефініціях. Але у цілому тут правильно вказано на те, що трансформація категорій з присудків-предикатів усієї – матерії, форми та речей як поєднання форми з матерією на власне категорії історично, безумовно, мала місце бути.

Роблячи спробу «повернутись назад до Аристотеля», Л. М. Терентьєва прагне розвести значення термінів «по відношенню до чогось» та «відношення» як модернізованої його форми. По-перше, слід сказати, що у подібній «модернізації» нічого поганого немає, і можна знайти чимало прикладів, коли в архаїчний термін вкладається цілком новий зміст. По-друге, знов-таки, у рамках поставленої мети, ми маємо визнати, що сучасне розуміння категорій передбачає наявність категоріального підґрунтя мислення і в самого Аристотеля – інакше він просто не міг би мислити, і це підґрунтя у певній своїй окремій формі (тут – «співвіднесеного») може експортуватися зі старих текстів у тексти сучасні. Тут виникає ситуація, коли, повертаючись до оригінального аристотелівського терміну, Л. М. Терентьєва залишає за ним той

статус категорії, якого він отримав пізніше, при своїй трансформації, ставши «відношенням».

Проте, і визначення статусу «співвіднесеного» (чи є воно категорією), і пошук адекватного, найбільш відповідного давньогрецькому оригінальному слову іншомовного терміну при перекладах на інші мови, і з'ясування його автентичного змісту ще далеко не завершилося. Уже з самого початку заглиблення у дані проблеми ми зіштовхуємося з деякими речами, котрі це підтверджують. Так, скажімо, в одному перекладі початку сьомої глави «Категорій» вживається термін «*співвіднесене*» (коли «*πρὸς τὴν λέγεται τὰ μὲν ὡς διπλάσιον*» переводиться як «соотнесенным называется то, что относится как двойное к половинному» [Аристотель 2016 : 10]), а в іншому – термін «*відносне*» (относительным называется то ... [Касторский 1859 : 35]).

Вказані відмінності можна було б пояснити недосконалістю останнього наведеного перекладу, зробленого більш ні ж півтора століття тому, проте у сучасних академічних виданнях перекладу «Категорій» Аристотеля оригінал теж перекладається різними термінами. Так, наведений вище фрагмент «Категорій» [Аристотель 2016 : 10] у чотиритомному виданні перекладається з використанням терміну «співвіднесене»: «Соотнесенным называется то», о чем говорят, что оно находится в связи с другим или «в каком-то ином отношении к другому» [Аристотель 1978 : 66].

Між тим, і Л. М. Терентьева це підкреслює, Аристотель відрізняє те, що перекладається як «співвіднесене» від того, що перекладається як «відношення» і, думаю, тим паче – як «зв'язок». Вона пише, що Аристотель розрізняє смисли «співвіднесеного та «відношення», отже, ці категорії не є рівнозначними. Проте пізніше категорію «співвіднесене» («по відношенню до чогось») почали однастайно перекладати як «відношення» [Терентьева 2010 : 32].

Хоча у тому, що «співвіднесене» визначається через ці поняття, є певний сенс (речі насправді є співвіднесеними, коли вони мають певне відношення одна до одної або якимось пов'язані одна з одною, хоча б віртуально), однак це, все ж таки, різні поняття, і їхнє вживання як тотожних мовних одиниць розмиває власний зміст терміну «співвіднесене», що видно ще й з огляду на те, що Аристотель пов'яже із «співвіднесеним» таку його властивість,

як «обопільність» – предмет особливого інтересу Людмили Миколаївни, коли не всі речі, що мають між собою стосунки чи зв'язок, є співвіднесеними в аристотелівському сенсі, як вона його інтерпретує.

Дифузність та термінологічну нестрогість вживання терміну «співвіднесене» видно також з того, що у предметному покажчику до вказаного вище тому творів Стагірита в одній рубриці разом з терміном «співвіднесене» у дужках наводяться, треба думати, синоніми – «співвіднесені», «відношення» та калька з давньогрецької «по відношенню до чогось» з транслітерацією оригіналу латиною – «*to pros ti*». Отже, Л. М Терентьева цілком слушно навела два варіанти перекладу, але, він, вочевидь, має мати зворотній порядок, оскільки слово «співвіднесене» сам Аристотель не вживав.

З цього мені стало зрозуміло одне, що оскільки такі слова перекладу, як *співвіднесене*, *відносне*, *відношення* та *зв'язок* не є тотожними, то було б непогано звернутися до фахових перекладачів давньогрецьких філософських текстів щоб виявити, який саме термін Аристотеля перекладається як власне «співвіднесене». Проблема полягала ще у тому, що калька «*to pros ti*» з предметного покажчика мала артикль, але у текстах Аристотеля *πρός τι* артиклю не має, що означало, що мова йде не про іменник.

Колишній колега по одеському наргоспу Аслан Гаджикурбанов з МГУ імені М Ломоносова люб'язно відгукнувся і відповів так: «У двох наведених тобою уривках, як і в багатьох інших, у якості “віднесеного” або “співвіднесеного” у Аристотеля виступає (або перекладається) мовний зворот *πρός τι*, який являє собою поєднання прийменника *πρός* і невизначеного займенника *τι*. Тебе збентежило, що перед ним немає артикля *τὸ* або *τὰ*, за допомогою яких у грецькій мові можна субстантивувати що загодно».

Невизначений займенник *τις*, *τι* має значення *хто*, *хто-* чи *що-небудь*, *дехто*, *дещо*, *кожен*, *дектре* тощо. Серед багатьох значень *πρός*, що їх вказують давньогрецько-російські словники [Древнегреческо-русский словарь 2017] разом із такими, як *від*, *з*, *з боку*, *по відношенню*, *відповідно*, *перед* (обличчям), *за*, *на користь*, *внаслідок*, *через* (щось як причину), *до*, *на*, *про*, *окрім*, *понад*, *у*, *при*,

біля, у напрямку (руху), проти, всупереч, по відношенню, внаслідок, у порівнянні, відповідно, згідно, на додаток, з приводу, близько (приблизно) тощо наводиться й філософське (з посиланням на Аристотеля) значення цього терміну у зв'язці з *τι*, але вже з артиклем – *τὸ* и *τὰ πρὸς τι* (*ta pros ti*), перекладене як *відношення*. Але ж у наведених вище текстах Аристотеля артикль відсутній!

До речі, слово *πρὸς* має діалектний варіант *πρὸτί* безпосередньо відповідний давньоіндійському *prati* та українському *проти* із значенням ‘навпроти’, що, як у вислові «*проти ночі на середу*» означає смисловий напрямок «в ніч з вівторка на середу», де вівторок постає як дещо співвіднесене із серединою, з чого можна зробити висновок про значеннєве поле *πρὸς τι* як прив’язуючого протиставлення чомусь чи відсилання до чогось.

Олексій Панич, один з авторів відомого «Словника неперекладностей», відповів мені на питання стосовно перекладу *πρὸς τι* як ‘співвіднесене’ що це – «гарний приклад того, як бажання перекладача “осучаснити” Аристотеля, замінюючи його вирази начебто впізнаваними термінами, навпаки, робить думку Аристотеля в перекладі настільки темною, що навіть і в оригіналі не одразу побачиш, що ж там перекладено отак. Насправді вираз *πρὸς τι* слід перекладати “стосовно чогось”», що він разом із співавторами й зробив у перекладі «Категорій»:

Оригінальний текст Аристотеля у «Категоріях» з визначенням *πρὸς τι* такий: Cat 1b.25 to Cat 2a.4 Τὼν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἑκαστον ἥτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ ποὺ ἢ ποτέ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν. ἔστι δὲ οὐσία μὲν ὡς τὸ πρῶ εἶπεῖν οἶον ἄνθρωπος, ἵπλος· ποσὸν δὲ οἶον δίπηχυ, τρίπηχυ· ποιὸν δὲ οἶον λευκόν, γραμματικόν· πρὸς τι δὲ οἶον διπλάσιον, ἥμισυ, μεῖζον· ποὺ δὲ οἶον ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ· ποτέ δὲ οἶον χθές, πέρυσιν· κεῖσθαι δὲ οἶον ἀνάκειται, κάθηται· ἔχειν δὲ οἶον ὑποδέδεται, ὥπλισται· ποιεῖν δὲ οἶον τέμνειν, καίειν· πάσχειν δὲ οἶον τέμνεσθαι, καίεσθαι.

Українською він перекладається так: «З того, що мовиться без жодного зв’язку», кожне означає або «сутність», або «скільки», або «яке», або «стосовно чого», або «де», або «коли», або «бути розташованим», або «мати [стан]», або «діяти», або «заснавати» [дії]. «Сутність», загалом кажучи, – це, приміром, людина, кінь; «скільки» – приміром, [довжиною] у два лікті, у три лікті; «яке» –

наприклад, біле, грамотне; «стосовно чого» – наприклад, подвійне, половинне, більше; «де» – скажімо, в Лікеї, на площі; «коли» – наприклад, вчора, торік; «бути розташованим» – приміром, лежить, сидить; «мати [стан]» – наприклад, взутий, озброєний; «діяти» – скажімо, різати, спалювати; «зазнавати» [дії] – приміром, бути різаним, бути спаленим [Вестель 2012 : 38].

Слід сказати, що Людмила Миколаївна певним чином дотримується аналогічного ставлення до перекладу *прós* ті. Згадуючи про заміну деякими авторами монографічних та навчальних праць категорії «по відношенню до чогось» (перекладу, близького до «стосовно чогось») категорією «відношення», вона говорить не про заміну «співвіднесеного» «відношенням», а про заміну останньою категорією саме терміну «по відношенню до чогось», що зустрічається, як вона зазначає, у працях Р. К. Луканіна та Г. Челпанова.

Однак і сама вона ототожнює «по відношенню до чогось» із «співвіднесеним», твердячи, приміром, що згодом категорія «співвіднесене», тобто, «по відношенню до чогось», стала однозначно розцінюватись як «відношення» [Терентьева 2010 : 33]. З такою синонімізацією цих двох термінів, як ми знаємо, категорично не погоджується Олексій Панич – за ним перекладати *прós* ті як ‘співвіднесене’ неприпустимо.

Л. М. Терентьева також зазначає, що при перекладі з греки на латину сенс «по відношенню до чогось» було втрачено, і *прós* ті стало перекладатися як *relatio* – ‘(взаємо)відношення’. Між тим Ю. Вестель, І. Листопад та О. Панич у вказаній роботі провели цікавий експеримент – вони взяли грецький оригінал «Категорії» Аристотеля та його латинський переклад і порівняли незалежно зроблені переклади. Для порівняння було взято фрагмент, уже наведений вище у перекладі з греки українською.

Латинський переклад виглядає так:

«Eorum quae secundum nu llam complexionem dicun tur singulum aut sub stan tiam significat aut quantitatem aut qualitatem aut ad aliquid aut ubi aut quando aut situm aut habitum aut facere aut pati. Est autem substantia quidem ut figuratim dicatur ut homo, equus; quantitas ut bicubitum,

tricubitum; qualitas ut album; ad aliquid ut duplum, maius; ubi uero ut in Lycio; quando autem ut heri; situs uero ut sedet, iacet; habere autem ut calciatus, armatus; facere uero ut secare, urere; pati uero ut secari».

Його переклад українською такий:

«З того, що мовиться без жодного зв'язку (тобто, одним словом – О. К.) окреме позначає або субстанцію, або кількість, або якість, або «стосовно чого», або «де», або «коли», або «положення», або «стан», або «діяти», або «заснавати дії»11.

Є, отже, субстанція, фігурально говорячи – як-от людина, кінь; кількість, як [довжиною] в два чи три лікті; якість, як біле; «стосовно чого», як подвійне, більше; «де», як в Ліцеї; «коли», як вчора; «положення», як «сидить», «лежить»; «мати [дещо]», як взутий, озброєний, «діяти», як різати, палити; «заснавати дії», як бути різаним, паленим» [Вестель 2012 : 35].

Як бачимо, ці два переклади майже тотожні, і якщо у них є розбіжності, то, приміром, у перекладі терміну «усія» (*οὐσία, ousia*) як ‘сутність’ та як ‘субстанція’ – дуже проблематичного, на думку Олексія Панича, слова. При цьому показово, що грецьке *πρός τι*, подане латиною як *ad aliquid*, переклалося абсолютно ідентично – не як відношення та не як відносне, а саме як ‘стосовно чого’.

Англійська відповідність *ad aliquid – concerning* (стосовно, відносно чогось, по відношенню до .) має й іншу форму – *in relation to*. Саме цей термін, похідний від латинського *relation – ‘відношення’*, є найбільш поширеним у перекладах Аристотеля англійською, що підтверджує думку Л. М. Терентьєвої, проте, втім, не виключає й вживання терміну *ad aliquid*. Принаймні, останній варіант більш наближений до оригіналу і не допускає вживання «стосовно чого» та «відношення» як ідентичних за своїм змістом термінів.

В англійських перекладах Аристотеля ми зустрічаємо ще одну проблему, котра потребує прояснення. Так, в англійському перекладі «Метафізики» (сайт Perseus) розділ про «Стосовно чого» (співвіднесене) починається не з дефініції того, що називається

відносним як таким (хоча тут визначається не воно, і навіть не співвіднесене), а з визначення того, які речі іменуються відносними (1020b «Things are called "relative" (a) in the sense that "the double" is relative to the half»), що вже цілком усуває самотійний статус «співвідносного» і робить його визначенням речі.

Насправді у Аристотеля визначається не «стосовно чого» як таке, а те, що перекладається або як *сутність*, або як *субстанція*, в оригіналі – «усія» (*οὐσία*), про яку Олексій Панич говорив як про приклад типової проблеми неперекладностей.

Маючи походження від *ἔν*, *εἶμι* – ‘бути’, ‘існувати’, ‘являтися’, – *οὐσία* (усія) у своїх первісних значеннях позначала *майно*, але потім отримала такі досить широкі філософські значення, як-от *існування*, *буття*, *сутність*, *визначення чогось*, *субстанція* тощо.

За Олексієм Паничем, це грецьке слово є дієприкметником теперішнього часу жіночого роду від дієслова *εἶναι* (‘бути’; перша особа однини *εἶμι*); у цьому сенсі цілком буквально відтворенням *οὐσία* українською був би дієприкметник *суца* [Панич 2017 : 11].

Саме неї, *усії*, стосуються всі аристотелівські визначення (умовно кажучи) категорій, котрі ми наводили вище. Тобто, у Стагірита йдеться *не про визначення категорій як таких, а про визначення (предикати) усії – суцого, субстанції, зрештою, речей взагалі*, чим, власне, можна виправдати введення в англійський переклад ‘речі’.

Про цей факт було відомо давно, і Л. М. Терентьєва згадує про це у своїх статтях, посилаючись на інших дослідників, за якими Аристотель вживав у цих своїх викладках такі терміни, котрі підкреслювали їхню залежність від сутності, і буквальный переклад Аристотелевих виразів для категорій вказує на те, якою сутність є за «величиною», якою – за «якістю», «до чого (вона) відноситься», «де» і «коли» (перебуває) тощо [Терентьєва 2010 : 34].

Іншими словами, те, що ми у Аристотеля приймаємо за *категорії*, власне категоріями, у сучасному розумінні слова, *не являються*. Це є *певні визначення*, фігурально висловлюючись, *загальної суцї субстанціальної сутності*, де остання постає

суб'єктом або підметом (*подлежащим*), а всі перелічені визначення – *предикатами* або *присудками* (*сказуемыми*). Недарма ж Аристотель весь час вживає вираз *λέγεται* – тобто, про те, про що йдеться, про усю, *говориться, висловлюється, вимовляється, називається* (*сказывается*, тобто, це є дещо *сказуемое*).

Існує ще й цікава відповідність між давньогрецьким словом *категорія*, українським словом *присудок* і російським *подлежащее*. Детально це питання розглядав Олексій Панич, котрий зазначав, що «твір, назву якого традиційно відтворюють як "Категорії", загалом присвячений аналізу наших суджень про предмети.

Власне, саме таким є буквальне значення грецького *катηγορία* («присудження»), що походить від дієслова *катηγορέω* («звинувачувати, стверджувати, судити, засуджувати»); відповідно, буквальним українським перекладом цієї назви було б слово «Присудження». «Присуджене» – *катηγοροῦμενον* – ми маємо всі підстави називати «присудком», який співвідноситься з предметом судження, себто підметом (грецьке *ὑποκειμενον*, буквально «те, що лежить під»)» [Панич 2017 : 16-17] (порівн. лат. *sub-ject*, рос. *подлежащее*).

Латинською відповідністю *ὑποκειμενον*, як пишуть три автори згаданого перекладацького експерименту [Вестель 2012 : 29], є термін *subjectum*, котре ми скрізь перекладаємо запозиченим словом «суб'єкт».

З огляду на сказане, ми маємо визнати, що говорити про те, що Аристотель дає визначення категорії «співвіднесене», буде половиною правди. Він його дає, але специфічно як для дефініцій та попутно із визначенням підмету, «гюпокейменону», наводячи у правій частині висловлювання лише чуттєво-наочні приклади (кінь, Лікей, площа тощо). Якщо подібні дефініції визнавати достатніми, то ми мали б задовольнятися таким визначенням, котрий колись для ілюстрації великого розміру чогось давав один недалекий естрадний співак з-за «поребрика» – «Такое большое, как отцудова дотудова». Це теж саме, як казати, що у вислові «Лист дерева зелений, наприклад, як дозвільне світло світлофора» зафіксовано не предикат (колір) даного суб'єкта

(листя), а дане визначення зеленості як такої (не говорячи вже про те, якщо припустити, що мовиться насправді про зелене як таке, то тут замість визначення маємо просте посилання на щось подібне як приклад).

Так само дефініції співвіднесеного в Аристотеля немає, є тільки наочні приклади того, що є співвіднесеним, а це ніяк не розкриває його сутність, хоча є цілком достатнім для того, щоб вказати на один з предикатів усії.

Що стосується власне того підмету (суб'єкту), до якого Аристотель докладає (категоризує = присуджує) всі вказані присудки (предикати), то у нього з ним ситуація не однозначна. Олексій Панич зазначає, що цим підметом є *усія*, але не в усіх її термінологічних застосуваннях, що впливає з букви та духу аристотелівських думок. Він пише, що на початку «Категорій» Аристотель аналізує судження та класифікує їх за вже згадуваними типовими «присудженнями», серед яких *усія* посідає особливе місце, оскільки у «найголовнішому» та «найпершому» значенні вона якраз-то не є «присудженням», бо у цьому значенні вона «не говорить про жоден підмет і не перебуває в жодному підметі» (Cat. 2a.11-14).

Відповідно, дещо є усією у «найголовнішому» та «найпершому» значенні, тобто «першою усією», якщо воно: (1) є підметом (адже все, крім «перших усії», «або мовиться про перші усії як про підмети, або існує в них як у підметах» (Cat. 2a.34); (2) не є присудком («не говорить про жоден підмет»); (3) «не перебуває в жодному підметі» (тобто не є частиною якогось іншого одиничного суцього). Зрештою, таким підметом може бути «речовина» (ὕλη, гюле, що зазвичай перекладається як «матерія» – О. К.) «сполучення речовини з формою» та власне «форма» (μορφή + εἶδος) [Панич 2016 : 33, 34, 35-36].

У цілому тут Олексієм Паничем розбирається доволі дискусійна специфічна текстологічна проблема (не всі учасники обговорення в усьому з ним погоджуються), але, не вдаючись у деталі, можна висувати, що мова у Стагірита йде про певний *підмет* (суб'єкт) *присудження* та його категоризацію, тобто, предикатизацію, що робить наше прочитання його текстів про «категорії» як про категорії у сучасному їхньому значенні невідповідним суті оригіналу.

На завершення хочеться звернути увагу ще на один момент, пов'язаний з перекладом *πρός τι*. Останнє як частина мови є складним прийменником, тоді як його переклад, термін «співвіднесене», є дієприкметником. Якщо вже і визнавати, що Аристотель писав про те, що ми називаємо категоріями, то типовою граматичною формою для них є іменник, як це має місце з іншими категоріями на кшталт «якість» чи «кількість» тощо. Інакше замість таких термінів ми мали б оперувати термінами «кількісне», «якісне» тощо або замінити «співвіднесене» на «співвіднесеність».

Що категорії у нашому розумінні не можуть мати такої граматичної форми, видно з таких вигаданих мною для ілюстрації цієї думки термінів, як «категорія якісне», «категорія кількісне», «категорія просторове» тощо – але ми чомусь без заперечень приймаємо вираз «категорія співвіднесене».

Роблячи *висновок*, можна сказати, що вживана у російських перекладах лексема «співвіднесене» є пізнім неологізмом, і ще у ХІХ столітті *πρός τι* перекладалось як «відносне». Сам же Аристотель цього терміну ніколи не використовував, але дефініцію *πρός τι* дуже часто давав саме через поняття «відношення».

Те, що перекладається як «співвіднесене» у якості службової частини мови є складним прийменником. Більш давню (латинську) традицію має вживання терміну *relation* – «відношення» в англійських та у переважній більшості інших європейських перекладів. Синтаксично *πρός τι* становить собою присудок, чому відповідає автентичне значення терміну «категорія» у текстах Аристотеля, підметом же тут постає *усія*, хоча і сам цей термін, і взагалі визначення того, що Аристотель мав на увазі, наводячи відповідні присудки цього підмету, становить собою проблему, остаточно ще й досі не розв'язану.

Формально-логічною відповідністю цієї пари є *суб'єкт* і *предикат*. Наскільки стійкою є ця традиція розуміння категорій, видно вже з того, що навіть у Гегеля, котрий надав категоріям сьогодишнього змісту, ми бачимо потужну ремінісценцію їхнього аристотелівського *πρός τι* – у «Науці логіки» термін «співвіднесене» вживається біля сотні разів у контексті визначення за його допомогою гегелівської «усії» – Абсолютного Духу.

ГЛАВА III. «Дефрагментація» фрагменту В 50 (DK) Геракліта про Логос як його екстенсивна контекстуальна інтерпретація

У черговий раз звернутись до розгляду проблем перекладу мене спонукала доповідь професора Одеської консерваторії Олексія Роджеро на тему «Філософія и поэзия: тяжба о логосе» на дистанційній конференції «Філософія і література», котра відбулася в Одесі 25-26 червня 2021 року, в якій ледь не основною концептуальною підставою його цікавих міркувань був не один раз згадуваний славнозвісний фрагмент Геракліта Ефеського В 50 (DK), якого він давав у перекладі Динніка [Дынник 1955 : 45]:

‘Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι’,

«Не мне, но логосу внимая, мудро признать, что все – едино»

Дискусія, що виникла після доповіді, мала у своїй основі різночитання терміну «Логос» у цьому фрагменті.

Добре відомо, що сенс перекладу змінюється в залежності від того, яке саме слово в перекладі полісемантичного оригіналу вживається. Тому я поставив за мету з'ясувати, наскільки радикально змінюється, якщо змінюється, головний сенс даного фрагменту в залежності від перекладу слова «логос» у відмінних його значеннях та які розбіжності смислу при цьому виникають.

Це й становить мету даної глави. Свою задачу для досягнення даної мети я бачу у тому, щоб на підставі аналізу наявних варіантів перекладу фрагменту спробувати, по можливості, реконструювати автентичний смисл висловлювання Геракліта, чи те, що, на мою думку, є його автентичним смислом, через спробу «дефрагментації» даного фрагменту (котрий має очевидний підсумковий характер) шляхом включення до нього попередніх міркувань філософа, котрі, безумовно, у минулому були викладені у повному тексті і які у тій чи іншій формі контекстуально відновлювались дослідниками його творів. Мова йде передусім про ключове слово фрагменту – *Λογος*.

§ 1. Загальнопоширені переклади фрагменту

Відразу ж виявилось, що, дійсно, *λόγος* (генетив однини *λογος*) російською традиційно перекладається переважно саме як «логос». Один з перших таких перекладів у 1910 році зробив Володимир Нілендер: «*Не меня, но Логос слышал – согласится вам мудро: едино есть все*» [Нилендер 1910].

У перекладі Олександра Маковельського 1914 року цей фрагмент звучить так: «*Выслушав не меня, но Логос, мудро согласится, что все едино – говорит Гераклит*» [Маковельский 1999 : 293]. Переклад М. О. Динніка вже згадувався.

У найновішому перекладі текстів Геракліта, виданого 1989 року А. В. Лебедевим, «логос» у даному фрагменті вжито паралельно з першим за порядком наведеним його еквівалентом – «Речь». За цим дослідником, фрагмент слід читати як: «*Выслушав не мою, но эту-то Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно*», – *говорит Гераклит*. [Синтаксическая двусмысленность допускает перевод: “... есть только одно Мудрое Существо, которое знает все”] [Лебедев 1989 : 199].

На думку ще одного автора, даний фрагмент слід перекладати як «*Выслушав не меня, но этот-то логос, должно признать: мудрость в том, что все есть одно*» [Б. С. 2021].

Усі російські переклади, як бачимо, перекладають *λόγος* через транслітерацію, як *логос*, із застарілою типовою помилкою розуміння *το ἓν* як «Єдиного» замість «Одного», за виключенням останніх двох перекладів. Без сумніву, всі вони спирались на класичне видання «Фрагментів досократиків» з паралельним давньогрецькими текстами та їхніми німецькими перекладами всесвітньо відомого філолога Германа Дільса, що побачили світ у 1903 році і після цього багато разів перевидавались і тепер перевидаються чи не кожні п'ять років, часто – з уточненнями як самих текстів, так і перекладів.

Сам Герман Дільс «Логос» передав як «Слово»: «*Habt ihr nicht mich, sondern mein Wort vernommen, ist es weise zuzugestehen, daß alles eins ist*» [Diels 1906: 69]. «Якщо ви чули не мене, а моє Слово, мудро визнати, що все одним є». Тобто, Г. Дільс багатозначне слово *логос* переклав в первинному його значенні як 'слово'. При цьому у

такому перекладі шляхом введення присвійного займенника «моє» прямо вказується, що мова йде не про слово невідомо чие, а про слово того, хто цю сентенцію висловлює.

На сучасних німецьких навчальних сайтах з історії філософії при збереженні займенника у перекладі до «слова» додається ще одне значення *логосу* – ‘закон’: *«Habt ihr nicht mich, sondern **mein** Wort [**Gesetz**] vernommen, ist es weise zuzugestehen, daß alles eins ist»* – «Якщо ви чули не мене, а моє Слово [Закон], мудро визнати, що все одним є» [Heraklit aus Ephesus 2021]. Тут ми спостерігаємо перший серед наших прикладів випадок створення у перекладі певної неузгодженості, коли деякий об’єктивний закон оголошується начебто приналежним суб’єкту висловлювання, оповідачеві Геракліту (*mein Gesetz*).

Тим не менш й у німецьких перекладах, зокрема, Ганса Циммермана, концепт «логос», буває, передається без змін, саме як *логос*: *«Nicht auf mich, sondern auf den **Logos** hörend ist es weise, dem zuzustimmen: daß alles eins ist»* – «Слухаючи не мене, а Логос, мудро погодитись, що все одним є» [Zimmermann 2007].

Однаке у більшості інших західних перекладах ми бачимо передачу *логосу* і як просто *Слова*, і як *слова автора* висловлювання, що може свідчити про орієнтацію цих перекладачів на класичний варіант перекладу Г. Дільса, хоча серед них є не менш відомі фахівці з класичних текстів високого класу, такі, як шотландець Джон Бернет та інші. Цей вчений переклав даний фрагмент Геракліта пізніше за Г. Дільса, у 1920-му, як *«It is wise to hearken, not to me, but to **my Word**, and to confess that all things are one»* – «Це мудро – вислухавши не мене, але мого Слова, визнати, що всі речі є одним» [Burnet 1920], дотримуючись у перекладі ‘логосу’, як бачимо, варіанту Г. Дільса.

Ще більш пізніші англійські переклади вже вилучили присвійного займенника «моє» (Слово) і викладали текст Геракліта таким чином: *«It is wise to listen, not to me but to **the Word**, and to confess that all things are one»* – «Мудро слухати не мене, а Слово. і визнавати, що всі речі є одним» [Heraclitus 1931]. Близьким до перекладу ‘логосу’ як послідовного висловлювання речень у вигляді промови є переклад Жана Болака *логосу* як *дискурсу* [Bollack 2016].

Є й такі переклади, де Логос перекладається як *Сенс*, Значення: «*When you have listened not to me but to **the Meaning**, it is wise within the same Meaning to say: One is All*» – «Коли ви слухаєте не мене, а Сенс, мудро буде у тому ж Сенсі (у межах того ж Сенсу) сказати: Одне – це Все». Даний переклад належить Бруно Снеллу, відомому німецькому досліднику, котрого у своїй праці «Перші грецькі мислителі» цитував М. Гайдеггер [Heidegger 1984 : 59].

Французький дослідник Леон Робен (Léon Robin) переклав логос як ‘Думка’: «*Ce n’est pas a moi qu’il est sage de prêter l’oreille, mais à la **Pensée**, en reconnaissant quetout est un*» – «Уважно прислухавшись не до мене, а до Думки, мудро буде визнати, що все є Одне» [Hetaclitus 2021].

Отже, ключове слово фрагменту В50 λόγος перекладається як логос, цей-ось логос, ця-ось промова (рос. – *речь*), Мудра Істота, Слово, моє Слово, Закон, Дискурс, Сенс, Думка. Безумовно, кожен з варіантів перекладу має у його авторів власне обґрунтування, що спирається на певні підстави, котрі пов’язані з полісемією даного концепту.

При цьому література, присвячена Логосу як у Геракліта, так і в інших авторів та у відмінних культурно-світоглядних системах становить собою воістину неозорий та глибокий океан, пірнути у глибини якого робили спробу чимало «делоських нирців»,¹ і було б вкрай самонадіяно сподіватись навести хоч якийсь більш-менш повний огляд літератури з цієї проблеми.

Тому у рамцях даної статті обмежимося лише невеликою кількістю матеріалу оглядового характеру. Щоправда, в іноземних джерелах відповідні еквіваленти логосу даються у термінах, котрі самі є неоднозначними. Утім, як зазначав Шлеєрмахер ще у 1808 році стосовно одного з фрагментів Ефесця (86 DK), «багатозначним тут є все» [Маковельський 1999 : 233].

¹ У Давній Греції на острові Делос були славетні нирці за губками та перлинами на значну глибину. За переданням, Сократ так відгукнувся про твір Геракліта, маючи на увазі його глибину: «Тут потрібен делоський нирець» [Мельников 2012].

§ 2. Полісемія Λογος'у та його контекстуальний зміст у транслітерованих перекладах як «Логос»

Як бачимо, у значній кількості робіт *логос* передається як транслітерація з давньогрецької, але часто автори перекладу або інтерпретатори дають додаткові пояснення, які саме значення вони вбачають за цим терміном. У своєму огляді тих смислів, що вони надають Логосу, Олександр Маковельський пише, що у літературі, присвяченій Геракліту, наявне велике розмаїття думок відносно того, як краще передати термін «Логос». М. Гейнце, пише далі він, розуміє *Логос* як *об'єктивний (несвідомий) закон розуму*; філолог-класик Якоб Бернайс – як *свідомий розум*; знаний німецький дослідник давньогрецької філософії Густав-Август Тейхмюллер (всі – XIX ст.) – як *розум самосвідомий*. Перекладають цей термін не тільки як «розум», але й як «світовий розум», «закон руху», «відношення», «пропорція», «мовлення» (рос. «речь»).

Такі розбіжності у перекладах не в останню чергу визначені тим, що у самого Геракліта цей термін є багатозначним і тому не піддається, твердить О. Маковельський, точному перекладу. Іноді сам Ефесець замінює Логос іншими термінами, такими, як *всезагальний світовий порядок (κοσμος)*, *думка (γνωμη)*, *що править у всьому, єдина мудрість (σοφον)*, *загальний закон (νομος)*. Серед інших метонімічних назв першоначала – *Блискавка*, *Світло*, *Міра*, *Прихована Гармонія*, *Вічність*, *Необхідність*, *Доля*. Логос може розумітися і як пари протилежностей, як от *Одне* на противагу *множинності*, чи «*Війна-Мир*» «*Ситість-Голод*» тощо [Маковельський 1999 : 243]. Іноді Логос протиставляється *Вічності* або *Еону*.

Сам О. Маковельський у своїй праці у контексті аналітичного розгляду філософії Геракліта розуміє Логос як «*єдину всесвітню закономірність, гармонію та міру*» [Маковельський 1999 : 235], вважаючи, що термінологічно він поєднує у собі два значення – «слово» та «розум», при цьому зауважуючи, що тут «"слово" – це фонема, сповнена таємничих смислів, а "розум" – мудрість, далека від звичайного глузду» [Маковельський 1999 : 233]. Далі він пише, що даний *об'єктивний розум*, іманентний Всесвіту, є у Геракліта не тільки вищим *світовим законом*, за яким все

відбувається у Всесвіті, цей розум разом з тим *сам пізнає* все те, що він влаштовує, і лише тільки долучаючись до нього люди пізнають істину.

Таким чином, цей розум з'являється у трьох формах – 1) як начало, котре творить світовий порядок за законом, мірою і числом; 2) як начало, що мислить, пізнає і при цьому все відає, частинкою якого є кожен індивід, оскільки він теж пізнає; 3) те, що саме піддається пізнанню як умоосяжна *одність* усього. Таким чином, світовий розум пізнає самого себе. Тим він набуває активної, суб'єктивної, та пасивної, об'єктивної форм [Маковельський 1999 : 241-242].

Разом з тим цей розум мислиться конкретно матеріальною речовиною – *вогнем* чи *найчистішим повітрям*, котре ототожнюється з *довільним середовищем*, яке оточує наші тіла, і саме завдяки тому, що ми його вдихаємо, ми маємо розумну свідомість. *Логос*, таким чином, Геракліт вважав тотожним атмосфері. Про це свідчить Секст Емпірик (А 16), і більшість істориків розцінюють його твердження як помилкові, але без достатніх підстав. Такі свідчення Секста знаходять своє підтвердження у тому, як Геракліт мислив умови розумності людини – він зводив їх до матеріального контакту людей з повітрям через дихання і пори органів почуттів. Це середовище й є тим «Одним», у лоні якого начебто знаходяться всі окремі речі і котре зв'язує їх в один всесвітній організм [Маковельський 1999 : 244]. Щоправда, при цьому ще слід розібратися, які значення у Геракліта має *повітря*, але заглиблюватись у цю проблему не будемо.

Томас Робінзон, зазначивши, що від кількості матеріалів нириць у глибини гераклітівських текстів просто голова йде кругом, пише, що такі пірнання, тим не менш, як і раніше, «якщо судити з триваючих спорів з приводу можливих значень» термінів, є затребуваними, маючи на увазі, вочевидь, ту обставину, що пошук автентичних смислів мудрувань Ефесця, попри незліченні спроби дістати їх з глибочини думок Темного, ще далеко не завершився.

Серед перекладів «логосу», котрі «не вислизнули з-під його уваги», Т. Робінзон згадує *процес*, *дію*, *роботу* (operation) *думки* В. Вундта, вже наведений вище *Сенс* (meaning) Б. Снелла, *істину* (truth) Геріберта Бьодера [Boeder 1959], *осаяння* (insight) Вернера

Джегера [Jaeger 1936], *Долю* (Fate) Шпенглера, *Світовий Сенси*, або *Вічну Правду* (Weltsinn, or die ewige Wahrheit) Готфрида Нісса [Neesse 1982] та Олофа Жігона [Gigon 2009], знову Г. Нісса – *духовну світову силу* (die geistige Welt-Macht), *закон* (law) М. Марковича [Marcovich 1967], *міру* (measure) Кетлін Фрімен [Freeman 1949], *формулу, план та структуру* ('formula' or 'plan' which he finishes up equating with 'structure') О. Кірка [Kirk 1954].

До інших варіантів перекладу логосу, без посилання на його авторів, Т. Робінзон відносить такі традиційні (old faithful) переклади, як *Бог* (God), *вогонь* (fire), *слово* (word) та *війна* (war), а також такі неоднозначні терміни, як *statement* (постулат, проголошення, твердження, виголошення, свідчення, висловлювання, речення, наративне спостереження, промовлене мовлення [Statement 2021], *значення* (чи *цінність*?) – 'value', *зразок* (чи *взірець* або *норму*?) – 'norm', *принцип, слово, оповідь* ('account') та деякі інші [Robinson 2013].

З цих відомостей про переклад *λόγος* стає видно, що автори, в залежності від власної інтерпретації вчення Ефесьця, вкладають у термін *логос* відмінні смисли. Цікаво, що ще у 1892 році князь Сергій Трубецькой у свої енциклопедичній статті про Логос Геракліта навів ледь не всі перелічені варіанти його перекладу. Складається таке враження, що деякі згадані автори просто розібрали цілісний виклад комплексного поняття на окремі елементи. Логос, за С. Трубецьким, це перш за все *Думка, Слово*, «изречение», котре управляє всім у всьому, а також – *Закон світу*, причому – необхідний, фатальний закон усіх речей, їхня *Доля* та *перша причина і розумна основа*. Логос Геракліта – це *світовий порядок*, який є *закінченим закономірним цілим*, котрий є *одушевлений* цим *Логосом-Словом*, і це визначає як розумність людини, так і сповненість Космосу душами, демонами та богами [Трубецькой 1892 : 470].

Позитивним моментом такого перекладу є те, що полісемія концепту «логос» у даному випадку зберігається, через що навіть за умов надання того чи іншого конкретного значення *логосу* у перекладах різних фрагментів Геракліта обізнаність читача з усім набором його значень дозволяє сприймати відмінні переклади одного терміну як норму, виправдану прагненням перекладачів точніше передати сенс цього слова у даному фрагменті.

Разом з тим у деяких випадках підстановка окремих запропонованих значень *Λογосу* в конкретний фрагмент виглядає невдалою і веде до певних натяжок на межі перекручень смислу. Приміром, якщо у фрагмент В50 замість *Λογосу* підставити «Долю», «Вічну Правду», «Духовну світову силу», то таке висловлювання цілком сприймається: «Вислухавши не мене, а Вічну Правду (Долю, Духовну світову силу)...» тощо. Проте коли ми *Λογος* перекладемо як «повітря», «осіяння», «війну», «план», «структуру», «зразок», «норму» тощо, то переклад починає виглядати досить дивним: «Вислухавши не мене, а ... повітря (осіяння, війну, план, структуру, норму, вогонь)...» і т. д.

§ 3. Λογος як «Слово», «Розповідь», «Промова» («Речь»)

Розуміння *λόγος* як *Слова* чи *Промови* є одним з найпоширеніших його тлумачень, що визначено тим, що саме таким є провідне його значення з огляду на його етимологію. Доволі переконливе обґрунтування такого розуміння ключового терміну фрагменту В 50 ми бачимо у Томаса Робінзона. Зазначивши, що всі інші переклади *λογосу* певним чином правомірні, навіть якщо він з ними не погоджується, оскільки ми можемо описувати світ у різні способи, він висловив думку, що *λογος* слід перекладати як *account* у сенсі *reputation*, аргументуючи свій вибір так: «Я вибираю *account*», оскільки це слово вживали іонійські прозаїки в той день, коли вони повернулися зі своїх подорожей (наприклад, Гекатей Мілетський, або Іон Хіюський), і запропонували *розповідь* про побачене (*and offered an account of what they had seen*) [Робінзон 2013 : 278].

Труднощі тут полягають у тому, що в англійській мові це слово також має багато значень. Проте контекстуально зрозуміло, що йдеться про «оповідь» (*‘рассказ’*, *‘повествование’*), *‘нарратив’* *‘розповідь про подію чи досвід’* [Account 2021], про *statement* як *‘певний чи чіткий вираз чогось у мові чи письмі’* [Statement 2021]. Т. Робінзон уточнює сенс терміну *account* за допомогою терміну *reputation*, одним із значень якого є *‘переконання або думки, які зазвичай існують щодо когось або чогось’*, або *‘What one is known for’* – *‘завдяки чому децю для когось є відомим’* [Reputation 2021].

Таким чином, фрагмент В 50 за підстановки на місце *логосу* терміну *account* у сенсі *reputation* в інтерпретації Т. Робінзона буде виглядати так: «Вислухавши не мене, а Розповідь...». При цьому сам цей заміник *Логосу* для кращого розуміння сенсу фрагменту має бути супроводжений додатковими роз'ясненнями.¹

Принагідно зазначу, що запропоноване А. В. Лебедевим слово, «Речь», також неоднозначне. Це й здатність говорити, говоріння як таке, володіння мовою, й різновид мовлення (віршована чи прозова «речь»), розмова, бесіда, а також публічний виступ. Яке саме значення у фрагменті В 50 слід мати на увазі? Ясно, що це не здатність говорити і не просто володіння мовою. Вочевидь, тут йдеться про говоріння чи промову, котрих ми маємо вислухати.

Певні підстави для подібного розуміння логосу дав М. Гайдеггер. За одним його твердженням, ми маємо розуміти *логос* з точки зору *legein* [Schalow 1992 : 220], тому оригінальне значення цього слова – це «говорити». Розширюючи цей постулат, Гайдеггера у «Буття і часі» розглядає Логос як попередню «передумову сприйняття світу, яке часто знаходить вираження у вербальній комунікації». Як зазначає далі Барбара Уорник, «ця точка зору проясняється гайдеггеровим поясненням акту мовлення, у якому безформне попереднє розуміння (Логос) формується у вербальне вираження. Логос у цій роботі Гайдеггера розглядався ним як один із способів, за допомогою якого людина може мати досвід свого світу. Однак у його пізніх творах Логос починає розумітися як шлях до Буття. Мова передує людині і є “домом буття”. Тут Гайдеггер має на увазі те, що людина живе у мові, яка є головною силою творення її світу. Даний погляд Гайдеггера на мову є протестом проти сучасної тенденції розглядати мову лише як простий інструмент, таким чином позбавляючи її ціннісних і конотативних вимірів» [Warnick 1979 : 660].

¹ До слова, якщо використовувати у перекладі *логосу* термін *account* і вже цілком модернізувати переклад та зрозуміти *логос* у «комп'ютерному» сенсі як технологію з'єднання користувача з інформаційним сервісом або комп'ютерною мережею, то справу можна подати так, начебто Геракліт пропонує «користувачу» (людям) увійти у певну «логосну» інформаційну мережу.

Разом з тим у своїх «Лекціях та есеях III» (Pfüfflingen 1967, с. 3-25) М. Гайдеггер піддає ретельному дослідженню концепцію логосу у фрагменті В 50 Геракліта (Diels), і, відповідаючи на питання про те, яким є початкове значення цього слова, прагне довести, що визначально «legein» мало сенс не «говорити», а, скоріше те, що можна знайти у німецькому «lagen» (бути присутнім, роз'яснювати, розглядати) [Bakker 1969],

Втім, «lagen» несе у собі ще й значення *збирати до купи* складене, як «збираються» цеглини у цілу стіну. Очевидно, що 'говоріння' є збиранням до купи, у якусь цілісність певних окремих слів, як слова є збиранням до купи окремих літер, зіставлених у склади, коли з «цеглинок-літер» та «цеглинок-складів», котрі самі по собі не мають сенсу, виникає певне слово, яке вже смисл має, а зі слів – зв'язаний інтегральною смисловою єдністю – оральна промова або записаний текст. Можливо, саме з відчуття такої збиральної ролі мови давні греки у записах не розділяли слова (логос), а писали їх одним неперервним рядком, втім, як тривалий час й інші народи, тим самим наочно відтворюючи монолітність (одність) тексту як смислової єдності думок.¹

Аргументи А. В. Лебедева щодо його перекладу «Логосу» як *Промови* (рос. – *Речи*) полягають у твердженні, що *природа* має *власну мову*, якою вона звертається до нас, промовляє нам. І книгу (речь) природи не можна прочитати (почути), не знаючи мови, якою вона написана. Окремі речі є «словами» цієї мови [Лебедев 2008].

Тут насправді проявляється, як на фотопапері, фундаментальна істина первісних смислів слова «річ» – «річ рече» (рос. «вещь вещает», англ. «thing thinks»). Ось чому Логос – це не тільки *закон* і таке інше, це також те, що дозволяє нам після прослуховування його *Промови*, зрозуміти, що окремі природні

¹ Переконаність у божественній природі збирання розрізнених літер в слова, а слів у текст була настільки сильною, що із винаходом друкарства вправи з підкиданням догори хаотично перемішаних літер з друкарського набору було поширеним явищем – очікувалось, що літери, зрештою, мають впасти у такому розумному порядку, коли з них сам собою складеться закінчений текст божественного одкровення.

речі-слова цієї мови є зібраними завдяки інтегруючій функції мови Логосу до купи як цілокупності, в Одне. Як людина поєднує у своїх промовах склади та слова у дещо континуальне, так і Логос поєднує слова-речі природи у нерозривну єдність у межах Одного. Але для того, щоб людині це збагнути, вона повинна слухати не оповідача, Геракліта, а саме цей Логос. Тому фрагмент В 50 навіть у варіанті А. В. Лебедєва слід, як на мене, доповнити, переклавши Логос не просто як *Промову*, і тим більше не як *закон* чи щось подібне, а як *Промову Логосу*.

Проте слухання Логосу передбачає, що він щось *говорить*, не мовчить. Про що ж він рече і як він може ректи? Певну відповідь на це запитання може дати загальна концепція М. Гайдеггера щодо терміну *логос* у фрагменті В 50 у викладі Франка Шалова. М. Гайдеггер прагне пояснити, пише він, яким чином *логос* від першопочаткового значення 'збирання' (*gathering* – одне із значень «*legein*» – О. К.) переходить до значення 'мова'.

Логос являється говорінням буття, що робить можливою й людську мову. Логос є абсолютно першопочатковим, висхідним джерелом, з якого відбувається процес збирання. Гераклітівська формула *Hen – Panta* (Одне – Все) описує спосіб, у який *логос* функціонує. Логос – це Одне, котре об'єднує в собі всі сутності (Панта), оскільки він збирає їх у себе і дозволяє їм пере-бувати (*lie forth* – 'перед-лежати', 'покладатись'), не приховуючи себе. Начальне збирання (речей) *логосом* як *неприхованого* робить можливим процес збирання (слів як знаків речей) людським мисленням, і цей процес є процесом істини [Schalow 1992 : 220].

Дозволю собі твердити, що таке «збиральне» функціонування слів і є людською мовою – вочевидь, саме у такий спосіб відбувся перехід «*legein*» від значення 'збирати' до значення 'мова'. Між збиранням речей *логосом* та збиранням *людьми* слів у мовний неперервний дискурс (і тут стає доречним вже згадуваний переклад логосу як *дискурсу* Ж. Болаком) є певна відповідність, котра дозволяє через слухання того, як рече Логос, дістатися істини, котра полягає у тому, що все є Одним.¹ Саме про це через *речі й рече*

¹ Цікавим в цьому плані є аналіз поетичною творчості Б. Л. Пастернака Ю. М. Лотманом. На думку дослідника, завдяки зсувам значень слів та

у своїй (рос.) «речи» Логос, котрий виступає як самопровісник про те, що він є і Одним, і Словом, котре цю провість доносить до людей, але їм це повідомлення, Слово, Промову (Речь) явленого через речі (а згодом – й слова, що ці речі позначають) Логосу ще необхідно вірно зрозуміти, до чого й закликає Геракліт, називаючи визнання цього факту «мудрим».

Як вважає А. В. Лебедев, у даному випадку онтологічний абсолют виступає тотожнім суб'єкту пізнання, на кшталт тотожності брахмана та атмана в адвайта-веданті. Тут *світ* як *логос*, прочитаний (почутий) правильно, є «Одним», а прочитаний неправильно – множиною [Лебедев 2008], і сприяє такому прочитанню світу здатність мови збирати розпорошені речі в Одне.

Марк Джонстон зазначає, що на початку V століття до Христа, коли Геракліт активно займався філософією, слово «логос», як правило, позначало письмову чи усну розповідь чи історію, представлену аудиторії, щоб переконати її у чомусь або розважити. Проте Геракліт використовує цей термін в іншому значенні – як те, що постає для нього чимось надзвичайно важливим, що існує незалежно від нього або від того, що він випадково говорить [Johnstone 2014 : 1].

Далі М. Джонстон твердить, що насправді Геракліт змінив звичне значення слова «логос», згадане вище, на спосіб виразу власних новаційних філософських ідей. Він зробив це, застосувавши термін, зазвичай закріплений для позначення письмового чи усного викладу речей, щоб позначити ним Одне (the One) у його загальному космічному самовідкритті (common cosmic self-revelation). Це дозволило йому порівняти нездатність більшості людей зрозуміти фундаментальну природу речей, спираючись на власний досвід, з нездатністю зрозуміти значення усної чи письмової оповіді

через їхню перестановку поетові вдалося показати, що за світом окремих ізольованих речей ховається істинна реальність, де, фактично, Все є Одним [Лотман 1969]. Іншими словами, здатність мови збирати до купи слова дозволяє прорватися за межі почуттєвої реальності та дістатися автентичної Одної підстави світу речей, при цьому смислова узгодженість слів у строфі та відповідність їхніх нових значень реальності не є обов'язковою – опливати може не свічка, а книга або слова тощо.

Як вважає цей дослідник, Геракліт сердито докоряв людям (berating people) не за те, що вони не зрозуміли його (або його логос-промову), а скоріше за те, що вони не зрозуміли світ, оскільки він постійно відкривається їм як «Одне», як загальний космічний логос (the one common cosmic logos). Таким чином, його основна увага зосереджувалась із самого початку його роботи на людському розумінні та його відсутності. Він мав за мету спрямувати свою аудиторію на правильне розуміння природи речей, на усвідомлення того, що існує Одне як загальний Логос, з яким постійно стикаються люди, не розуміючи його навіть після того, як почули, що (про нього) говорить сам Геракліт.

Що ж саме мав на увазі сам Геракліт? За М. Джонстоном, Геракліт мав на увазі ідею про те, що речі, як правило, представляються нам у нашому досвіді як деяка множинність, як множина окремих екземплярів (distinct individuals). Але розуміти їх просто як множинність таким чином недостатньо, оскільки жодна річ не існує цілком окремо; сама по собі. Речі у різний спосіб залежать одна від одної. Тому адекватне розуміння природи космосу вимагає ще й розуміння (appreciation) глибинної підставової єдності (underlying unity) усіх речей, котру М. Джонстон записує у дужках як (ἐν), тобто, «Одне» [Johnstone 2014 : 26].

§ 4. Τοῦ λόγου – «цей-ось Логос», «моя Прмова», «його, Логосу, Слово» – кого чи що Геракліт закликає слухати?

А) «Цей-ось Логос». Важливо зазначити, що *τοῦ* має два значення – як визначений артикль та як займенник. Переклад його як *цей-ось Логос* обумовлений, вочевидь, тим, що *τοῦ*, розташований, як ми знаємо, перед словом *logou*, автори такого перекладу вважають визначеним артиклем ‘о’ у родовому відмінку чоловічого роду в однині, смисловою відповідністю якого є наше ‘той’ (у сенсі ‘саме той’, ‘оцей’) та англійське ‘the’ [тоῦ 2021b]. Тому фрагмент за такого прочитання буде виглядати як «Вислухавши не мене, а *саме оцей (цей-ось) Логос...*», тобто, цілком визначений Логос, а не Логос взагалі.

Без сумніву, вживання визначеного артикля у вирваному з повного тексту реченні-фрагменті є свідченням того, що у попередніх, втрачених частинах цього тексту Логос отримав конкретні дефініції,

через що згадування його у фрагменті, що зберігся, з цим артиклем є, по суті, відсилкою до змісту поняття Логосу, котре вже було, як слід думати, попередньо розкрите і завдяки чому Логос взагалі став вже Логосом визначеним, тим, про що вже йшлося.

В) «Моя Промова (Речь)». При розумінні Логосу як *Слова* чи *Промови* відразу виникає питання, чиїми є це *Слово* чи ця *Промова*, і як узгоджуються слова в одному реченні – слухати «не мене», але «моє Слово»? Припустимо, мова йде про те, що через промовця говорить якась об'єктивна сутність,¹ використовуючи його лише як транслятора. Ф. Боллак прямо говорить про те, що цією об'єктивною сутністю є Логос², «котрий говорить через Геракліта, свого слугу, і який дає йому голос замість свого власного» [Bollack 2016 : 232]. Але тоді на якій підставі у такому перекладі Геракліт це фактично не його Слово називає своїм?

Вичерпну оцінку коректності такого перекладу фрагменту В 50 дав Т. Робінзон, який зазначив, що якби Геракліт хотів би сказати «моя оповідь», то він так би і написав з великою ясністю: *tu logou mou*. Але він просто сказав *tu logou*, залишивши запитання слухачів, чиєю ж є ця промова, висячим у повітрі [Robinson 2013 : 276].³

¹ Принагідно зазначу неможливість будь-якої незалежної від людини онтології, про що йдеться у моїй статті про онтолого-метафізичні системи взагалі та метафізику Б. Спінози зокрема [Кирилюк 2016]. Стосовно Логосу Геракліта див. про це [Halapsis 2021].

² За О. Ф. Лосевим, для самого Геракліта проблема, чи є Логос об'єктивно-божественним розумом, як би його не розуміти, була безглуздою [Лосев 1963].

³ Відомий фахівець з Московського університету Аслан Гаджикурбанов, даючи мені на моє прохання консультацію з припустимості вживання у перекладі цього фрагменту виразу «моє Слово» написав наступне: «Мені здається, що версія перекладу “моє Слово” за змістом ніяк не годиться, оскільки суперечить першій посилці, де Геракліт відмовляється від права віщати істину (“не мене, но логосу внимаю...”); або «не моему, а вот этому логосу внимаю ...»), тим більше що у даному випадку це слово дається без наголосу (проклітика або енклітика), а в основних виданнях (Дільс, Маркович) цей займенник виступає як визначений артикль чоловічого роду в Gen. і тому несе полегшений

С) «Його, Логосу, Слово» чи «той Логос»? Але питання дійсно може прояснитися, коли ми приділимо більше уваги слову *του* (tou), що стоїть перед словом Логос, тобто, як у тексті – *τοῦ λόγου*. Такого перекладу я не зустрічав, але пропоную фахівцям прислухатися до знайдених мною підстав для такого перекладу. Як займенник, *του* є слабкою родовою та присвійною формою особового займенника третьої особи чоловічого та середнього роду *він* або *воно* чи виражає особистий, непрямий предмет – *його* (his, its): *Του εἶπα τὴν ἀλήθειαν* – 'Я сказав *йому* правду', або *Το ὄνομά του εἶναι Μιχαῆλ* – 'Його звать Михайло' [tou 2021b]. У відповідності до цих зауважень фрагмент набуває такого вигляду: «Вислухавши не мене, а його, Логосу, оповідь...».

Англійські приклади перекладу *τοῦ* з біблійного тексту при явній перевазі розуміння цього слова як визначеного артиклю *the* наводять також і такі займенникові значення, як *who* або *which*: *γέννησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν* – 'of your Father *who* is in heaven'; 'of your Father *which* is in heaven' (Мт. 5:45), а також важливе для нас *his*: *ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ* – 'man out of *his* good treasure' (Мт., 12:35) [тоῦ 2021a]. Такі ж самі значення, разом з іншими, наприклад, *of*, має *του* окремо та у сполучі з іншими словами і у новогрецькій мові: *του, δικὴ του* 'his' [тоῦ 2021c].

Зрозуміло, що це оповідь не Геракліта, він від неї прямо відмовляється («Не мене...»), а Логосу, зрозумілого одночасно і як

наголос. Надалі він навів виправлений А. В. Лебедевим фрагмент, в який той від себе вставив оборот *ὅδε ὁ λόγος* в Gen.: «Зберігаючи рукописне *εἰδέναι*, ми, заповнюючи маленьку лакуну, виправляємо *ἀλλὰ τοῦ λόγου* на *ἀλλὰ τοῦ <δε τοῦ> λόγου*. Тим самим *ἐμοῦ* з родового відмінку особистого займенника *ἐγὼ* 'мене', перетворюється, зовні не змінюючись, на родовий відмінок присвійного займенника *ἐμός* 'мого'. Тим самим замість ріжучого слух протиставлення «не мене, а логос», ми отримуємо логічно ясне протиставлення «не мій, а цей ось логос». Як і у фрагменті 1, він є метафорою Всесвіту, що чуттєво сприймається, «книгою природи». Геракліт має на увазі, що про єдність світу говорить не його книга і вчення (логос), а логос самого світу» [Лебедев 2014 : 257].

світ речей, зібраних цим Логосом-Одним до купи, і як сам цей Логос-Одне, і *його* промова у вигляді оповіді про те, завдяки кому – *йому*. всі розпорошені речі є *Одним*. Людям тільки необхідно, як за А. В. Лебєдевим, вірно прочитати цю «книгу природи» та погодитись з таким твердженням, і це буде мудро.

Безумовно, деякі перекладачі, переклавши *του* як займенник першої особи (*моє* Слово), мали на це певні підстави. Але, відхрестившись від авторства Розповіді-Логосу, Геракліт у такому випадку чомусь розрізняє *свою* оповідь, до якої закликає не прислуховуватись («Вислухавши *не мене...*») та, знову-таки, також *свою* оповідь, («...а *моє* Слово»), яку він вже наполегливо пропонує людям прийняти і стати внаслідок цього мудрим. Втім, попри край добру смислову узгодженість, розумінню *тоῦ* як *‘його’* заважають деякі особливості грецької мови, зокрема, специфічні наголоси (див. зауваження Аслана Гаджикурбанова у прим. 4), і тому я на такому перекладі як нефахівець з давньогрецької не можу наполягати.

Втім, як на мене, кращим, ніж «моє Слово» за смыслом був би й навіть такий переклад, де *тоῦ* читалось би як визначений артикль при терміні ‘Логос’: «Вислухавши не мене, а *той (отой)* Логос...». У всякому разі замість виставляння-репрезентації Логосу у теперішньому часі (а так виглядає переклад як «ось-цей» Логос) тут йшлося б про референтну відсилку до того Логосу, зміст якого у тексті попередньо вже було експліковано – прислухайтесь *до того* Логосу, про якого вже було сказано.

§ 5. Смыслова тотожність всіх перекладів фрагменту В 50 при відмінному розумінні терміну «Логос»

Аналіз різних перекладів фрагменту В 50 (DK) показав, що, попри наявні відмінності, вони стосуються першої частини фрагменту і відрізняються у першу чергу розумінням *Логосу*, а також того, кого саме пропонується слухати у його провісті – чи автора висловлювання, чи власне *Логос*, зрозумілий як *Промова* чи *Слово*, що саморозкриває свою сутність у власному повідомленні.

У цьому плані даний фрагмент вигідно відрізняється від інших, наприклад, фрагменту В 119 (DK) ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, де відмінності у перекладах є досить значними: «Геракліт говорив, що характер людини є її демон» (Маковельский, 1914),

«Образ думок людини – її божество» (Дынник, 1955), «Личность человека его божество» (Лебедев, 1989), хоча, якщо придивитися, то тут ми побачимо останню частину віковичної сентенції «Посієш вчинок – пожнеш звичку, посієш звичку – пожнеш характер, посієш характер (ἦθος) – пожнеш долю (δαίμων), де останній термін сходиться до 'ділити', 'нарізати', 'наділяти' (долею – спочатку як частиною спільного багатства з аналогією *bhāga* – 'божество', а потім долею як судьбою).

Після усього сказано вже можна звести всі варіанти перекладу Логосу у своєрідний розширений «тезаурус». У цілому ми бачимо, що Логос (поза хронологічною послідовністю) перекладається як власне *Логос* (Нілендер, Маковельський, Диннік, Циммерман та ін.), *робота, процес думки* (Вундт), *Доля* (Шпенглер), *Слово* (Дільс, Бернет), *несвідомий закон розуму* (Гейнц), *свідомий розум* (Бернайс), *самосвідомий розум* (Тейхмюллер), *слово, вислів, перша причина, розумна основа, світовий порядок, закон світу* (Трубецькой), *мовлення або промова, мудра істота* (Лебедев), *дискурс* (Болак), *Сенс, Значення* (Снелл), *світовий сенс, духовна світова сила* (Нісс), *Вічна Правда* (Гігон), *Істина* (Бьодер), *осяяння* (Джегер), *Закон* (Маркович), *міра* (Фрімен), *план, структура* (Кірк), *оповідь* (Робінзон). До інших перекладів Логосу можна віднести такі, як *світовий розум, закон руху, відношення, пропорція, мовлення, цінність, зразок, взірець* та інші. Крім того, за О. Маковельським, сам Геракліт вживає стосовно Логосу такі метонімії, як *Космос* (загальний світовий порядок), *софон* ('єдина мудрість'), *прихована гармонія, вічність, необхідність*, деякі *протилежності*, а також чуттєво дані речі на кшталт *повітря*.

На підставі такої наочної репрезентації зведених значень Логосу стає доволі легко ці значення систематизувати. У першому наближенні ми можемо виділити такі класи значень, де під *логосом* розуміється 1) певна неодушевлена або одушевлена вселенська об'єктивна сутність, що панує у Всесвіті (Одне, надприродна істота); 2) розумне космічне начало (світовий розум, мудра істота, духовна світова сила), 3) котра може синекдохічно фіксуватися через якусь суттєву ознаку цієї сутності, проявляючи себе через певну «логософанію» (як загальносвітові порядок, закон, гармонія, сенс, світовий сенс), котра має здатність заявляти про себе шляхом

4) самоповідомлення через певну мову речей та людей (слово, промова, оповідь), або відкриватися мудрецю та через нього віщати істину про себе людям.

При цьому важливо мати на увазі, що стосунки між логосом як суб'єктом та його предикатами асиметричні, і не в останню чергу через те, що він, Логос, є, зрештою, Одним, котре не піддається ніяким визначенням. З цієї причини всі дефініції Логосу не можуть бути оберненими – Логос є світовим розумом, гармонією, законом тощо, але світовий розум, гармонія та вселенський закон окремо та разом змісту Логосу далеко не вичерпують.

Варто також зазначити, що не всі переклади терміну Логос, які зустрічається у різних фрагментах Геракліта і перекладаються у відповідності до специфічних значень цього терміну в контексті даного фрагменту, з цієї причини є взаємозамінними – у деяких випадках переклад Логосу в одному з них в інший фрагмент підставити неможливо (вище вже згадувався такий неприйнятний можливий переклад, як «Вислухавши не мене, а *норму, структуру, план .. тощо*»).

У залежності від контексту Логос виступає то в одному, то в іншому своєму значенні, і ці відмінності, можливо, були прозорими для давніх греків (на кшталт того, як сучасні англійці розрізняють, де *account* означає 'промову', а де – 'рахунок' чи 'обліковий запис'). Втім, подібні речі притаманні чи не всім мовам світу.

§ 6. Спільне та відмінне у реконструктивному розширеному відтворенні провідної думки Геракліта у фрагменті В 50

Як вже зазначалось вище, фрагменти текстів Геракліта колись були частиною цілого тексту, які були згодом як цитати вилучені з нього, часто – з втратою контексту. Через це будь-який сучасний переклад полісемічних термінів має супроводжуватися додатковими поясненнями. Саме такий переклад даного терміну в аналізованому фрагменті було обрано Маковельським, Гайдеггером, Лебедєвим, Джонстоном та іншими. При цьому важливо утримувати у полі зору весь смисловий фон фрагменту, а не лише етимони терміну (коли *логос* перекладають як *промову* на підставі походження його с *легейн* – 'говорити').

Усі ці пояснення давалися дослідниками як інтерпретативний додаток до власних перекладів фрагменту В 50, однаке їхні основні положення можна включити в гіпотетичний, реконструйований за контекстом розширений переклад, котрий матиме не буквальну, а контекстуально-смыслову відповідність до оригіналу. При цьому слід мати на увазі, що всі включені нижче у дефініцію *логосу* додаткові експлікативні елементи, котрі відсутні у власне фрагменті Геракліта, у його повному, натепер втраченому тексті, були, якщо вони дійсно у ньому були, зрозуміло, написані окремо.

Запропонована ідея перекладу дозволяє, на мою думку, подолати недоліки як транслітерованого перекладу *Логосу*, коли його зміст для читача залишається невизначеним, так і звуженого його перекладу на підставі наведення лише якогось одного його змістовного визначення.

Безумовно, такі переклади не є строго науковими, однаке вони можуть бути корисними для кращого розуміння та інтерпретації сутності думок Ефесця в історико-філософських дослідженнях та відігравати допоміжну роль при вивченні його філософського спадку в навчальному процесі.

Розглянемо тепер гіпотетичний відновлений текст фрагменту з розширенням його за рахунок тих реконструктивних пояснень та витлумачень Логосу, що їх давали різні дослідники.

Запропонований гіпотетичний розширений переклад фрагменту В 50 на підставі роз'яснень сутності *Логосу* С. Трубецьким, може мати наступний вигляд:

«Люди, слухаючи не мене, а той Логос (а його, Логосу, Слово), що виражає Думку світового Закону необхідності та Всесвітнього порядку, котрий не тільки одушевляє весь світ та є закінченим закономірним цілим, але й визначає й розумність вас, людей, завдяки якій ви за певних власних зусиль здатні збагнути, що все в ньому – і окремі речі, і ви – є Одним, і це ви, попри недостатню розвинутість своїх розумових здібностей, маєте все ж таки збагнути – Все є Одним, і тільки так ви досягнете вищого рівня мудрості»

Міркування О. Маковельського про сутність Логосу дозволяють припустити такий повний текст фрагменту В 50, реконструйований з огляду на гіпотетичні попередні речення:

*«Вислухавши не мене, а той Логос – вселенське Розумслово, Вищий Світовий Закон та Єдину Всесвітню Закономірність, що мислить та творить Світовий Порядок за Законом, Мірою та Числом, котрий все пізнає і все відає, влаштовуючи весь світ, включно з вами і вашим мисленням, у відповідності до самого себе як Одного у єдності та гармонії з усім у світі, **постарайтеся** умооссяжно збагнути, що **Все є Одне, і тим долучитеся ви до мудрості та істини**».*

З інтерпретації смислу гераклітівського фрагменту В 50 М. Гайдеггером припустимо, як на мене, реконструювати цей фрагмент у його розширеній версії у такому вигляді:

*«**Прислухайтесь не до моїх слів, а до того, що говорить вам у своїй перед-присутності він, той Логос-Одне**, оскільки це є говорінням самого Буття, котре роз'яснює вам через зібрані у ньому в Одне окремі речі, котрі є словами його мови, ту істину, що уява про їхню окремішність та множинність є хибною, **і тоді мудро буде людям**, зібравши у своїй людській мові всі слова, що позначають речі зовнішнього світу, до такої ж єдності (а це збирання в Одне слів стає можливим завдяки спроможності Логосу збирати в Одне речі), погодитись з Одним-Буттям-Логосом та сказати вслід за ним, що **все є Одне**».*

Розуміння Логосу А. В. Лебедевим при спробі викласти його в одному реченні як розширеному варіанті фрагменту В 50 може мати такий вигляд:

*«**Слухайте не мене, а прагніть почути ось-цього (того) Логосу промову**, котрий є і буттєвим абсолютом, і суб'єктом пізнання цього абсолюту одночасно, який рече через об'єктивні речі, збираючи тим їх до цілокупності, **і тоді ви збагнете велику мудрість, за якою він є Одним, а не множиною**, і вірте, що притаманна й нашому мовленню словами здатність збирати всі окремі слова у дещо Одне вам у цьому добре допоможе».*

Виходячи з інтерпретації гераклітівського Логосу М. Джонстоном, цей фрагмент розширено-реконструктивно можна уявити собі таким:

«Слухайте не тільки мої промови про Логос, а сам той Логос-Одне, тобто, Загальний космічний закон у його самовідкритті, хоча ні мої розповіді, ні його провість про фундаментальну природу світу ви у більшості своїй через обмеження вашого мислення власним вузьким досвідом зрозуміти не здатні, через що світ речей помилково уявляється вами як деяка розпорошена множинність ізольованих одна від одної речей, і цей погляд я закликаю вас подолати і стати мудрими, визнавши, нарешті, що світ насправді становить собою ось-цей Логос-Одне (έν), котрий з власного почину відкривається вам і несе вам істину про те, що саме він лежить в основі одності усіх окремих одиничних речей».

Отже, з огляду на наведені дані, попри відмінності у перекладі ключового поняття фрагменту В 50, Логосу, основний зміст цього фрагменту, переданий у будь-якому перекладі (виділений жирним шрифтом), полягає у тому, що світ множини розпорошених одиничних речей в цій його одиничності є ілюзією, насправді всі речі інтегровані у те, що фіксується за допомогою такого багатозначного, але невизначеного терміну, як «Одне» (*to Hen, the One*), котрого часто невірно перекладають як «Єдине».

«Єдине» за своїм внутрішнім смислом передбачає момент єднання, об'єднання одиничних речей як завершення певного «юніонального» процесу, результатом чого є виникнення з частин чогось цілого, тоді як автентичне *Одне* (англ. 'One') як надсвітове начало взагалі не складається з частин, хоча і не є цілим, і не є процесом об'єднання, а визначально містить у собі *Все (Панта)*, у тому колі й розпорошені речі та явища.

Зрозуміло, що кожен з авторів мав власні аргументи на користь своєї інтерпретації концепту *Логос* у Геракліта, які навряд чи були довільними. Взагалі, даний конкретний фрагмент виглядає, зрештою, як підсумкове речення, котре підводило ризику під попередніми, натепер втраченими, міркуваннями Ефесця і котрі на підставі аналізу у тій чи іншій формі умовно відновили дослідники.

З врахуванням наведеного тут матеріалу я пропоную й свій власний «дефрагментований» переклад фр. В 50, зауваживши попутно, що, як на мене, не варто ігнорувати згадувану вище

пропозицію Ж. Болака вважати Геракліта у цьому фрагменті лише своєрідним «слугою» Логосу, котрий користується філософом для того, щоб через нього передати своє послання. Тоді вислів «Вислухавши не мене, а Логос (Слово)...» можна викласти і в такій редакції: «Вислухавши не моє власне Слово, а Слово, яке через мене промовляє Логос...», або «Вислухавши не мене, а його, Логосу-Одного, промову, виголошену через мене...».

Що стосується розширеного контекстуального перекладу фрагменту, то він як підсумкове узагальнення тих вірогідних попередньо викладених Гераклітом думок про сутність Логосу, котрі були втрачені та інтерпретативно відновлені різними дослідниками і наведені вище у вигляді гіпотетичних «дефрагментованих» варіантів їхнього тлумачення фр. В 50, за мою версією, матиме такий вигляд:

«Отже, ви щойно почули мою оповідь про Логос, але слухали ви не мене – оскільки моє існування нероздільне від Логосу, то він через мене сам розповів вам про себе та про визначений ним світоустрій, просто вклавши свою розповідь у мої вуста, тому вислухавши не мене, а Логос та зрозумівши суть його, Логосу, провісті (Слова), мудро вам буде визнати, що Все є Одне».

§ 7. Декілька слів про відмінні інтерпретації ὁμολογεῖν σοφόν («мудро визнати») у другій частині фрагменту В 50

На цьому можна було б завершити цю розвідку, але хотілось би звернути увагу ще на деякі моменти. Відмінності у перекладах фрагменту у своїй більшості торкалися лише терміну *Логос* першої частини фрагменту, тоді як друга його частина, «мудро буде визнати, що Все є Одне», приймалась усіма перекладачами-інтерпретаторами. Втім, той же Ж. Болак звернув увагу на слова другої частини – ὁμολογεῖν та σοφόν, підмітивши, що слово *логейн* у цьому фрагменті зустрічається вдруге. Відповідно, він пропонує відмінний від звичайного перекладу ὁμολογεῖν σοφόν (*'homologeîn sophon'*, «мудро буде визнати») смисл цих слів.

Слово *логос*, пише Ж. Болак, повторюється у дієслові *homologeîn* «сказати разом» (to say together), або «сказати в гармонії» (to say in harmony), щоб логоси узгодилися, і торкається це формули «Одне-Все» (*Hen-Panta, One-All*). Що стосується слова *σοφόν*, то на

думку Ж. Болака, воно не є правильним терміном для позначення найвищого ступеня посвячення у пізнання *Логосу*, оскільки воно охоплює не стільки спекулятивні знання, скільки компетентність. Це знання ближче до технічної віртуозності художника чи віщуна, ніж до філософської чи моральної мудрості [Bollack, 2016 : 233].

Перше слово, *ὁμολογεῖν* (від дієслова *ὁμολογέω*) окрім значення 'погоджуватися' означає ще й 'говорити те ж саме' (*гомологео*) [Homologeó 2021]. Запропонований Ж. Болаком другий сенс слова вдало перегукується з тим смисловим контекстом одного з варіантів інтерпретації фрагменту В 50, коли люди словами своєї мови, а Логос своїми словами-речами мають вимовити разом одне й те ж саме, узгодивши Логос-Слова та Логос-Речі, і сказати вони в один голос мають про те, що Все є Одним.¹

Відносно слова *σοφόν*, котре Ж. Болак пропонує сприймати не як глибину філософської мудрості, а як компетентність, віртуозну майстерність, досвідченість, кмітливість, можна сказати, що ці значення дійсно притаманні як слову *sophos* [Sophia 2021b], так і похідному від нього абстрактному іменнику *sophia* із значеннями 'майстерність', 'знання', 'знайомство з', 'розумне судження', 'практична мудрість', 'хитрість', 'кмітливість', 'філософія', а також 'персоніфікована мудрість' [Sophia 2021a],

Як бачимо, цьому слову навіть серед відмінних від звичного значення смислів притаманні семантики «мудрості» – практичної, персоніфікованої тощо. Персоніфікована мудрість – це вже власне мудрець, що вимовляє разом з об'єктивним Логосом заключну та

¹ Ця «одноголосність» дозволила Андрію Худенку запропонувати такий варіант перекладу фрагменту В 50, хоча він й «руйнує його граматичний лад», де вислів «Все є Одним» включав би до себе й розуміння цієї світової одності. Іншими словами, розуміння того, що Все є Одним утягнуте у це Одне, ба більше, воно визначає поєднання говоріння про це з цією одністю як реальністю. За А. Худенком, Геракліт тому й каже, що «слід слухати не його, але промову “обоюдоглаголящего” розуміння, [що] є єдність усього суть» [Худенко, 2010 : 168; 169].

ключову сентенцію фрагменту: «... вислухавши Логос, мудра людина скаже разом (за згодою, у погодженні) з ним однаковими словами, що Все є Одним».

Разом з тим гнівання Геракліта на тих людей, котрі не здатні зрозуміти Логос ні через людську оповідь, ні через Слово самого Логосу, припускає виділення ним серед них тих небагатьох, хто на таке велике прозріння спромігся, і ця спромога була визначена їхньою кмітливістю та хитророзумністю (яка була рисою, як ми знаємо, Одиссея).

Спроможність до чогось фіксувалася ще й у слові *μηχανή*, котре спочатку також позначало хитромудрощі, розумно продумані засоби, за допомогою яких дещо здобувається, яке етимологічно сходиться до протоіндоєвропейського *meg^h 'мати можливість', 'могти' (англ. might) із спорідненістю із *магом*, *чарівником* [Μηχανή 2021]. У такому ж чаклунському, магічному сенсі має розумітися, як на мене, й σοφόν, оскільки засвоєння знання про те, що Все є Одним – це не проста фіксація нашою свідомістю якогось почуттєвого фізичного факту, а своєрідне осяяння, інсайт (один з перекладів Логосу), що відкриває великі таємниці Всесвіту. Тоді наш фрагмент можна представити у такій формі:

«Вислухавши ... лише деякі посвячені зможуть в осяянні зрозуміти, яку велику магічну тайну віщає їм Логос та сказати потім разом з ним однаковими словами (ὁμόλογεῖν), що Все є Одним».

Відповідно, мій підсумковий варіант розширеного перекладу фр. В 50, за припущення, що всі можливі пояснення щодо того, чим є Логос, дані Гераклітом у попередніх частинах тексту, набуває такого вигляду:

«Отже, ви щойно почули від мене оповідь про Логос, і все, що я про нього тут розповів, було сказано не мною – Логос сам повідав вам про себе та про визначений ним світоустрій, вклавши цю свою оповідь (своє Слово) у мої вуста, тому прислухавшись до цього мого Слова посередника та зрозумівши суть його, Логосу, провісті, лише деякі особливо [хитромудрі спроможнуться в осяянні зрозуміти (σοφόν)], яку велику тайну рече Логос та зможуть

[сказати потім разом з ним однаковими словами (вимовити з ним в один голос = ὁμολογεῖν)] – Все є Одне»

З врахуванням викладеного на кінець слід сказати, що згадана на початку статті дискусія з приводу наведеного у доповіді О. Роджеро фрагменту Геракліта має сенс лише у тому випадку, якщо всі її учасники приймають ті значення Логосу, які відповідають контексту фрагменту. Якщо ж деякі учасники наукового спору розглядають Логос у тих смислах, котрі цей термін має в інших випадках, але які не вписуються у даний фрагмент, то тим вони роблять дискусію безпредметною.

Глава IV. «Етос» і «даймон» 119-го (DK) фрагменту Геракліта = від ‘вдачі’ до ‘житла’ та від ‘демона’ до ‘перебуванню-поблизу-божественного’

Фрагмент 119 (DK) Геракліта дійшов до нас у такому написанні: *Η. ἔφη ὡς ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων* (*Η. éphē hōs êthos anthrópōi daímōn*). Відповідно, ключовими словами, що отримують відмінні переклади, є *êthos* та *daímōn*. Найбільш прямим варіантом перекладу, котрий я знайшов лише у Олександра Афрода у викладі Лебедева, був би такий: «*Етос людини є її даймон*», хоча варіанти, де останній термін передається у транслітерованому перекладі, зустрічаються доволі часто. Але при цьому значення ні *етосу*, ні *даймону* не розкриваються. Вочевидь, логічно було б звернутися до матеріалів, де експлікується зміст цих термінів, до етимологічних та інших словників.

Чи не загальноновизнаною стала думка про те, що значення даймону у творах Геракліта ми ніколи не узнаємо, як вочевидь, й значення інших проблематичних термінів. Але попри це ми можемо відновити, спираючись на певні підстави, принаймні найбільш ймовірні та вірогідні сенси цих термінів.

§ 1. Етос (ἦθος)

Загальноновизнана думка («Вікіпедія») походження слова *ethos* зводить до значення 'звичне місце', посилаючись на «Іліаду»

(6.511, 15.268), де ним спочатку позначалось звичне місце утримування коней, а також 'звичка' (custom) та 'звичай' (habit), еквівалентні латинському *mores*. Згодом це слово стало позначати 'характер', специфічні риси людини, а ще пізніше = домінуючі переконання або ідеали, притаманні людським спільнотам, а ще пізніше = силу впливу музики та риторичний прийом, який ґрунтується на авторитеті промовця [Ethos, 2021]. Зрозуміло, що пізніші значення *етосу* нас тут не цікавлять, оскільки мова йде про гераклітівські часи або про добу, ще більш віддалену від нас.

Дж. Аутенріет наводить значення *етосу* гомерівських часів, тобто, VIII ст. до н. е., приблизно за два століття до Геракліта = тоді воно позначало 'звичні місця' [Autenrieth, 1999 (1891)] або, за Річардом Канліффом, 'притулок для тварин' [Cunliffe, 1963 (1924)].

Г. Дж. Лідделл та Р. Скотт з посиланнями на оригінальні джерела наводять такі значення *етосу*, як 1) 'звичне місце', зокрема, звичні місця перебування тварин; 2) 'звичай', 'манери'; 3) 'характер', особливо = моральний характер, 'риса' чи характеристики окремої особи як результат звички, 'пристрасть', 'вираз обличчя' [Liddell & Scott, 1999 (1940)].

У лексиконі видатного поета Піндара, майже сучасника Геракліта, *ἦθος* позначало 'природу', 'дім', 'пристановище'; воно також вживалось у значенні 'розділяти своє життя' (partager la vie), вочевидь, у сенсі спільного проживання [Slater, 1999 (1969)].

§ 2. Даймон (δαίμων)

Давньогрецьке *δαίμων* (*daimon* даймон, деймон, демон), котре етимологічно означало 'божественне', мало декілька значень. Первісне етимологічне значення *daimon*'у сходиться до 'ділити', 'нарізати', 'наділяти' когось часткою, долею – спочатку як частиною спільного багатства за аналогією *bhága* – 'божество', а потім = і долею як *судьбою*. Смисловий розвиток даного значення призвів до позначення ним тих, хто визначає цю долю = божків домашнього вогнища, оселі. У порівнянні з богами-теосами (*theós*) даймони за статусом було нижчими божествами. Ці даймони-божки мали відношення до конкретних людей (щось на кшталт християнського янгола-охоронця) та до місця їхнього помешкання. Вони вважалися домашніми надприродними патронами оселі (латин. генії, *genius*),

але вже у платонівському «Бенкеті» *даймон* означало здібність певних людей давати слушні поради у складних ситуаціях, котрі ґрунтувались на розумності та взаємній прийнятності сторонами.

Згодом позитивне розуміння цих істот змінилося на протилежне = у давньогрецькій міфології та згодом = у філософії вони почали розумітися як недобрі *демони*. З цим же значенням ‘злого духа’ це слово увійшло до християнського лексикону. [Daimon 2021]. Проте колишнє позитивне сприйняття *даймонів* зовсім не зникло.

Таким чином, якщо слова *ethos* та *daimon* у фрагменті 119 Геракліта розуміти як певні «змінні величини», то перекладачі мали б обирати для «підстановки» у ці змінні, кожен за своїм резонансом, якесь одне із такого набору значень *етосу*, як ‘стайня’, ‘притулок для тварин’, ‘звичне місце’, ‘місце помешкання’, ‘дім’, ‘пристановище’, ‘притулок’, ‘спільне мешкання’, ‘звичка’, ‘звичай’, ‘характер’, ‘моральні риси’, ‘специфічні риси людини’, ‘людську природу’, ‘манери’, ‘пристрасть’, ‘вираз обличчя’, і одне з таких значень *даймону*, як ‘божество’, ‘божок’, ‘наріzana доля спільного багатства’, ‘доля як судьба’, ‘надприродний дух = особистий покровитель людини’, ‘надприродній домашній божок-охоронець оселі’, ‘демон’, ‘недобрий демон’, ‘злий дух’ тощо.

Годі й казати, що синтез смислу виключав якісь неприродні поєднання значень даних двох ключових слів фрагменту, і тому такі їхні сполучення, як «Стайня людини є її покровителем». або «Вираз обличчя людини є її часткою спільного майна», зрозуміло, у жодному перекладі ми не зустрінемо. Не в усіх перекладах, як ми побачимо далі, дається смисловий переклад обох термінів = у деяких випадках стосовно одного з них зберігається переклад-транслітерація, що, безумовно, викликає питання стосовно того, яке саме його значення мав на увазі перекладач.

§ 3. Розбіжності в інтерпретаціях «етосу» та «даймону» у загальнопоширених перекладах

Отже, розглянемо наявні переклади даного фрагменту. Дільс дає йому такий один: «*Dem Menschen ist seine Eigenart sein Dämon*» ('Свій особливий норов (специфічні риси людини) = це для кожної людини її демон') [Diels 1906 : 100]. В. Нілендер перекладає його як

«Нрав для человека = его божество» [Нилендер 1910]. За О. О. Маковельським, цей фрагмент читається як «Гераклит говорил, что характер человека есть его демон» [Маковельский, 1999 : 309], а за М. О. Динніком = як «Образ мыслей человека = его божество» [Дынник, 1955 : 52]. Лебедев наводить переклади давніх інтерпретаторів творчості Геракліта: «Личность = это божество человека» (Плутарх), з уточненням «Этос человека = его даймон» (Олександр Афрод) [Лебедев, 1989 : 243]. З цього випливає, що під «етосом» цей вчений розуміє 'особистість', а під «даймоном» = 'божество'.

Єдине питання, що тут виникає, це питання мови оригінальних текстів Афрода та Плутарха. Якщо вони писали мовою Геракліта, то чийм тоді є наведений Лебедевим переклад? Принаймні, праці Плутарха (I-II ст.), котрий, мешкаючи у Беотії, яка на початку нашої ери вже входила до складу Римської імперії, тим не менш писав грецькою і був перекладений латиною лише у 1470 році у Римі. Теж саме можна сказати про Олександра Афродизійського (II-III ст.), котрий жив у підримлянських Афінах і теж був перекладений латиною у 1500-х роках. Якщо використовувались латинські джерела, то це є переклад перекладу, хоча і латинські версії теж становлять певний інтерес,

Переклади європейськими мовами даного фрагменту також мають між собою відмінності. Французькою він подається майже у такому ж сенсі, як і у О. О. Маковельського: «*Le caractère pour l'homme est le daimone*» ('Характер для людини = даймон') [Philoctetes, 2021]. Аналогічний переклад «Характер людини = це її даймон» роблять американські автори [Kirk & Raven & Shofield, 1983].

Згадку про деякі поширені переклади фрагменту англійською, де *daimon* має значення *долі*, наводить Д. Грінбаум. Перший з найдених ним таких перекладів («Характер є долею») належить німецькому поетові Новалісу [Greenbaum 2016]. Дж. Бернет у 1892 році дав аналогічний переклад («*Man's character is his fate*») [Burnet 1920 (1898)]. Згадані Грінбаумом дослідники наших часів у своїх книгах про давню грецьку філософію зробили майже такий переклад, «Характер людини є її судьбою». К. Фримен (К. Freeman, 1948), переводячи слово *dainon*, вжив «*destiny*»

(присуджена невідворотня доля), а Дж. Барнс (J. Barnes, 1987) = «fate» (рок, фатум). Цей же автор наводить переклад фрагменту з відмінним від звичайного тлумаченням *етосу* не як характеру, а як 'звичаю' чи 'звички', зроблений А. Куком (A. Cook) у книзі «Геракліт та умови висловлювання» (Heraclitus and Condition of Utterance)»: «Звичай (та звичка) для людини = бог» [Cook 1975 : 472; Цит. за: Greenbaum (2016 : 4)]. Інші дослідники, зокрема, П. Уилрайт, наводять такі переклади фрагменту: «Характер людини є її божко-охоронець» («A man's character is his guardian divinity») [Wheelwright, 1959. : 68]. Утім, переклад «character» як 'характер' через неоднозначність цього терміну вжито мною тут умовно.

§ 4. Інтерпретація *ἦθος* у як «характеру». Полісемія терміну «character»

Перекладацька справа ускладнюється ще й тим, що іншомовні переклади з давньогрецької вживають терміни, котрі самі є неоднозначними. Серед таких слів можна назвати і часто вживане в перекладах *етосу* на англійську слово «характер». Втім, англ. «character» перекладається не тільки як власне «характер», тобто, сукупність психічних особливостей, з яких складається особистість людини і які проявляються в її діях та поведінці. Синонімами слова «характер» є *природа* (nature), *вдача* (nature, temper, character), *норов* (temper, nature, habit, vice, custom, character), *властивість* (property, quality, attribute, incorruptibility, stature, character), *ознака* (sign, feature, indication, omen, characteristic, character), *герой* (hero, valiant, worthy, character), *літера* (letter, character), *образ* (image, icon, vision, portrait, similitude, character), *художній образ* (image, character), *характерна особливість* (salience, character), *персонаж* (personage, person, character), *профіль* (profile, type, сума, сyme, side face, character), *ранг* (rank, grade, class, order, state, character), *звання* (rank, title, degree, calling, grade, character), *сан* (dignity, character), *стан* (state, mill, condition, status, camp, character), *офіційне становище* (character), *статус* (status, charter, estate, character), *тип* (type, model, phylum, fellow, denomination, character), *фігура* (figure, piece, chessman, nob, step, character). Це ще 'нахил' або 'звичка до чогось'. а також *вдаха* (nature, temper, character).

Слово «вдаха» несе смисли 'удачливий', 'щасливий', 'той, що родився у сороці', 'кому сприяє щастя', 'успіх', 'удача', 'кому щастить', 'везучий', 'талановитий', 'кого супроводжує удача', 'кому все вдається', а також 'розумний', 'хитрий', 'дужий' (мабуть, у значенні 'він має характер' у значенні 'міцний характер'), 'сміливий' (у сенсі 'витримки перед небезпекою', коли «показують характер» тощо [Вдаха 2021]).

Відповідно, *етос* як сукупність щойно вказаних смислів слова 'характеру' як «вдахи» (людина яка? = удачлива) дозволяє припустити, що носії англійської мови зовсім не обов'язково сприймуть *character* як власне 'характер'. Тоді вираз *character man* може бути перекладеним як 'удачлива, щаслива, везуча, успішна, талановита, розумна, хитра, дужа, смілива людина, якій щастить, яку супроводжує удача, якій все вдається'. У цьому сенсі, як 'унікальна або надзвичайна особа, особа, що характеризується особливими чи помітними рисами, особливо харизмою' це слово вживається у висловлюванні «*Julius Caesar is a great historical character*» [Character 2021].

Відповідно, *character of man* припустимо перекладати як «везучість, удачливість, успішність, талановитість людини», а у контексті усього фрагменту 119 його сенс можна репрезентувати як «Везіння, талант, успіх людини визначається її даймоном», котрого можна вважати божком, що патронує людину, даючи їй певну гарантію досягнення успіху у житті через надання ним їй вказаного характеру, позитивних особистих морально-вольових рис. Наведений вище переклад даймону П. Уилрайтом як божка-охоронця є близьким до цього значення = *даймон* наділяє людину *вдачею* (характером) *вдахи* для того, щоб її не спіткали невдачі, щоб їй 'везло', тобто, щоб її оминали біди та нещастя через її навіть не від неї залежної, а даної *даймоном* від народження, *природженої природи* (характеру) *щасливчика* та *везунчика* (lucky man).

Хоча подібні значення *етосу* у їхньому переліку відсутні, тим не менш, виникнення терміну 'етика' саме з *етосу*, коли джерело походження моральних норм ще й досі є предметом дискусій, говорить саме за себе = адже тут відповідь прозора = моральністю людину наділяє її *даймон*, і дотримання їх і робить людину щасливою *вдахою*.

Що стосується *даймону*, то у наведених конструктивних відтвореннях смислу фрагменту таке одне з його висхідних значень, як *‘надприродний дух = особистий покровитель людини’* є цілком прийнятним = дух-покровитель визначає удачливість людини. Разом з тим термін «характер» у значенні, яке застосовувалось до постаті Юлія Цезаря, дозволяє запропонувати й такий переклад: *«Успішною (харизматичною, видатною, соціально значущою та історично помітною) людину робить її даймон, її персональне божество, дух-покровитель»*. Утім, це не дає ніяких підстав, щоб наполягати на такому розумінні фрагменту 119 через те, що переклад перекладу оригіналу не може вважатися автентичним стосовно останнього, які б цікаві смислові відповідності духу оригінального тексту вони не привідкривали б.

Інший варіант реконструктивного відтворення смислу фрагменту 119 може полягати у складенні всіх можливих комбінацій висхідних значень *етосу* та *даймону* навіть за умов, що вони у літературі відсутні. З усієї номенклатури терміну *етос* згадані вище перекладачі обрали лише деякі його реальні значення, такі, як ‘звичка’, ‘звичай’, ‘норов’, ‘характер’, ‘специфічні риси людини’, навівши при цьому близьки, але модернізовані значення ‘характер особистості’, ‘особистість’, ‘образ думок’, а з номенклатури *даймону* = значення ‘божество’, ‘доля’ (‘судьба’, ‘рок’, ‘фатум’), ‘демон’, божок-охоронець.

У деяких англійських перекладах *daimon* подається у двох його значеннях, як певні рівнозначні варіанти. Так, Робінсон переклав це слово і як «доля», і як «божество»: «[Heraclitus said that] a person's character is his fate (divinity)», тобто, «[Геракліт говорив, що] характер особистості є її доля (божество)» [Robinson 1987 : 69].

Іноді дані терміни були передані, як бачимо, через транслітерацію. але такий стан відсутності точної смислової визначеності термінів змушує дослідників давати у примітках додаткові пояснення, де передається не буква, а смисл тексту, що перекладається. Приміром, О. О. Маковельський вслід за наведеним перекладом пише, що тут по суті йдеться про те, що характер визначає долю людини, тим самим демонструючи, що *даймон* він розуміє саме як ‘долю’, тоді як з основного перекладу, де *daimon* передано як *демон*, можна зробити висновок, що він має на увазі таке

його значення, як *'злий дух'*. Надалі він наводить поширені, але анонімні тлумачення фр. 119 (DK), говорячи, що на думку одних тут висловлено сентенцію про те, що щастя людини залежить від неї самої, інші ж вважають, що тут йдеться про рокову, фатальну природу характеру.

Неактуалізованими у поширених перекладах фрагменту залишились такі значення *етосу*, як *'моральні риси'*, *'специфічні риси людини'*, *'людська природа'*, *'манери'*, *'пристрасть'*, *'вираз обличчя'*, а *даймону* = *'нарізана доля спільного багатства'*, *'надприродний дух = особистий покровитель людини'*.

Що стосується значення *етосу* як *'притулку'*, *'місця помешкання'*, то і цей смисл даного слова знайшов своє застосування у перекладах, зокрема, у мало вживаному з невідомих причин перекладі фрагменту Мартином Гайдеггером у його давно оприлюдненій роботі (але про це = нижче). Що стосується значення *даймону* як *'різати'*, *'нарізати'* (частку спільного багатства), то у латентному вигляді це значення увійшло до терміну *'доля'*, котрий доволі часто використовується, тоді як значення *'надприродний дух = особистий покровитель людини'* можна вважати присутнім у транслітерованому перекладі *даймону*.

§ 5. Аналіз актуалізованих варіантів перекладацьких інтерпретацій гераклітівського фрагменту 119

Тепер розглянемо актуалізовані варіанти перекладу більш детально. Якщо визначити найбільш поширені переклади фр. 119, то типовим буде переклад «Характер людини = її божество», репрезентований у тих чи інших варіаціях з непринциповими відмінностями.

Утім, у такому перекладі вкрай насторожує одна обставина = у ньому відсутній збагнений сенс. Питається, з якого доброго дива сукупність основних відмінних рис людини, її психічних властивостей, котрі визначають особливості її поведінки, *характер*, розуміється як її божество? Тим більше, що у давньогрецькій є таке слово, *характіρ*, із значенням *'прикмета'*, *'відмінна риса'*, *'знак'* з етимологією *'карбувати'* (з аналогічним значенням *'to character'* як дієслова в англійській).

Ситуацію дещо виправляють згадані О. О. Маковельським переклади, де замість «демону» як ‘божества’ вжито словосполучення ‘злий дух’. Але тоді й ‘характер’ ми повинні теж якісно визначити у негативі, як *поганий*, а не добрий: «Поганий характер людини = це її злий дух», або, взявши одне з реальних значень *даймона*, ‘*пристрасть*’, сказати, що «[Низькі] пристрасті людини = це її злий демон».

Тобто, погана поведінка людини, її недобрый психотип може пояснюватися тим, що її «Я» захопила якась демонічна сила (хоча для позначення буйної, нерациональної, афективної поведінки Геракліт використав би а спеціальний термін для її позначення = *πάθος* (*патос*), а не *ἦθος* (*етос*), спокійну та врівноважену поведінку [Этос 2021]. Проте, це буде явною модернізацією смислу фрагменту Геракліта, оскільки за його часів *даймон* такого значення не мав (тут слід звертати увагу на сенси, що їх надавали цьому слову Гомер та Піндар).

Кращим, як на мене, виглядає переклад, де *даймон* розуміється як ‘доля’. Принаймні, зрозуміло, що людина, котра має поганий характер, матиме й погану долю, а якщо добрий = то добру.

Тоді даний фрагмент починає виглядати як осколок більш великого афоризму, на кшталт «*Посієш думку, пожнеш вчинок, посієш вчинок = пожнеш звичку, посієш звичку = пожнеш характер, посієш характер = пожнеш долю*». Прихильники такого тлумачення фрагменту, якщо вони є, можуть знаходити підтвердження своєї версії перекладу у схожих поглядах майже сучасника Ефесця Лао-цзи («*Будьте уважні до своїх думок, вони = початок вчинків*»), у пізніших викладках Аристотеля про те, що характер людини формується під впливом її звичок, і таке інше.

Однаке переклади даймону як ‘характеру’ або ‘долі’ не можна вважати незаперечно автентичним через те, що немає свідчень про те, що за часів Геракліта (544-483 рр. до Хр.) слово *даймон* широко вживалося у його первісному значенні (‘*ділити*’, ‘*наділяти долею при розподілі*’).

«Даймон» Сократа, котрий народився майже за часу життя Геракліта (469-399 рр. до Христа) має зовсім відмінні смисли, пов’язані із внутрішнім голосом, що попереджає про небезпеку або

дає етичну оцінку вчинкам. через що переклад *даймона* як 'долі', як здається, ставить на місце деривата його етимон.

Що стосується перекладу *етосу* як 'характеру', то на той час, вочевидь, цей термін такого значення не мав. Якщо Піндар вживав дане слово у сенсі 'дім', 'пристановище', то навряд чи його сучасник Геракліт надавав йому інших значень.

Умовно можна вибудувати такий ланцюжок еволюції значень *етосу* від 'житла' до 'характеру' як специфічних рис людини: «звичайне (осіле) місце перебування = притулок для худоби та людей = житло = стабільний уклад життя, звання до певних норм та правил життя = звичка = звичаї = особливі риси, що формуються у людини під впливом звичаїв = характер як психічний тип». Логічно припустити, що ця трансформація потребувала певного часу, і за гомерівсько-гераклітівської доби в ужитку були, скоріше за все, лише перші ланки цього ланцюжка.

Одночасно можна реконструювати й інші вектори трансформації *етосу*, вже не до 'характеру' чи 'долі', а до 'етики': у тому, що така трансформація мала місце, сумнівів немає, існує лише проблема адекватної реконструкції цього процесу зміни первинних значень на похідні. Усвідомлення цих норм та формування здатності відрізнити добро від зла чи дар попередження задля того, щоб запобігти поганому перебігу подій з етичних міркувань «доброго делания» відбувалося у Сократа через його *даймон* як божественний внутрішній голос.

§ 6. «Даймон Сократа»

Про свій *Даймон*, внутрішній голосі, *геній*, Сократ у діалогах Платона згадує не один раз. О. Ф. Лосев як великий знавець античних текстів говорить про такі діалоги, як Феаг (128), Федр (242b), Евтидем (272e), Теетет (151a), Алківіад I (103a). Згадують про даймон як внутрішній голос Ксенофонт (Спогади..., I 1, 2-5) та Аристотель (Риторика, II 23, 8). Тлумачення цього дивного, як на їхню думку, явища. ми знаходимо у пізніших античних авторів = Цицерона (Про гадання), Плутарха (Про демона Сократа), Апулея (Про божество Сократа) [Лосев, 1990 : 894-895]. Цікаво, що латиною праця Плутарха має назву «*De genio Socratis*», а Апулея = «*Liber de deo Socratis*» (тобто, *даймон* передається як 'геній' у сенсі *genius loci*

o familiaris 'божок-охоронець' – місця, родини чи особи, або прямо як *deo* 'божество').

Утім, інший відомий фахівець з античної філософії, Ф. Х. Кессиді, зазначав, що таке «демон», «демоній», або «даймон» Сократа, у чому полягає сутність його «даймоніона», було неясно вже учням і друзям філософа, не кажучи про пізніших античних авторів. Про це висловлювались Цицерон, Плутарх, Апулей та християнські письменники, причому для одних (Тертуліан, Лактанцій) демон був істотою сатанічною, а для інших (Климент Олександрійський, св. Августин), які на відміну від них дотримувалися щодо античності помірної позиції = свого роду ангелом-хранителем.

Надалі Ф. Х. Кессиді робить важливе зауваження, відмічаючи, що у текстах Платона і Ксенофонта вживається дещо інший термін = не даймон, а даймоніон, і хоча між ними немає великої смислової відмінності, тим не менш значення останнього не як «окреме божество», а як відвернене «божественне» робить звинувачення Сократа у тому, що він ввів «нових божеств» безпідставними, і тому відповідний розділ у книзі він назвав не «Демон», а «Даймоніон» Сократа [Кессиді, 1988 : 204]. Утім, як вже зазначалось, саме таке значення, «божественне», етимологічно мав і термін «даймон».

Проте сократівський *даймон* у певному значенні все ж таки мав відношення до долі людини, але не завжди до тієї, якій було чути віщування божества, а скоріше до тієї, стосовно котрої цей голос робив попередження, на підставі чого Сократ давав пораду іншим людям утриматись від певних вчинків. У діалозі Платона «Феаг» Сократ говорить, що «завдяки божественній долі з раннього дитинства мене супроводжує якийсь геній = це голос, який, коли він мені чується, завжди, що б я не збирався робити, вказує мені відступитися, але ніколи ні до чого мене не спонукає» [Платон, 1990с : 112].

Цей голос утримував Сократа від тих занять, котрі становили небезпеку = Даймон не радив йому займатися державними справами, і «якби я спробував займатися» ними, говорить Сократ мужам-афінянам, «я б вже давно загинув і не приніс би користі ні собі, ні вам» (Апологія Сократа, 31 d-e) [Платон 1990а : 85-86].

У випадку, коли порада даймону адресована іншим людям, він постає не як власна, особиста Доля людини, а як голос божества, котрий, тим не менш, за змістом його повідомлення до Судьби людини, яка цього голосу не чує, має безпосереднє відношення. Сократ з цього приводу зазначав, що «коли хто-небудь з моїх друзів радиться зі мною (чи робити їм дещо = О. К.), мені чується цей голос, він точно таким же чином попереджає мене і не дозволяє (цим друзям = О. К.) діяти, про що я їх й попереджаю».

Так, за вказівкою даймона Сократ двічі утримував таких собі Тімарха та Філемона від їхнього прагнення залишити бенкет та піти вбити Нікія, сина Героскамандра, але Тімарх вийшов таки потайки і згодом загинув, встигнувши перед смертю сказати своєму братові Клітомаху, що він даремно не послухався Сократа (Феаг, 129 а-с).

Сократ говорив і про те, що завдяки Даймону він попереджав учасників сицилійської експедиції про трагедію, що на них чекає (Феаг, 129 d), а полководця Фрасілла - що на нього чекає страта, що й відбулося за «Справою стратегів» (Феаг, 129 d),

Отже, Даймон віщував Сократу про майбутню трагічну *Участь* декотрих людей, про що він їх попереджав, і за умов прийняття поради їхня Доля складалася щасливо (Філемона у порівнянні з Тімархом). Але «велика сила цього божественного знамення» поширюється лише на тих людей, котрі з Сократом постійно спілкуються [Платон 1990с : 123].

Із зауваження Сократа про те, що його Даймон ні до чого не спонукає, а лише утримує від необдуманих кроків, можна зробити висновок, що цей Даймон (*геній*) Сократа дає лише заборонні приписи, радячи дещо не робити, і ніколи не закликає щось робити. Вже з Мойсеевого «Декалогу» ми знаємо, що старовині етичні приписи склалися із заборонних норм («Не убий, не вкради, не бажай жінки ближнього твого» тощо), оскільки узвичаєні етичні норми працюють априорі.

Ця узвичаєність у смисловому аспекті пов'язана зі *звичкою* та *звичаєм*, як перекладається *етос* у деяких випадках, але первинні смисли цього терміну сходять до значень '*помешкання*', '*житло*', але про це = далі.

Проте, прислухання до голосу даймона визначає, зрештою, щасливу долю людини. Проблема полягає у тому, що удачлива Доля

після спілкування з Сократом чекає не на всіх, «адже багатьом ця сила протриває, і для таких бесід зі мною немає ніякої користі, бо і я не в силах з ними спілкуватися. Багатьом же вона не перешкоджає проводити зі мною час, але вони з цього не мають ніякої користі. А ті, кому сила мого генія допомагає зі мною спілкуватися, ... дуже швидко роблять успіхи», отримуючи «міцну і постійну користь, а багато інших, поки вони зі мною, дивно процвітають, коли ж відходять від мене, знову стають схожими на всіх інших» [Платон 1990с : 123].

З діалогів Платона, де йдеться про даймон, можна пунктирно окреслити ймовірні шляхи трансформації *етосу* на *етику*. Даймон Сократа, про якого пише Платон, постає у багатьох випадках як божество-охоронець, але вже не помешкання, а людини. Щоправда, більшість людей його настанови не здатна чути, і тому Сократу доводиться утримувати їх від тих чи інших вчинків, попереджаючи, що їхні наслідки наразять їх на небезпеку.

З врахуванням сказаного про даймон як внутрішній голос моральності аналог фр. 119 (DK) у викладі Платона міг бути таким:

«Даймон (внутрішній голос) Сократа, якого він чує не з власного бажання, провіщує сумну долю іншої людини, якщо та вчинить певні дії, що виходять з межі етичних норм (етосу), і Сократ цю людину про це попереджав»,

або:

«Даймон (віщий голос) небагатьох обраних людей повідомляє їм про долю інших людей, що на них чекає за умов, вчинять вони, чи ні певні дії, котрі порушують моральні норми (етос)»,

або ще:

«Моральні норми (етос) людини регулюються внутрішнім божественним голосом, якого не всі здатні чути (даймон)».

Разом з тим Сократ на суді наполегливо зрікається ролі вчителя інших людей, хоча й визнає, що його даймон через провісті та сновидіння вказує йому, що є істиною мудрістю, а що = ні, і, знаючи це, Сократ із великим задоволенням за дорученням божества-даймона доводить тим, хто вважає себе мудрим, що вони такими не є. Критерієм мудрості є певні норми, яких слід дотримуватися у своєму житті = а це вже й є етикою.

За О. Ф. Лосєвим, даїмон Сократа = це метафора, котрою він іронічно прикривав власні совість, розум та глузд.

Втім, не слід забувати про своєрідну діалектику Сократа, яка, з огляду на цитування у діалогах Платона за його участі діалектичних висловлювань Геракліта, вочевидь, зазнала впливу діалектики Ефесця. Так, навівши висловлювання Геракліта «З мавп найбільш прекрасна є потворою, якщо порівняти її з людським родом», Сократ у діалозі «Гіппій Більший» (289 b) вслід за ним стверджує, що й найбільш прекрасний горщик є потворним у порівнянні з дівочим родом [Платон 1990b : 395].

Тоді естетичний релятивізм красивого та потворного, який простежується у фрагментах останнього, має якимось чином визначати й релятивізм моральних норм, котрих проповідує Сократ. І чи не за розхитування у такий спосіб моральних норм Сократ зазнав такого жорстокого покарання? І як узгодити цей гіпотетичний етичний релятивізм Сократа з його фрагментом В 102: «У бога все прекрасно, добре, справедливо; люди ж вважають одне справедливим, інше несправедливим». У даному випадку доречно пригадати слова молодого Карла Маркса, який писав, що Сократ є носієм не божественного, а людського образу [Маркс 1975 : 57].

Відповідно, фр. В 102 в онтологічному аспекті слід розуміти так, що у божественному світі зла, несправедливості, потворного, поганого немає, все це = прикра особливість людського світу. В аксіологічному ж ключі саме знання божественного у вигляді позитивних етичних норм дозволяє людині розрізняти, що є добрим, а що є поганим, і ця здібність є божественним началом в людині.

Сократ, спостерігаючи за людьми, бачить, що одне вони вважають справедливим, інше = несправедливим, і сам він як людина теж може давати такі оцінки вчинкам або подіям. Але вміння розрізняти одне від одного на підставі знання божественних норм = це те, що запозичено у богів, і тому це вміння, як і самі етичні норми, є моментом божественного (даймоніону) у людині. З цього можна вивести ще один варіант перекладу фр. 119:

«Етос (етика, система етичних норм, котрі відомі людині внаслідок запозичення їх у бога) становить божественне у людині».

Однак розуміння *етосу* як *етики* = це достатньо пізнє уявлення.

§ 7. Етос-житло, етос-звичка та етос-етика

Кореляція між *етосом-житлом* та *етосом-звичкою* полягає у тому, що *звичай-ний* уклад життя, який століттями складається у процесі перебування у стабільному помешканні як острівці культурного *порядку*, вступає у конфронтацію з усім, що заходить за межі *етосу-житла* = недаремно у багатьох культурах таким кордоном між окультуреним світом та хаотичним неупорядкованим світом поза помешканням, у тому колі й в українській, був поріг хати.

У свою чергу, окультурений простір помешкання, розширений до громади-полісу (тут границею є стіна міської фортеці), а згодом = країни, а ще пізніше = до цивілізованого світу взагалі, визначає критерії *порядності*. *Етос-звичка*, таким чином, через впорядковане мешкання у культурному просторі *житла-поліса-країни* веде до формування моральних стандартів, тобто, *етосу як етики*.

Антиподом даних етичних норм виступає неупорядковане, дике, варварське життя. Проте якби етичні норми виконувались без жодних проблем, можна було б говорити про цілковите подолання культурою всіх не-*поряд-кованих*. не-*порядних*, нелюдських, варварських дій, котрі прориваються у сферу культури та ламають її норми. Як протизвага цьому постає регулятивна функція моралі, котра дає оцінку таким діям, стверджуючи одночасно силу моральних приписів.

Вишикувана у ряд послідовність дій є типовою особливістю людського регулятивного керування соціальними процесами взагалі = достатньо згадати наше слово *у-ряд* (той, хто виправляє всі відхилення від прямого шляху, так само, як «правительство» «директно» править), тоді як ці відхилення розуміються як схиби та моральне падіння, що відбулося у російських та польських словах, що позначають жінок, котрі кривулясто (*curve*) «блудять».

У тих нормах-приписах, що повстали зі звичаїв, котрі склалися у процесі культурного облаштування *життя у житлі*, кристалізувалось осереддя *етичного* як такого, оскільки ці норми функціонували, обертаючись довкола таких вже суто етичних понять, як добро та зло, справедливість та несправедливість, провини та відплата, добродійність, сумління, сором тощо.

До інтерпретації фрагменту 119 є такі підходи, котрі спираються як раз на первинні значення етосу як власне «житла» Тоді переклад даного фрагменту мав би у першому наближенні бути таким: «*Житло людини є її божество*». Зрозуміло, що такий переклад виглядає доволі незграбним та викликає питання, як це житло може бути божеством? Вочевидь, такий переклад вимагає певної стилістичної правки при збереженні перекладу слів *етос* та *даймон* як '*житло*' та '*божество*'.

§ 8. *Етос* як 'житло' та *даймон* як 'божественне' (Гайдеггер)

Такий варіант перекладу ми знаходимо у Гайдеггера у його «Листі про гуманізм». По-перше, М. Гайдеггер зазначає, що поширений переклад фрагменту 119 Геракліта (він наводить переклад Дільса) «*Свій особливий характер = це для кожної людини її даймон*» має сучасний, а не грецький хід думки, оскільки ἦθος означає місцеперебування, житло, котре містить у собі те, до чого людина належить у своєму естві. Словом «етос» іменується відкрита область, в якій живе людина. Відкритий простір її місцеперебування дозволяє з'явитися тому, що стосується людської істоти і, захоплюючи її, перебуває в близькості до неї. Вислів каже: людина живе, оскільки вона людина, поблизу Бога. Це, за Гераклітом, його «даймон», бог. Надалі німецький мислитель наводить власну інтерпретацію фрагменту, наполягаючи, що Геракліт мав на увазі наступне: «*Людина мешкає, оскільки вона є людиною, поблизу бога*».

На підтвердження цієї своєї думки Гайдеггер наводить одну історію, котра дійшла до нас через Аристотеля (Про частини тварин» A5, 645a17). До Геракліта, багато чувши про його мудрість, навідалися чужинці. Але замість того, що вони очікували зустріти = величного мудреця у роздумах, їм відкрилась картина, де проста людина, котра потерпала від холоду, прагнула хоч як зігрітися біля печі. Вони були настільки цим враженням, що відразу забажали пуститися у зворотню путь. Відчувши, що гості зніяковіли, Геракліт підбадьорив їх, звелівши їм увійти зі словами: «*Боги присутні тут теж!*».

Ці слова, пише далі Гайдеггер, показують обитель («етос») мислителя як таку, де присутні боги. Наприкінці цієї розповіді він дає власний розширений переклад фрагменту 119 (*êthos anthrôpōi*

daímōn), подаючи його як слова самого Геракліта, зверненні до чужоземців: «Місцеперебування (звичайне) є людині відкритий простір для присутності Бога (Надзвичайного)» [Хайдеггер 2021], або у перекладі Л. Гюнтер, «(Знайоме) місце проживання є для людини відкритою областю для перебування бога (незнайомого)» (“*The (familiar) abode is for man the open region for the presencing of god (the unfamiliar one)*”) [Guenther, 2002 : 45].

З цього гайдеггерівського переказу притчі стає цілком правомірним й такий переклад фр. 119, як я це розумію: «[Звичайне] помешкання (*ethos*) людини (*anthropoi*) [є їй місцем перебування її] божества (*daimon*)», або «Божества [перебувають не тільки десь у потойбічних сферах, а] мешкають [також] разом з людиною в її оселі (“тут теж”))».

Геракліт, пише Гайдеггер, запрошує зняковілих гостей все-таки увійти словами: *εἶναι γάρ καί ἐνταῦθα θεοῶς* [Aristotle 1937 : I. 645 a 20-25], ‘боги присутні і тут теж’. За ним, ці слова показують обитель («етос») мислителя і його поведінку в якомусь іншому світі, що виростає з атмосфери гераклітівської думки і характеризує її. «Тут теж» означає, що й у цій хижі, у цьому буденному місці, де кожна річ обстановки є звичайною та надокучливою, також «присутні боги».

Логічно припустити, що вислів «Тут теж» вочевидь, означає, що боги-патрони перебувають не тільки у багатих та знатних домах, забезпечуючи своєю благою присутністю статок їхніх мешканців (саме в такому будинку Геракліт мав жити як належний до нобілітету), але й у порожній та холодній бідняцькій хижі, де він, за переданням, жив потім.

Проте М. Гайдеггер розбирає цей фрагмент під кутом власних філософських поглядів, передусім = з точки зору концепції Буття. Житло людини є місцем, де вона пере-буває, будучи наближеною до Буття. До поняття Буття Гайдеггер наближається тут, виходячи з поняття «по-бут». По-бут помешкання = це *етос*, і якщо погодитись з основним значенням цього слова, пише Гайдеггер, назва «етика» має позначати, що вона осмислює місцеперебування людини. Разом з тим дане місце перебування людини є й місцем розташування буття. Тому, мешкаючи у ньому, людина перебуває «в істині буття», що й є «буттям-у-світі».

Наявна у «Бутті та часі» вказівка на «внутрішньо-буття» як на «проживання» зовсім не етимологічна гра. І вислів «дім буття» = це зовсім не перенесення образу «дому» на буття; скоріше навпаки, із суті буття, ми тільки й зможемо якимось осмислити, що таке «будинок» і «проживання» = зазначає Гайдеггер. Помічена ним смислова близькість понять `побуту` та `буття` добре простежується й в українській = «Побут» vs «Буття».

Ця наближеність до Буття детермінує появу у цьому локусі того, хто буттіює у чистому вигляді та володіє Буттям поза існуванням, поза Сущим як єдності Буття та Ніщо (належність до нього = це благословення та одночасно = прокляття людини) = Бог, Даймон. Ось чому у людському помешканні, неважливо, багатому чи злиденному, внаслідок присутності Буття присутній і Бог. За такої ситуації Бог не може тут не з'явитися = він «має бути» як носій виключної буттевості.

Дещо в іншому контексті Сергій Таранов сказав про це так: на певному етапі розвитку людини «Бога немає, але Він буде, він повинен бути» [Таранов 2021 : 103-104]. Тобто, додаю я від себе, Бог як, за С. Тарановим, «горизонт людського буття» тільки з відкриттям цього Буття через облаштування постійного помешкання (dwelling) й являється людині, і теофанія є одночасно й «фанією» Буття, тому що Буття як таке (не Сущє!) = це атрибут Бога, Котрого без Буття не буває, як не буває й Буття без Бога.

§ 9. Модернізовані інтерпретації: *Етос* Геракліта та сучасна етика довкілля

Подальший розвиток гайдеггерівського тлумачення фр. 119 («*Man dwells, insofar as he is man, in nearness to a god*») ми бачимо у статті Лайзи Гюнтер. Вона поставила за мету дослідити зв'язок між сучасною екологічною етикою та давньогрецьким уявленням про *етос*, або «місце помешкання» в артикуляції Геракліта. Рухаючись між аналізом тексту фрагмента та феноменологічним описом, вона інтерпретує *етос* житла, оселі, дому, помешкання (ethos of dwelling) як простір гостинності та поваги до більш-ніж-людського світу (more-than-human world). Відповідальне мешкання у цьому світі передбачає, що ми повинні залишати місце у просторі (room) для інших його мешканців [Guenther, 2002 : 39]

Надалі Л. Гюнтер наводить фр. 119 Геракліта, його поширений переклад (Кирка та Равена) «Характер людини = це її даймон» та переклад М. Гайдеггера «Людина, наскільки вона є людиною, мешкає у близькості до Бога» і не погоджується з таким його розумінням. Вона заявляє, що буде сперечатись з Гайдеггером, пропонуючи свій власний переклад фрагменту, попередньо детально розглянувши всі три його слова.

Геракліт каже, пише вона, *ethos anthropoi daimon*, і Гайдеггер відповідає: «Людина. . . мешкає поблизу бога», і задає питання, що ці слова можуть означати для екологічної етики? Слово *етос* дає нам першу опору; воно позначає характер, звичку, звичай або житло. Наше слово *етика* вкорінене у цьому грецькому розумінні звичної речі. Хоча мораль може визначити набір правил або цінностей, етика описує наше повсякденне життя, наші звички, те, як ми живемо по відношенню до інших істот.

Друге слово у фрагменті 119, *антропой*, стосується як жінок, так і чоловіків; М. Гайдеггер перекладає його німецькою словом *Mensch*, що англійською означає 'людство', але скоріше у значенні «humanity», а не «mankind» (без упору на «маскулінність», *man* = О. К.). З цього Л. Гюнтер робить висновок, що *антропой* означає не окрему людину у її звичному помешканні, а перебування поблизу бога або даймона етики, або житла, або характеру всього людства.

Далі дослідниця зауважує, що останнє слово фрагменту, *даймон*, несе в собі дуже тонкий зміст. Тут йдеться не про християнське почуття Бога як творця чи Отця, а скоріше про свого роду інтермедіальний дух, котрий не є ні богом, ні людиною, а чимось середнім між ними.

Спочатку слово Даймон не мало значень чогось недоброго, як це сьогодні ми бачимо у нашому слові «демон»; скоріше воно позначало духа-охоронця, або «генія», це був своєрідний голос нашої совісті (Сократ іноді називає свого даймона голосом), який визначав, що ми повинні робити (насправді = що ми *не повинні* були робити = О. К.). Це не значить, що ним віддавались якісь накази чи висловлювались приписи, що і як слід робити = він лише попереджав про наявність певних обмеження у наших бажаннях та вчинках, що цими бажаннями ініціаціюються, які переступають за межі *етосу* = вважає Л. Гюнтер.

За Л. Гюнтер, етимологія слова *даймон* показує, що воно сходить до грецького дієслова *daíomai*, що означає 'рвати' або 'розділити'. Але розуміє вона його не як 'поділ, розділ долі спільного майна' і не як 'долю' у сенсі 'судьби', як це робили інші дослідники. За нею, *даймон* = це те, що розщеплює мене, розділяючи себе проти самої себе. Внаслідок цього людина перестає бути тотожною сама собі.. Сам *характер*, або *етос*, людського існування слід розділити таким чином: ми знаємо, і не зовсім знаємо, хто ми є.

На підтвердження цієї думки вона наводить висловлювання Г. Арендт, де йдеться про те, що наша відповідь на запитання «хто я є» (у сенсі сингулярної ідентифікації людини) за умов, коли це «я» чітко та безпомилково відомо іншим людям, для самої цієї людини залишається прихованим від неї, як *даймон* у грецькій релігії, який супроводжує кожну людину все її життя, сидячи на її плечах.

Продовжуючи, ця дослідниця пише, що те, що є мені найближчим = мій характер, мій етос, моє Я («who»), постає як найбільш віддалене від мене і найбільш важке для розуміння та опанування. Тому я маю потребу в інших істотах, як у людях, так і в істотах більш-ніж-людських (*more-than-human*), щоб точно встановити, хто я є. І я не тільки розділяюся сама з собою (або можна сказати, «даймонію»), але й саме розкриття цієї роз'єднаності йде від інших, які бачать у мені самій більше, ніж у будь-який момент бачу я сама. Дійсно, робить висновок Л. Гюнтер, мої зустрічі з іншими істотами не тільки показують мені, хто я є, вони, по суті, роблять мене такою, яка я є.

Виходячи з цих міркувань, Л. Гюнтер пропонує «*Ethos anthropoi daimon*» у світлі перекладу Гайдеггера інтерпретувати так: «Житло людських істот = наш істотний характер, наші повсякденні звички і сам корінь нашої етики = існує не тільки “поблизу до іншого”, але й “на відстані від іншого”, який і перевершує мене, і робить мене такою, якою я є». У якості такого іншого ми можемо розуміти духа чи посередника, або людську спільноту; але ми також можемо розуміти під іншим весь світ людини чи навіть більше, ніж весь людський світ (*more-than-human world*) = світ неживої істот, світ рослин та тварин тощо. Розрив між мною та іншим, вказана відстань, дистанція = це простір, що робить можливим етичне співмешкання відмінних істот: дистанція між ними сприяє збереженню відмінностей, що уможливує взаємні етичні зв'язки.

Л. Гюнтер думає, що подібний парадокс і був сформульований у фрагменті 119: *я є самим собою лише коли я є розділеним («даймонованим»)*. Відповідно, перебування занадто близько до інших, якщо я вірно зрозумів дослідницю, тягне, як вона сама пише, ризик втрати (само)ідентичності [Guenther 2002 : 41].

Надалі дослідниця зв'язок між близькістю і віддаленістю, або тотожністю та іншістю, що виникає з її повторного перекладу Гайдеггером 'Ethos anthropoi daimon' розглядає більш докладніше. Вона стверджує, що етичні стосунки зі світом природи можливі лише за умови наявності відмінностей чи інакшості, завдяки чому встановлюється границя, або гранична межа нашого житлового простору. Ця межа є основою екологічної етики житла.

Отже, ми бачимо, що й подібні розширені інтерпретації перекладів Геракліта обґрунтовуються у літературі. Втім, йдучи ще далі, за екологічно-етичну тематику, а говорячи, наприклад, про тематику політично-етичну, можна знайти приклади того, як..наполегливе просування ідеї перебільшеної, а ліпше сказати = неправдивої близькості, як це ми бачимо у хворобливих марення російського керівництва про «єдиний народ» виходить за межі загальнолюдської етики, і це підтверджує думку Л. Гюнтер про те, що дійсно етичні стосунки, у даному випадку = у сфері міждержавних відносин, можливі лише за умов достатнього значущого дистанціювання країн одна від одної.

§ 10. Тезаурус перекладацьких інтерпретацій фрагменту 119 (DK) Геракліта з авторськими варіантами

I. Транслітеровані переклади:

1. Етос людини є її даймон [Олександр Афродизійський]

II. *Етос* як характер або норов та транслітерований переклад *даймону*:

1. Характер для людини = даймон [Філоктет]
2. Характер людини = це її даймон [Кірк та ін.].

III. *Етос* як особистість, норов, образ мислення, характер, успішність та *даймон* як божество чи божок-охоронець.

1. Особистість = це божество людини [Плутарх].

2. Норов для людини = її божество (В. Нілендер).
3. Образ думок людини = її божество [М. О. Диннік].
4. Характер людини є її божок-охоронець [П. Уилрайт].
5. Успішною <харизматичною, видатною, соціально значущою та історично помітною> людиною робить її даймон, <її персональне божество, дух-покровитель> [автор].

IV. *Етос* як характер чи пристрасть та *даймон* як демон (злий дух).

1. Свій особливий норов <тобто, специфічні риси людини> = це для кожної людини її демон [С. Дільс].
2. Характер людини є її демон, злий дух [О. О. Маковельський].
3. <Низькі> пристрасті людини = це її злий демон = [автор].

V. *Етос* як характер та *даймон* як Доля.

1. Характер є долею [Барон Георг Фридрих Филипп фрайхерр фон Харденберг = Новаліс].
2. Характер людини є її долею [Дж. Бернет].
3. Характер <для> людини є її судьбою [К. Фримен].
4. <Посієш думку, пожнеш вчинок, посієш вчинок = пожнеш звичку, посієш звичку = пожнеш характер>, посієш характер = пожнеш долю [автор].

VI. *Етос* як характер та *даймон* як Доля та божество.

1. Характер особистості є її доля (божество) [Т. Робінсон].

VII. *Етос* як звичай та звичка і *даймон* як бог.

1. Звичай (та звичка) для людини = бог [А. Кук].

VIII. *Етос* як етика і *даймон* як внутрішній голос.

1. Даймон (внутрішній голос) Сократа, якого він чує не з власного бажання, провіщує сумну долю іншої людини, якщо та вчинить певні дії, що виходять з межі етичних норм (етосу), і Сократ цю людину про небезпеку попереджає [автор].
2. Даймон (віщий голос) небагатьох обраних людей повідомляє їм про долю інших людей, що на них чекає за умов, вчинять вони, чи ні певні дії, котрі порушують моральні норми (етос) [автор].

3. Моральні норми (етос) людини (антропой) регулюються внутрішнім божественним голосом (даймоном), якого не всі здатні чути [автор].

4. Етичні норми (етос) людини (антропой) артикулюються внутрішнім божественним голосом (даймоном), якого не всі здатні чути і який застерігає порушників моралі про фатальні наслідки їхніх поганих вчинків [автор].

IX. *Етос* як етика та *даймон* як божественне.

1. Етос (етика, система етичних норм, котрі відомі людині внаслідок запозичення їх у бога) становить божественне у людині [автор].

X. *Етос* як (по)мешкання або етика та *даймон* як Бог.

1. Людина мешкає, оскільки вона є людиною, поблизу Бога [М. Гайдеггер].

2. <Знайоме> місце проживання є для людини відкритою областю для явлення бога (<незнайомого>) [М. Гайдеггер].

3. Етика, або житло, або характер людства існує поблизу бога або даймона [Л. Гюнтер].

4. Житло людських істот = наш істотний характер, наші повсякденні звички і сам корінь нашої етики = існує не тільки «поблизу до іншого», але й «на відстані від іншого», які, <розщеплюють (даймонують) мене, тим самим. і> перевершують мене, і роблять мене такою, якою я є [Л. Гюнтер].

5. <Звичайне> помешкання (ethos) людини (anthropoi) є <й місцем перебування> її <божества> (daimon) [автор].

6. Божества перебувають <не тільки деś у потойбічних сферах, а мешкають також> разом з людиною в її оселі («тут теж») [автор].

Враховуючи все сказане, вслід за Мартином Гайдеггером (*Man, insofar as he is man, dwells in the nearness of god*) та з огляду на зміст переказаної Аристотелем притчі про гостей Геракліта пропоную такий остаточний варіант перекладу його фрагменту 119 (DK): «Людина, оскільки вона є людиною, навіть мешкаючи у своєму простому та бідному житлі, живе у присутності божеств, котрі завжди приходять у будь-яку людську оселю».

РОЗДІЛ II. КОНЦЕПТ «МИТЬ» ЯК СЕМАНТИЧНИЙ КУМАТОЇД

Еще невнятное пророчество рассвета,
смарагд и сердолик, сирень и синева:
так мне пригрезились неспетые слова
еще, быть может, не зачатого поэта;
певца не созданной Создателем страны,
где музыкой молчат незримые виденья
и чей покров *на миг, за миг* до пробужденья,
приподымают нам предутренние сны

Володимир Зєєв-Жаботинський

Ліричне авторське передслово до розділу

Вступивши у вік, який називають «поважним», я, тим не менш, психологічно йому не відповідаю, тобто, не відчуваю його як якийсь «тягар» десятиліть. Разом з тим у розмові із своїм старовинним другом Ігорем Гончаренко, колишнім дунайським шкіпером, на його побажання, щоб скоріше настала якась подія, я відповів, що у нашому віці підганяти час, якою важливою не була б очікувана подія, вже не варто = ця подія незалежно від нашого сприйняття часу до її настання неодмінно відбудеться, а ось для нас це його навмисне прискорення буде означати (нехай і у сенсі внутрішнього досвіду часовості) ущільнення годин та днів та, отже, їхнє марнотратство та знецінення.

Не буду вдаватися у проблему зміни сприйняття часу залежно від віку = думаю, таких досліджень є достатньо багато. Зокрема, пригадую, як моя сокурсниця св. пам. Олена Шинкарук під час гостювання у нас в Одесі розповіла мені про результат такого свого дослідження, за яким у першій половині життя людина націлена на майбутнє, тоді як у другій = навпаки, обернута у минуле.

Колись давно я натрапив на один вірш Омара Хайяма, і зараз, під це передслово, знову знайшов його у мережі:

Життя хто зрозумів, той більш не поспішає,
Смакує кожную *мить*, спостерігає

Як спить дитина, молиться старий,
Як дощ іде, сніжинка як скресає

Настрої поета-мудреця виявився дивним чином відповідним моїй сьогоднішній часовій інтенції, спрямований не стільки у минуле, і не стільки на майбутнє, скільки у те *теперішнє*, котре отримало у нашій літературі закріплену назву «тут-тепер» темпоральності. Я помітив, що останнім часом я можу налаштовуватися на довге вдивляння через кухонне вікно з моєї одеській п'ятиповерхівці у зелене море дерев, котрі повністю, аж до кінця кварталу, за яким вже височать сучасні «чоловітники», закривають собою урбаністичний пейзаж близького плану, або = у дачний сад у Холодній Балці, де я під сирену повітряної тривоги писав цю книгу (як до цього й деякі інші), а у перервах за прикладом великого Гайдеггера, власними руками зіждив будинок, але, на відміну від нього, не зовсім «хижину», хоча й не палац = у сад, який монотонно шелехкотів тихим зтяжним дощем.

Прагнучі зупинити рвучкий потік часу через таке застигле вдивляння в світ я й не підозрював, що це, мабуть, вікове і притаманне багатьом людям таких, як я, літ. Насправді, час тоді наче зупиняється, і мить спостереження стає позачасовою, або безчасовою.

Саме ця обставина і визначила мій особистий інтерес до проблеми *миті* в історії філософської думки, котра виявилась вельми давньою та ледь не центральною у працях деяких світових мудреців. Не буду категоричним, але і їх, зроблю таке припущення, ця здатність *миті* у межах феноменологічного досвіду часу перетворюватися на вічність, думаю, заохотила до поглибленої теоретичної уваги до даного багатогранного та різномістовного у відмінних теоретичних системах поняття.

ГЛАВА 1. *Εξάφυνς* Платона

Проблема «миті» свою концептуальну форму вперше отримала у Платона, головним чином = у його діалозі «Парменід». Ця праця дала старт наскрізній багатовіковій темі світової філософії, протягом чого як сама проблема, так і її ключовий термін зазнали суттєвих трансформацій.

Відкрити для тисячолітніх дискусій відповідь на питання про логіку переходу від одного стану речі до іншого ми знаходимо саме у платонівському «Парменіді». Доносячи свої аргументи з

цього питання до учасника діалогу Аристотеля (іншого, не Стагирита), Парменід говорить: «Коли щось переходить від буття до загибелі або від небуття до виникнення, відбувається його становлення між деякими рухом і спокоєм і воно не має на той момент ні буття, ні небуття, не виникає і не гине. ... З тієї ж причини, коли *Одне* переходить від себе, *Одного*, до множинності, і з множинності до *Одного*, воно не є ані Одним, ані множиною, воно не роз'єднується і не з'єднується; так само, переходячи з подібного до неподібного і з неподібного до подібного, воно не є ані подібним, ані неподібним, воно не уподібнюється і не стає неподібним; нарешті, переходячи з малого у велике і рівне, і навпаки, воно не буває ні малим, ні великим, ні рівним, не збільшується, не зменшується і не зрівнюється» («Парменід», 157).

Але перед цим він підводить співрозмовника до висновків, що не існує часу, протягом якого щось могло б одразу і не рухатися, і не покоїтись. Аристотель згоден з цим і каже: «Звичайно, ні». Парменід продовжує, задаючи проблему – як це *Одне*, не рухаючись і не перебуваючи у спокої, зрештою, змінюється? Тобто, хоча *Одне* за усіма належними йому ознаками не змінюється («Адже не перебуваючи у спокої, і не рухаючись, і не перебуваючи у часі, воно не змінюється»), воно, проте, має якимось чином породити час та, вочевидь, стати причетним до часу та зазнати внаслідок цього змін.

Але де це *Одне* перебуває з початком зміни (тобто, з початком часу), якщо воно є поза часом, нерухоме та рухоме «одночасно» (хоча вживати це слово внаслідок того, що часу поки що немає, не можна – О. К.)?

За Парменідом, те, у чому перебуває *Одне* у момент виникнення часу, коли воно саме змінюється, є дивним: «У такому разі, чи не дивно те, у чому воно перебуватиме у той момент, коли воно змінюється»? І на запитання Аристотеля, де ж саме воно перебуватиме, Парменід. відповідає: «... Якщо *Одне* покоїться і рухається, воно має змінюватися у той та в інший бік, тому що тільки за цієї умови воно може перебувати в обох станах. Змінюючись, воно змінюється *раптом* (*миттєво*) і, коли змінюється, не може перебувати в жодному часі, і не може, значить, у той момент ні рухатися, ні покоїтись. ... Це "раптом", мабуть, означає щось таке, починаючи з чого відбувається зміна у той чи інший бік. Насправді,

зміна не починається зі спокою, поки це – спокій, ні з руху, доки триває рух; однак це дивне за своєю природою "раптом" лежить між рухом і спокоєм, перебуваючи зовсім поза часом; але у напрямку до нього. І, виходячи від нього, рухоме змінюється, переходячи до спокою. (Змінюється) і те, що покоїться, переходячи до руху» (Парменид, 156 е і далі).

У примітці до цього місця діалогу говориться, що поняття «раптом» є паралельним поняттю «тепер», де «раптом» є точкою, від якої походить зміна у той та в інший бік. Це – межа між спокоєм і рухом, як і «тепер». Це також межа між буттям і становленням. Аристотель Стагирит, як і Платон, вважає «раптом», чи. «раптово», моментом початку зміни руху: «Раптом» – це те, що виходить зі свого стану в невідчутний за своєю малістю час, а всяка зміна за природою є виходженням з себе (Аристотель, Фізика IV 13, 222b, 15 і далі).

З даного приводу хотілось би зробити декілька зауважень. По-перше, якщо прийняти положення про те, що перекладено як 'раптом', насправді є межею між нерухомим та позачасовим Першоначалом та рухомим світом речей, які знаходяться у безперервному русі, то ми не враховуємо ту обставину, що до Одного не можна застосовувати поняття як руху, так і спокою. оскільки воно перебуває над ними.

По-друге, це «раптом» є радше точкою, котра розділяє минуле та майбутнє, проте не у «тепер», котре саме у найменшому своєму інтервалі несе в собі початок та кінець, тобто, минуле та майбутнє, а у такій точці, котру можна було б назвати «ахронон» і котра є позачасовою *миттю* (*In-no-Time*).

Через це переклад давньогрецького ἐξαίφνης [eks`aípfnas] як 'раптом' несе у собі значення несподіванки, а не миттєвості. Староукраїнське «абіє» – 'зараз, відразу, раптово, зненацька' у можливому варіанті «аби є» 'щоб було', 'тільки б настало' такого смислу не несе і означає скоріше умову, завдяки якій виникає дещо таке, що «є», і це виникнення відбувається відразу, раптово.

За словником Йосипа Дворецького, оригінал має подвійний переклад – як 'раптово', 'неочікувано' та як 'миттєвий' або 'миттєвість', в обох випадках – з посиланням на Платона [ἐξαίφνης 1958]. Другий варіант перекладу за контекстом «Парменіда» має

явні переваги – адже у мить творення світу його виникнення ні для кого не могло бути чимось неочікуваним, тому що ще не було нікого, окрім Творця, а Він добре знав, що робить.

Перший же варіант органічно вписується у англійські переклади Біблії, коли *ἐξαίφνης* тлумачиться як дещо таке, що трапилось неждано (suddenly): «*Раптом (ἐξαίφνης = suddenly) з'явилася з ангелом безліч небесного воїнства...*» (Лк. 2:13); «*Коли він мандрував, наближаючись до Дамаску, раптом (ἐξαίφνης = suddenly) світло з неба засяяло навколо нього*» (Діян. 9:3) [ἐξαίφνης 2022].

«Одне» ж перед тим, як змінитися, перебувало у *ἐξαίφνης* у тому значенні, що перехід його до світу речей, разом з яким виникає й час, відбувається у межах (якщо так можна сказати про безмежне, позапросторове та позачасове) *миті*, а не раптовості, і з цієї *миті* й починається *часовіння* як таке.

Не дивлячись на очевидність для мене того, що..«перебуваючи зовсім поза часом, але у напрямку до нього», Одне перебуває у *миті*, а не у *раптовості*, у літературі можна зустріти обидва варіанти перекладу даного слова. Перший з них ми бачили у російському перекладі «Парменіда», другий, приміром, у Люка Бріссона, котрий переклав його як «the instant» ‘мить’, ‘момент’ [Brisson 2021]. Поєднання цих двох варіантів бачимо у Спиридона Рангоса. котрий додає до перекладу *ἐξαίφνης* як ‘моменту’ прикметник ‘раптовий’ [Rangos 2014]. Показовим є й такий переклад *ἐξαίφνης* як *Augenblicke* [Beierwalters 1966/67].

Безумовно, лексичні засоби давньогрецької мови відповідали тогочасному розвитку суспільства та мислення. Якщо ж спробувати «модернізувати» термін, котрим позначається перехід від вічності до часу, то, як на мене, концентрований смисл цього явища можна виразити й таким словом, як «імпульс» у значенні «поштовху», завдяки якому розпочинається певний процес, що предметно можна проілюструвати на прикладі роботи гарного стартера автомобіля, коли він відразу запускає двигун, робота якого, на відміну від миттєвого імпульсу, отриманого від стартера, вже триває у пролонгованому часі.

Зміст цього «запуску» може виражатися такими лексемами, як англ. *flash* ‘спалах’, ‘проблиск’, ‘мить’; *outbreak* ‘спалах’, ‘вибух’, ‘раптовий початок’; *burst* ‘вибух’, ‘спалах’, ‘розрив’; *explosion*

‘вибух’, ‘спалах’, ‘швидке зростання’; *spark* ‘іскра’, ‘спалах’; *flicker* ‘короткий спалах’; *blink* ‘мить’, ‘спалах’, ‘відблиск’, франц. *l'éclat* ‘вибух’, ‘спалах’, а також франц. *l'explosion* та *le flash* з тими ж значеннями, нім. *die Anregung* ‘спонування’, ‘поштовх’, ‘імпульс’, ‘спонукальна причина’, ‘почин’; *der Anstoß* ‘поштовх’, ‘перший удар по м'ячу’, ‘імпульс’; *der Antrieb* ‘спонування’.

Яку ж роль відіграє ця *мить* у переході від вічності до часовості? Спочатку констатуємо, що мить контактує як з *минулим*, так і з *майбутнім*, оскільки вона «вклинюється» між ними (Парменід, 152 с). Добре знаючи, що саме опосередковує зв'язок між цими модусами часу, ми можемо схилитися до думки, до ця мить є чимось паралельним *теперішньому*, як вважають наведені вище коментатори діалогу. Однак *нинішнє* саме несе у собі *минуле* та *майбутнє*.

За думкою Олексія Плешкова, роль *миті* полягає у тому, щоб відсікти від теперішнього якісь його частини: «Миттєвість “відсікає” від теперішнього частини, обертаючи одну з них у минуле, а іншу – у майбутнє [Плешков 2019 : 26]. Іншими словами, за цим автором, існує деяке «самітнє» *теперішнє*, котре існує без минулого та майбутнього; воно є цілним, але подільним. «*Рантом*» у це *теперішнє* вривається така собі «миттєвість», яка розсікає його на частини, одна з яких обертається у минуле, а друга = у майбутнє. Так виникають модуси часу.¹

Як дана *мить* спроможна якісь частини нинішнього «обертати» у майбутнє та минуле, автор пояснень не дає, як і не розкриває він і таємницю, виникнення з теперішнього модусів часу (начебто теперішнє - це не модус). Тому, коли стверджується, що «миттєвість ... розбиває теперішнє у темпоральну послідовність» [Плешков 2019 : 27], виникає питання: а хіба у самому теперішньому такої послідовної темпоральності немає?

¹ Г. Арендт звернула увагу на цю функцію миті, що розсікає час, у притчі Ф. Кафки «Він». Схожа притча є у «Заратустрі» Ніцше («Про привід і загадку»). Тут йдеться про дві дороги (минуле і майбутнє), які уходять у нескінченність і зустрічаються у ворогах, Назва воріт в перекладі Арендт — «Тепер» (Now), в оригіналі - «Мить» (Augenblick) [Ямпольский 2010 : 202].

Якщо так, то теперішнє знаходиться поза часом і є, по суті, вічністю, і тоді *мить вічності* «розсікає» ... *вічність миті*. Сам же Плешков, зазначаючи, що «вічність можна визначити як атемпоральну и тривалісну форму існування» [Плешков 2019 : 23]. побіжно це визнає, хоча вираз «існування вічного» є оксюмороном – вічне *не існує*, а *буттіює*, оскільки у ньому відсутні зміни, отже, момент *ніщовіння*, отже, відсутнє й *існування* у сенсі єдності Буття та Ніщо.

Немає заперечень щодо того, що мить «вклинюється» між минулим та майбутнім, проте за умов, що ми визнаємо, що це «вклинювання». відбувається не між «готовими», вже існуючими минулим та майбутнім. Минуле та майбутнє виникають у результаті цього «вклинювання», а вже після їхньої появи це може виглядати, начебто мить спрямовує частини теперішнього у минуле та майбутнє. Важливо, що дане «вклинювання» передбачає деякий розрив передчасової Вічності [Кирилюк 2022в : 143-147].

Іншими словами, *суть проблеми*, сформульованої Платоном – *логічна*, вирішення якої полягає у спробах знайти можливість виразити перехід станів речей чи явищ у поняттях. Ця ситуація схожа з добре відомими апоріями Зенона – цей перехід через мить від одного стану до іншого теж є «апорією часу та вічності (що сходиться до Парменіда і Зенона Елейського)» [Ковельман 2016 : 113].

Ми переконливо знаємо, що Ахіллес наздожене черепаху, і що річ, яка має потенцію руху, перебуваючи у спокої, цю потенцію здатна актуалізувати. Описати цей перехід як наслідок накопичення змін в об'єкті, що не рухався, до руху, або від речі, що рухалась та зупинилась, змістовно не складно. Такий перехід можна пояснити тим, що річ накопичила якусь потенційну енергію (парова машина запрацює лише тоді, коли тиск пари досягне певного рівня), реалізує свої здібності (джгутики м'язів зрушують весь організм з місця, розкрутившись), піддається дії закону гравітації (застояла вода з водосховища за греблею почне стікати вниз, коли відкриються шлюзи) тощо. Але проблема опису переходу як раз у тому, як цей перехід висловити у несумісних категоріях, приміром, руху та спокою, коли на їхньому стику має бути щось таке, що вже не рухається, але вже й не знаходиться у стані спокою – і тут Платон насправді докладає титанічних зусиль, щоб досягти позитивного результату.

Зазвичай визнається, що цей перехід відбувається у часі, тобто, для його реалізації потрібен певний часовий інтервал, який має початок та кінець, однак залишається питання стосовно темпоральності самого *моменту* переходу. І тут ми маємо таку логічну колізію, котра не виключає, що у цей момент одна й та сама річ буде перебувати у спокої та одночасно рухатись, а це нонсенс.

Коди ж йдеться про *Одне* та *множину*, то у рамках переходу ми повинні спостерігати поєднання *одності* та *множинності*. Коли ж мова зайде про перехід від часовості до вічності, то й тут такий перехід буде мати їхнє, часовості та вічності, парадоксальне поєднання. А при переході від руху до спокою і від спокою до руху у момент переходу річ повинна одночасно рухатися і бути нерухомою, або, і цей варіант ми бачимо у Платона у «Парменіді», річ не буде ні рухатися, ні перебувати у стані спокою.

З цього необхідно випливає висновок, що вказані переходи відбуваються *поза часом*, *миттєво*, як *стрибок*. *Мить*, таким чином, повинна розумітись як реальний аналог вічності, позачасовості.

Отже, суть аргументів у «Парменіді» (156-157) стосовно того, що перехід від одного стану (приміром, спокою) до його протилежності (руху) має відбуватися поза часом, полягає у наступному: якби перехід відбувався у часі, то тоді було б можливим існування об'єкту в такому стані, в якому він не мав би причетності ні до спокою, ні до руху, і учасник діалогу Парменід такого стану уявити собі не може.

Цей доволі темний пасаж діалогу може бути інтерпретований у двох варіантах. За варіантом, запропонованим власне у «Парменіді», такий дивний стан непричетності речі ні до руху, ні до спокою може бути визначений тим, що мова йде про *зрушення* від одного стану до іншого. Тобто, у транзитивному стані річ мала б *вже* перестати перебувати у стані спокою, але *ще* не перейти до стану руху.

Проте *вже* та *ще* – це суто темпоральні поняття, коли перше вказує на те, що залишилось у *минулому* (річ вже перестала бути у стані спокою), а друге – на те, що ще не настало і перебуває у *майбутньому* (річ ще не прийшла до руху).

Другий варіант припускає таке тлумачення, де аргументується, що річ не може перебувати разом й у першому і другому станах, тобто, рухатися і бути нерухомою, або бути *Одним* та разом з тим *множиною*, оскільки такі часові модуси, як *минуле* та *майбутнє* розумілися б тоді як дещо поєднане у *теперішньому*.

З цієї обставиною пов'язаний один цікавий поглиблений аргумент на користь *позачасовості* переходу. Теперішнє як часовість саме поділене на минуле та майбутнє, оскільки воно є часом, де навіть наносекунда має тривалість, отже, має початок *відліку часу* та його завершення. А якщо це так, то стан спокою постійно перебував би у першій частині цього хоча й надмалого, але попри це за природою своєю *часового* інтервалу, а рухомий стан вічно майорів би у часовій перспективі у другій, фінальній частині переходу. І все ж, якщо «зміна станів має мати місце, перехід повинен існувати, тому Парменід для пояснення цього постулює “мить”» [Nemati 2009 : 150].

З цього слідує, що перехід від стану до стану не може відбуватися у *часі*, тому що визнання даного переходу *інтервальним*, таким, що має початок та кінець і якусь, нехай і мінімальну тривалість між ними, веде до логічного протиріччя.

Натомість, елімінуючи з процесу переходу *час*, ми усуваємо й вказане протиріччя. Позачасовість переходу фіксується за допомогою поняття *вічності*, яка не має ні минулого, ні нинішнього, ні майбутнього, і через це перехід від одного стану до іншого відбувається без того, щоб поєднувати в одній речі або *рух* та *спокій*, або, у метафізичній тохенній (Одне – το Hen) конструкції, надавати речі ознак *одності* і разом з тим – *множинності*.

Тобто, все виглядає так, начебто з дечого одного на *мліг ока*, *миттєво*, *раптом*, *неочікувано*, виникає інше. Термінологічно ця *раптовість*, *миттєвість*, *моментальність* виражалась у Платона терміном *ἐξαίφνης* ‘*exaíphnēs*’ (ексайфнас з варіантами високих та середніх діакритичних знаків *ексайфнес* або *ексайфніс*).

З огляду на сказане, ми бачимо, що зміст поняття *мить* (instant), *раптом* (suddenly) чи *момент* (moment) інкрустоване в онтолого-метафізичні культурно-світоглядні уяви, що визначає й онтологічний статус даних понять, котрі цілком у відповідності до

ситуації домінування натурфілософських поглядів та загального космоцентризму давньогрецької філософії зосереджує свою увагу на зовнішньому природному, нехай і уможливно зрозумілому світі, цілком ігноруючи при цьому саму людину.

Після Платона даний перехід приймався з акцентом саме на етернальності *миті*, і спеціальне входження та *застигання* в ній почало тлумачитись як реальний спосіб досягнення *атемпорального* стану, вивільнення від пут часу та реального досягнення безсмертя як вічності.

ГЛАВА 2. Християнське *ріпї/рѳпї*

§ 1. Біблія

У Новому Заповіті є, як його визначив С. К'єркегор (про це = нижче) *поетичний* опис *на-млі-ока*, *миттєвості*. Апостол Павло свідчить, що світ мине *на-млі-ока*, *миттю* (1 Кор. 15 : 52): «Раптом, як оком змигнути, при останній сурмі: бо засурмить вона і мертві воскреснуть, а ми перемінимось!... Мусить бо тлінне оце зодягнутись в нетління, а смертне оце зодягтися в безсмертя. А коли оце тлінне в нетління зодягнеться, і оце смертне в безсмертя зодягнеться, тоді збудеться слово написане: Поглинута смерть перемогою! Де, смерте, твоя перемога? Де твоє, смерте, жало? Жало ж смерті то гріх, а сила гріха то Закон. А Богові дяка, що Він Господом нашим Ісусом Христом перемогу нам дав. Отож, брати любі мої, будьте міцні, непохитні, збагачуйтесь завжди в Господньому ділі, знаючи, що ваша праця не марнотна у Господі!» (пер. Івана Огієнка).

Необхідно сказати, що платонівський термін *ἐξαίφνης* у перекладах Біблії читається не тільки, як «мить», але ще й як «раптом», і це значення вживається у тих випадках, коли насправді йдеться про щось таке, що настало дуже швидко та неочікувано. В англійських перекладах, які вже наводились, дане грецьке слово передається як *suddenly*: «*Раптом (ἐξαίφνης = suddenly) з'явилася з ангелом безліч небесного воїнства...*» (Лк. 2:13); «*Коли він мандрував, наближаючись до Дамаску, раптом (ἐξαίφνης = suddenly) світло з неба засяло навколо нього*» (Діян. 9:3) [ἐξαίφνης 2022].

Утім, і перше значення тут також може бути вжито, чому відповідає переклад *ἐξαίφνης* як `instance`. У наведених місцях Біблії воїнство може «миттю з'явитися», а світло з неба «миттю засяяти», Сама поява янгольського воїнства чи дивного світла була не тільки нежданою, але й миттєвою = і воїнство, і світло з'явились одномоментно, відразу. Миттєвість тут стосується не того, що з'явилося, а до самого з'явлення. (воїнство чи світло не є ні раптовим, ні миттєвими). У певному сенсі тут є явний перехід = від відсутності до наявності, а більш широко = від неіснування для очевидців чуда до існування, тобто, це є, зрештою, перехід від Ніщо до Буття. Зрозуміло, що саме світло не є *миттю* і воно не перебуває у *миті* – воно миттю перейшло до сяяння (виникло) і, згадуючи глухі кути платонівських міркувань про перехід від руху до спокою, слід сказати, що у самій миті світло перебувало у тому стані, котрий Платон вустах учасника діалогу визначив як такий, що він його не може збагнути: у *миті-переході* світло мало б ще не світити і разом з тим вже світити. Таке розуміння *миті* передбачає сходження у ній двох протилежних начал з втратою своїх специфічних визначень.

Є у Біблії й такі смислові контексти терміну *ἐξαίφνης*, котрі не допускають його подвійного тлумачення як миті та як раптовості. Це приміром, таке місце: «lest coming suddenly (*exaiphnēs* | *ἐξαίφνης*) he should find you sleeping» = «щоб, коли повернеться *несподівано*, не застав вас уві сні» (Марк 13 : 36); «And a spirit seizes him, and he suddenly (*exaiphnēs* | *ἐξαίφνης*) cries out; and it throws him into convulsions and causes him to foam at the mouth; and with difficulty it departs from him, bruising him as it leaves» = «А ото дух хапає його, і він *нагло* кричить, і трясє ним, аж той піну пускає. І, вимучивши він його, насилу відходить» (Лк. 9 : 39), Як бачимо, Іван Огієнко передав *exaiphnēs* словом «нагло». *Нагле*, за Академічним тлумачним словником української мови = це те, що наступає чи відбувається раптово, несподівано, непередбачено. Більшість російських перекладів це місце перекладають як «внезапно вскрикивает» або «начинает кричать».

Тобто, за суттю тексту, тут не можна сказати, що дитина, коли нею оволодіває нечистий дух, починає кричати «миттєвою», чи «миттю скрикує», і тому, забігаючи вперед, зазначу, що на С. К'єркегора такі смисли терміну *exaiphnēs*, попри сильний вплив

Біблії на його концепцію миті, на її (концепції) формування вплинути не могли. Хоча, якщо добре поміркувати, і тут ми бачимо певний миттєвий перехід станів = від мовчання до голосного крику.

У наведеній цитаті Апостола Павла, де миттєвість описано «поетично», йдеться не про те, що світ мине на-млі-ока, як це інтерпретує С. К'єркегор, а як люди повстануть з мертвих – миттєво. Адже тут, власне, мовиться про перехід не від існування світу до його знищення, хоча таке розуміння переходу у християнському віровченні треба визнати, хоча і з деякими зауваженнями.

Слід сказати, що, як пишеться у Словнику Біблійного богослов'я, Біблія говорить про «останні часи» зовсім в іншому аспекті, ніж це робили у смутні часи есхатологічні гадалки. Старий Заповіт не називає ні дати народження Христа, ні часу кінця світу, тому що він дає глибинне споглядання сукупності часів, минулого, теперішнього та майбутнього, завдяки чому для нас відкривається його смисл. Людині з таких пророцтв знання про її власну Долю не відкривається, вони не можуть вгамувати її неспокоїного бажання знати своє майбутнє – людина з даних пророцтв може лише усвідомити вимоги до часу, в якому вона живе.

Христос не відкрив нам, коли настане цей кінець світу, кінець його – це таємниця Самого тільки Отця (Мк. 13 :32), тоді як людям не дано знати часи та строки, Ним установлені. Але вірними відчувалося, що цей кінець настане невдовзі, і тому вважалося, що «час уже короткий» (1 Кор. 7 : 29); що «ніч пройшла, а день наблизився» (Рим. 13 : 11), хоча апостоли застерігали від спроб точно визначити цей кінець часів (2 Фес 2.1 наст.) [Словарь Библейского богословия 1990 : 202-203]. Про що Святе Письмо знало точно, так це про те, що Христос прийде несподівано, як «тать» серед ночі (Мт. 24 : 43; 1 Фес. 5 : 2; Одкр. 3 : 3).

І якщо у Старому Заповіті кінець Світу розуміється як остаточний підсумок Задуму Божого, коли Ним на Землі звершиться і Суд, і порятунок, то Новий Заповіт привносить у ці уяви декотрі складності. З пришествям Христа вирішальна подія часу вже відбулася, однак воно ще не принесло своїх плодів, останні часи з цим тільки розпочалися, розгортаючись так, як це не могли ясно передбачити пророки. Ісус у притчах вказав шлях до майбутньої повноти, а це передбачає певний відрізок часу (Мт. 13 : 30; Мк. 4 :

26-29). Та місія, котру Він покладає на Апостолів з кінцем Світу, теж передбачає продовження есхатологічних часів (Мт. 28 : 29; Діян. 1 : 6). Далі, від того моменту, коли Христос сів «одесную Отця» до моменту, коли він повернеться у Славі, щоб здійснити напроорочене, теж існує певний відтінок часу [Словарь Библейского богословия 1990 : 199-200].

Іншими словами, перед своїм остаточним закінченням час, попри виконання пророцтва про пришествя Христа та Його явлення в світ, ще буде існувати – для досягнення своєї повноти, для виконання Апостолами покладеної на них Христом місії та, нарешті, для виконання пророцтв (Діян. 1 : 11). Це буде специфічний час, час Церкви. Напроорочені події, що мають відбутися з кінцем часів, пов'язаних с пришествям Христа, вимагають деякої затримки чи відтермінування кінця часів.

Окрім того, як писав Святитель Гр. Ниський, перехід від життя скорботного до жаданого стану тягнеться декотрий час. На це тривале важке тілесне життя чекає кінець з виконанням усього напроороченого [Кирилюк 2022в : 9-11]. Таким чином, кінець світу, котрий трапиться не зовсім миттєво, є *переходом* від існування (життя) до смерті. Натомість у наведених С. К'єркегором словах євангеліста йдеться про протилежний перехід = від смерті до життя, причому, життя вічного, безсмертного, і, що важливо, цей перехід відбувається *миттєво*.

§ 2. Августин Блаженний.

Сповідуючись про свою борню за себе самого, він пише, що він мучився та нудгував, і Господь у Своему суворому милосерді бичував його батогами *страху* та сорому. «І чим більше наближалась та *мить*, коли я стану іншим, тим більший жах вселяло воно в мене, але я не відступав назад, не відвертався; я *завмер* (курсив мій = О. К.) на місці» («Сповідь» Кн. 8 XI.25) [Августин 2022]. Тут, говорячи про преображення з гріховної на праведну людину, Августин згадує, як бачимо, і *мить* як порубіжний пункт цього перетворення, і *страх* та сором як супровід перших невдалих спроб цей перехід від себе теперішнього до себе іншого зробити, йдеться навіть про *завмирання* на місці.

Міркування Августина про завмирання як спосіб здолання часу та приторкання до *вічності* майже не залишають сумнівів у тому, що приклад С. К'єркегора про двох акторів, які після метушливих рухів раптово завмирають, є ледь не прямим запозиченням зі «Сповіді». Августин пише (курсив мій = О. К.): ті, хто ще не повірив у Господа, «намагаються зрозуміти сутність *вічного*, але *досі в потоці часу* носиться їхнє серце і досі воно суетне. Хто втримав би і *зупинив* його на місці: нехай *хвилину постоїть нерухомо*, нехай *спіймає відблиск завжди нерухомої сяючої вічності*, нехай порівняє її та *час*, що *ніколи не зупиняється*. Нехай побачить, що вони незрівнянні: нехай побачить, що *тривалий час робить тривалими безліч проминутих миттєвостей*, які не можуть не йти одна за одною; у *вічності ніщо не минає*, але перебуває як *теперішнє у всій повноті*; час як теперішнє, у повноті своїй перебувати не може. Нехай побачить, що все минуле витіснене майбутнім, все майбутнє слідує за минулим, і все минуле і майбутнє створене Тим, Хто завжди перебуває, і від Нього виходить. Хто втримав би людське серце: нехай *постоїть нерухомо і побачить, як нерухома вічність, яка не знає ні минулого, ні майбутнього, вказує часу бути минулим і майбутнім*» («Сповідь» Кн. 8 XI.25) [Августин 2022].

Говорячи про преображення з гріховної на праведну людину, Августин красномовно згадує *мить* як порубіжний пункт цього перетворення, входження в яку досягається через *завмирання* на місці. Це завмирання є специфічним методом виходу з часовості та отримання досвіду вічності, наочним проявом якої постає застигла, зупинена *мить*.

Культурно-світоглядний контекст доби Августина надає *миті* свої особливості. На зламі двох епох, язичеської та поганської, коли світ важко прощався із своїм язичеським минулим та переходив до нової, християнської віри, особисте життя Августина віддзеркалило всі труднощі такого переходу, де вихід з часової залежності означав також перспективу залучення до обіцяного вічного життя через помирання для гріха та народження нової людини. Сам цей перехід теж відбувається *миттєво* із зазначених вище причин: відбувайся він у часі, то неподільні поняття гріховності та праведності розщепилися б, але неможливо бути частково праведним або трішки грішним.

§ 3. Єронім Стридонський Блаженний.

Цей Отець Церкви (347-419/20 рр.), сучасник Аврелія Августина Іппонійського, офіційний ще й досі перекладач Біблії латиною, визнаний у наші дні покровителем всіх перекладачів, має значну творчу спадщину, куди входять й його тлумачення Святого Письма, у тому колі біблійного розуміння *миті*.

Є. Стридонський пише, що коли апостол Павло каже, що воскресіння всіх буде у найкоротший час, *за мить ока*, в останній момент, то цим виключається всяка вигадка про перше і друге воскресіння, тобто. ніби одні воскреснуть першими, іншими останніми. *Атом* є така частка часу, яка не може розділятися і дробитися. Тому ж то й Епікур зі своїх атомів будує світ і все продукує. *Миттєвість* же, або *мить ока*, що грецькою читається як *ρόπή*, пробігає так швидко, що майже вислизає від свідомості спостерігача.

Слід сказати, пише Святий Отець Отців, що у більшій частині кодексів замість *ρόπή*, тобто. 'мить' чи 'миттєвість', читається *ρίπή* (поштовх, підхоплення)¹, що ми маємо розуміти в тому сенсі, що подібно до того, як легкий пух чи соломинка, або тонкий і сухий лист легко піднімаються вітром-буревієм, то так у *мить ока* за помахом Божим зведені будуть й тіла всіх мертвих. Ще апостол Павло говорить, що *не всі ми помremo, але всі змінимося*, оскільки і мертві, і живі перейдуть у нетлінний стан.

Ця зміна відбудеться не у часі, навіть ні у найкоротшу його тривалість, але в атом (точку) часу, *за мить*, в яку віко ока може мигнути при останній трубі. Тоді, за апостолом Павлом, тлінному належить зодягнутися у нетлінне, і смертному стати безсмертним (1 Кор. 15:52–53), щоб смертне могло жити вічно в обох випадках – чи в муках, чи у Царстві Небесному [Стридонский 2022б].

Чи були пізніші концептуалізатори «миті», зокрема, С. К'єркегор, знайомі з інтерпретацією *миті* Є. Стридонським, даної, до речі не в окремому творі, а в епістолярній формі, встановити не вдалося. Проте інтерпретація Є. Стридонським біблійного розуміння *миті* принаймні як латинська теологічна спадщина, котру не могли ігнорувати наступні християнські богослови, дозволяє говорити про

¹ Це цілком відповідає наведеному вище моєму припущенню про смислове ядро *миті* як *імпульсу*.

нього як про ланку неперервного багатостолітнього наскрізного тематичного ланцюжка інтерпретації *миттєвості*.

Побіжну вказівку на позитивну відповідь на це питання дає переосмислення *миті* С. К'єркегором не як «атому» часу, а як «атому» вічності = перше її розуміння наводить Є. Стридонський, говорячи при цьому про спадок Епікура, що вказує також на цілком ймовірне знайомство данського філософа з міркуваннями про *миль* та *життя* в екзистенційному ключі, що їх розвивав цей видатний давньогрецький філософ.

Вкрай важливим моментом викладок Є. Стридонського є наведення ним у його латинському тексті давньогрецької відповідності *миті*. Тут для мене трапився певний сюрприз, оскільки ним виявилось не звичне *ἐξαίφνης*, а *ρόπή* (rhope). Можливо, втім, що С. К'єркегор читав згадувані Є. Стридонським «кодекси», де замість *ρόπή* вживався майже омонім *ρίπή* (поштовх, підхоплення, унесення, приміром, вітром). Метафора *миті*, за яку відбувається перехід від смертного стану до безсмертного, яка передає підхоплення та унесення вітром пушинки чи листячка, дійсно є поетичною. За авторитетним довідником Стронга, *ρίπή*, *ρίπης*, *ή* (*ρίπτω*) використовували грецькі поети від часів Гомера у значенні 'кидок', 'удар', 'биття', а словосполучення *ρίπή ὀφθαλμοῦ* (rhipe ofthalmou) позначало *мигання ока*, *момент часу* [Rhipé 2022]. Прикметно, що й у сучасних паралельних перекладах 1 Кор.15 : 52, наприклад, англійською, в оригіналі наводиться не *ρόπή*, а саме *ρίπή*:

«*Ατόμῳ* (миттево) *ἐν ρίπῃ ὀφθαλμοῦ* (на-мліг-ока) *τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι* (останні труби) *σαλπίζει γάρ* (засурмлять), *καὶ οἱ νεκροὶ* (і мертві) *ἐγερθήσονται ἀφθαρτοὶ* (воскреснуть нетлінними) *καὶ ἡμεῖς ἀλλαγώμεθα* (і ми перемінимося). Англійською транслітерацією це записується як: «*Atomō, en rhipē ophthalmou, tē eschatē salpingi salpisei gar, kai hoi nekroi egerthēsontai aphthartoi kai hēmeis allagēsometha*», а в англійському перекладі = як «*In instant, in [the] twinkling of an eye, the last trumpet, the trumpet will sound for, and the dead will be raised imperishable and we will be changed*» [1 Corinthians 2022].

Для порівняння наведу фрагмент з апостола Луки (Лк. 2 : 13): «*Καὶ ἐξαίφνης* (раптом, миттю) *ἐγένετο σὺν* (прийшло) *τῷ ἀγγέλῳ*

πλῆθος στρατιᾶς, οὐρανόυ αἰνοῦντων τὸν Θεόν (величезне янгольське воїнство, що славало Бога)...». В англійській транслітерації це читається як: «*Kai exaiphnēs egeneto syn tō angelō plēthos stratias ouraniou ainountōnton Theon kai legontōn*», а в перекладі = як «*And suddenly there came the angel a multitude of [the] host heavenly praising God and saying*» [Luke 2:13 2022].

Отже, ми маємо два біблійних давньогрецькі терміни, *ексайфнес* та *pone/pine*, котрі можуть бути перекладені як «мить». С. К'єркегор, з одного боку, визнав, що відповідністю його «ойєблікет'у» є платонівське «ексайфнес» з «Парменіду», з іншого = вказав, що поетичним виразом миті як *навмлівічу* є «*pine офталмоу*» з послання апостола Павла.

Ще один цікавий момент полягає у з'ясуванні глибинних смислів слова *ατόμω* = 'миттево'. Безумовно, воно має певні кореневі відповідності із словом *atom*. Етимологічний словник англійської мови наводить такі його достатньо переконливі гіпотетичні етимологічні джерела, як грецьке *temnein* 'вирізати', *tomos* 'том', 'розділ книги', спочатку 'відрізаний шматок'; старослов'янське *tina* 'розщеплювати', 'розколювати'; середньоірландське *tamnaim* 'я відрізав', валлійське *tam* 'шматочок'. Як бачимо, тут проступає древнє українське *розтинати*, *розтин*, споріднене із давнім словом *а-том*, де частинка *а-* позначає заперечення = 'не розрізаний', 'не поділений' [Atom 2022].

Стосовно *ατόμω* можна зробити обережне припущення про те, що воно із своїм значенням 'миттево' несе смисли згадуваного і Є. Стридонським, і С. К'єркегором «атому часу» = як мінімальної часової одиниці, котру вже не можна поділити на більш дрібні її складові, що відповідає поширеним уявам про те, що час, як речовина з атомів, складається з неподільних миттевостей, «квантів часу», котрі є мінімальною одиницею темпоральності, коли, якщо рухатись думкою у напрямку розвитку такого розуміння *миті* С. К'єркегором, у ній вже відсутній початок її як миті, так само відсутнім є й кінець її тривалості, що дозволило данському філософу вивести мить з-під влади часу та оголосити «квантом» (а-томом) вічності.

§ 4. Кайрос

Далекі витоки поняття *кайрос* дослідники відносять до V ст. до Христа, зокрема, до Дев'ятої піфійської оди Піндара. Хоча термінологічно воно ще не вживається, але його смисл у поета репрезентовано достатньо чітко. У цій оді порівнюється спортсмен на змаганнях та наречена під час взяття шлюбу, і між ними встановлюється певна паралель на підставі того, що обидва вони мають діяти у сприятливий момент. У випадку з атлетом, пише Ганна Карсон, «кайрос можна описати як набір умов, які ... через його дію у певний момент роблять перемогу можливою».

Що стосується жінки, то вона теж не повинна прогати певний момент, коли для неї відкривається можливість досягнення усієї повноти жіночого життя, і трапляється це тоді, «коли її сексуальна привабливість (*desirability*) досягає свого піку». Дія атлета саме у даний визначений момент веде до перемоги, якщо ж момент упущено, то на нього чекають невдача та ганьба (дійсно, ми всі не один раз спостерігали, як зосереджено готуються спортсмени до вирішального моменту виконання своєї справи на змаганнях).

Життєва невдача чекає й на жінку, котра не має пропустити, можливо, один-єдиний найважливіший момент у своєму житті та вчасно побратися; упущена мить – це крах усіх її сподівань на жіноче щастя та набуття статусу старої «безплідної диви» [Carson 1982 : 126]. Піндар використовує для ілюстрації цієї думки образ квітки = квітка має бути зірвана у слушний момент, тобто, не раніше і не пізніше, а саме коли вона сповнена максимуму квітучості.

Важливим моментом *кайросу* в щойно наведених прикладах є те, що «у кожному випадку *kairos* представляє перетин публічного і приватного, що відбувається, коли індивід виходить за межі самого себе, щоб виконати дію, котра постає як його спілкування (*mingles*) зі своєю громадою» [Carson 1982 : 128].

Таким чином, *кайрос*, по-перше, пов'язаний з трансцендуванням людини у світ, та, по-друге, він є комунікаційним актом індивіда та спільноти і, по-третє, і це найважливіше, *кайрос* має відношення до часу, тобто, він певним чином є темпоральним, проте від звичайної часовості він як *момент* відрізняється,

Про цю відмінність *кайросу* та часу, коли під останнім розуміється *хронос*, писав італійський філософ Джорджо Агамбен. Він зазначає, що «як правило, *kairos* та *chronos* протиставляють один одному як гетерогенні часи, що, безумовно, є правильним. Але вирішальну роль тут відіграє не стільки протиставлення, скільки відношення між ними». Найбільш красиву дефініцією кайросу дає «Corpus Hippocraticum», де він визначається саме через відношення до *chronos*, і це відношення, додаю я, є кількісним: *chronos* є тим, у чому є *kairos*, а *kairos* є тим, у чому мало *chronos*. Одночасно цей автор звертає увагу на те, що *kairos* не володіє якимось іншим часом = у ньому ми бачимо лише стиснутий та скорочений *chronos* [Агамбен 2018 : 93].

Маючи значення якісно визначеного часу на відміну від кількісно визначеного *chronos*, *kairos*, означаючи також ‘критичний час’, ‘пори року’, ‘стан справ’ (часто поганий), ‘надзвичайну небезпеку’, ‘перевагу’, ‘прибуток’, ‘найбільш ймовірний шанс’, ‘міру’, ‘пропорцію’, ‘придатність’ тощо [Liddell 2022]. У своїх витоках це слово сходить до значень, котрі виражали дію, часто = просту операційно-трудова. За Х. Стефенсоном, «етимологічні дослідження слова показують, що *kairos* спочатку асоціювався зі стрільбою з лука та ткацтвом і позначав фізичний простір» [Stephenson 2005].

Іншими словами, від самих своїх витоків «кайрос належить до певного типу дій, які мають бути виконані «вчасно» і не зазнають затримок чи коливань» = спочатку це стосувалося достатньої сили натягнення та вчасного спуску натягнутої тятиви луку, або просування без затримки човника на ткацькому верстаті, за допомогою якого утікову нитку просовують у зів ниток основи, і це треба встигнути зробити у певний слушний момент.

Саме ці значення, попри те, що сфера ужиткування даного слова стала вкрай широкою, а саме = значення вчасного моменту, часу дії, котра має бути здійснена не раніше і не пізніше певної «точки часу», становлять смисловий інваріант даного терміну в різних областях знання та практики.

Серед цих областей можна назвати риторику (оратор має «впіймати» мить, коли він захопить аудиторію), політику (державний діяч має мати дар точно вгадати момент прийняття

радикального рішення), військове мистецтво (стратег має віддати належний наказ під час битви у певний слушний момент), медицину (лікування хвороби повинно не пропустити вирішального моменту її перебігу, щоб воно було ефективним), а також філософію, історичну науку, область мистецтва, сферу цифрових медіа тощо, однак тут нас цікавить функціонування *кайросу* в теології та релігії.

Про значення даного терміну в християнстві свідчить той факт, що у Новому Заповіті він уживається 86 разів (з них 30 належать апостолу Павлу), тоді як *хронос* = 54 рази. Головний сенс кайросу у християнстві = це час пришествя Христа та, взагалі, дія Бога у призначений час. наприклад, «Кайрос виконано (збулися часи), і Царство Боже наблизилось» (Марк 1:15).

Кайрос в Євангелії = це сприятливий «момент» часу, або «пора року» (час жнив), тоді як *хронос* = це певний проміжок часу, наприклад день або година (Діян. 13:18 і 27:9). Кайрос актуалізується під час Божої літургії = у католицьких та православних церквах перед її початком диякон виголошує священнику: «Настав час [*kairos*], щоб Господь діяв», вказуючи, що час Літургії є перетином із Вічністю [Kairos 2022].

Тут прикметним є та обставина, що кайрос є таким типом темпоральності, котра випадає з хронологічного часу і дає вихід на вічність. Це, власно кажучи, основний зміст ойєблїкету С. К'єркегора, котрий цілком перебував у християнському тальвезі, у тому колі й стосовно миті, що стає тотожною вічності.

В Євангелії від Луки (Лк. 12:54-56) кайрос = це надзвичайний час, що вимагає тлумачення. Здатність читати знаки часу (кайрос) = це питання віри = зазначає М. Фраєр. «Промовив же Він і до народу: Як побачите хмару, що з заходу суне, то кажете зараз: “Зближається дощ, і так і буває”. А коли віє вітер південний, то кажете: “Буде спекота, і буває”. Лицеміри, лице неба й землі розпізнати ви вмієте, чому ж не розпізнаєте часу (кайрос) цього? Час, якого слід розпізнати = це час відвідування людей Богом, і люди повинні бути готовими до цієї зустрічі, як готова челядь відкрити двері своєму панові, що повертається з весілля: “І будьте подібними до людей, що очікують пана свого, коли вернеться він із весілля, щоб, як прийде й застукає, відчинити негайно йому” (Лк. 12 : 36)».

У випадку, коли люди не зможуть відповідно підготуватися до цієї зустрічі і пропустять такий важко вловимий (вислизаючий = 'dangerous') момент (кайрос), то «втрати будуть непомірними» = пише М. Фраєр [Freier 2018]..

Таким чином, ми бачимо, що кайрос означає не тільки час пришествя Христа, але й необхідність для людей вміти розпізнати цей момент, Але цього замало = люди, як і Бог, у *кайросний момент* повинні *діяти*, («відчинивши двері» своєму Панові), тобто, вони самі мають певним чином *увійти* у цей момент, як входить човник ткацького верстату між розведеними нитками основи тканини.

І за тим, вже «знаючи час (кайрос)», людям пора вже «пробудитись від сну. Бо тепер спасіння ближче до нас, аніж тоді, коли ми ввірували. Ніч минула, а день наблизився, тож відкиньмо вчинки темряви й зодягнімось у зброю світла. Як удень, поступаймо доброчесно, не в гульні та п'янстві, не в перелюбі та розпусті, не у сварні та заздрощах, але зодягніться Господом Ісусом Христом, а догодження тілу не обертайте на пожадливість! (2 Рим. 3:11-13).

За думкою М. Фраєра ці слова означають, що час Кайросу настав, і це «вимагає дій і трансформації = зміни життя». Кайрос = це не просто порубіжна кризова ситуація, це ще й можливість перейти від життя грішного до праведного та «момент благодаті».

Цей автор, підсумовуючи, зазначає також, що автори Священного Писання схилялися до багатьох значень кайросу. Серед цих значень = сакральна реальність Бога та Його Царства, яка доступна у *кожну мить*. Кайрос означає також й вирішальний момент історії, коли старий світ помре і настане новий вік. До інших вимірів кайросу М. Фраєр відніс моменти, які виходять за рамки звичного часу (kronos), збуджують наші емоції та спонукають нас до рішучих дій. Ці вчинені у момент Кайросу як особливого моменту дії змінюють долю людей, котрі наполегливо та вміло йдуть до своєї мети. Отже, євангелістичне значення Кайросу = це Божественна нагода, момент, якого не можна пропустити. Колишні значення цього слова в Біблії змінились на такі, котрі переорієнтували концепцію Кайросу на перспективу Царства Божого [Freier 2018].

Однаке у цілому поняття кайросу в історичному розвитку його значень все більше віддалялося від первісного сенсу *моменту* та *дії*, що саме у цей момент має здійснитися, і все

більше наближалось до позначення певного якісно визначеного часу на кшталт «для усього в світі = свій час» та великомудрих слів Еклезіаста про те, що є час замикати обійми, і час = розмикати їх, час розкидати каміння, і час їх збирати.

Тому якщо погоджуватися з твердженням деяких дослідників про те, що Гайдеггер переклав *кайрос* як *Augenblick*, то тільки із зауваженням, що він зробив цей переклад, маючи на увазі *кайрос* у його первинних значеннях. Утім, спочатку переклавши *кайрос* як *Augenblick*, п'ятьма роками пізніше, у «Бутті та часі», «він стверджуватиме, що автентична темпоральність, яка міститься в концепції *Augenblick*, ніколи не була притаманна попередній традиції, ані грецькій, ані християнській» [Ruiz 1994 : 185].

Одним з прикладів подібної елімінації «миттєвості» з кайросу ми бачимо у статті Віктора Кодіна. І хоча її автор, закликаючи чернецтво повернутись до витоків віровчення, називає цей перехід «сприятливим моментом», тим не менш «миті» як такої тут вже немає, а є лише заклик до праведного життя монахів, котре, як слід думати, триває не одну лише мить. [Кодина 2022]. І хоча «перекладати *kairos* просто як “сприятливий момент” було б баналізацією» [Агамбен 2018 : 93], аналіз розширених значень *кайросу* виходить за предмет даної розвідки.

§ 5. Вічність миті та миттєвість вічності: логіка Пекла ¹

Те, що буде з людиною після смерті залежить від того, як вона прожила своє життя на цьому світі = у відповідності до цього її безсмертна душа попадає або в Рай, або у Пекло (у католиків ще є Чистилище, де знаходяться не грішники, а ті, хто все робив надміру – переїдав, обпивався, займався перелюбством тощо). У Пеклі на грішників чекають страшні муки, жах від яких підсилюється ще й тим, що вони триватимуть вічно.

А) Оригена проти вічності пекельних мук. Проте вічність пекельних мук визнається не всіма богословами, і певна їх частина вважає, що вони не можуть бути вічними. Серед тих,

¹ Див. докладніше: Кирилюк О. С., Райхерт К. В. Логіка Пекла у: Уйомівські Читання 2022 = Одеса: ОНУ, 2022 = сс. 11-20.

хто дотримувався такої точки зору, були відомі Отці Церкви. приміром, Отець Отців Георгій Ниський. Але особливо впливовим стало вчення його учня Оригена, на підставі якого навіть виникла впливова богословська течія, котру, втім, Церков не визнала та багато разів анафемствувала її на Вселенських та Помісних Соборах.

Ключовим концептом свого вчення Ориген обрав ідею «загального відновлення», *апокатастасису*, згідно якої відновлення мають зазнати всі без виключення люди, і грішні, і праведні. Більш того, *відновитися*, тобто, позбавитися від смертельно небезпечного невизнання Бога або навіть борні з Ним, мають не тільки грішні люди, але й всіляка нечиста сила, демони, чорти, біси та навіть відпалий янгол, Диявол. Тобто, грішники та відпали янголи також, як стверджувалось, будуть прощені Господом, Котрий всіх їх виведе з Пекла.

Ці твердження обґрунтовуються таким чином: з настанням Царства Божого скасується все погане, аде за умови, що *разом* з Царством Благодаті паралельно буде існувати зло, уособлене у грішниках з їхніми недобрими справами, то торжество Вселенського Добра не буде всеосяжним, а це суперечить Задуму Божому. Адже страждання душ людей після того, як прийде Вічне Царство Боже, «Царство мира и любви» (Г. Сковорода) неприпустиме

У систематизованому вигляді аргументація тут така:

1) Царство Боже – це Царство повного торжества Добра та Благодаті;

2) Паралельне існування з ним Пекла означає, що це торжество є неповним, що поруч з ним буде вічно існувати зло у вигляді пекельних страждань грішників та гріхів при них;

3) Отже, існування Пекла та страждань не може тривати вічно, Господь, зрештою, простить всіх грішників та все диявольське кодро на чолі із своїм вічним ворогом Люцифером, і тоді запанує повнота загального Добра.

В) Аргументи антиоригеністів. Ключовим словом контраргументації щодо цих тверджень про невічність Пекла є слово *разом* (одночасно), Ці доводи спираються на уявлення про релятивність часів у Царстві Божому та у Пеклі. Нескінченно довгі часи страждань грішників будуть нестерпно довгими лише для них,

тоді як якщо дивитися на них з Царства Божого вони минуть *миттєво*. Іншими словами, з погляду Царства Божого трильйони трильйонів років Пекла будуть сприйматися як дуже коротка *мить*.

Цікаво, що у сучасній науці існує космологічна теорія, яка твердить про те, що наші зірки – це атоми суперсвіту, а наші атоми – це зірки супрасвіту. Секунда суперсвіту (горного світу вищого рівня, з яким пов'язують Рай, алегорично репрезентований як світ Небесний) триває мільярди наших років, а наша секунда – це трильйони років супрасвіту (тобто, світу нижчого рівня, який алегорично уявляється як підземний світ, де за багатьма релігійним вченнями локалізуються Пекло).

Компромісним варіантом рішення цієї проблеми є твердження про *потенційну* та *суб'єктивну* вічність пекельних мук та їхню об'єктивну *миттєвість*. Сергій Булгаков вважав, що страждання у Пеклі тривають доти, поки сама людина відвертається від Бога та потенційно можуть бути вічними. Тобто, за умов відмови від ненависті до Бога страждання грішника припиняться, якщо ж ні, то вони можуть потенційно тривати вічно. Кн. Євген Трубецький твердив, що якщо пекло є небуттям, то й страждання у ньому – «це не об'єктивна нескінченна тривалість часу, а мить остаточної смерті, котра суб'єктивно переживається як вічність» [Пекло 2022].

З огляду на такі доводи, Пекло не буде існувати разом з Царством Божим в якомусь його локусі – для першого Пекло фактично не буде існувати, через що перебування у цьому Царстві торжество Добра та Благодаті не буде затьмарене присутністю у його складі зла та страждань, оскільки різночасовість Царства та Пекла виключає їхню симультантність.

Ці доводи працюють за умов розуміння вічності як нескінченно довгої тривалості часу у різних «інерційних системах», коли час однієї з них (Пекла) з погляду з іншої (Царства Божого) буде стиснутий до *миттєвості*, хоча з погляду зсередини Пекла час тут ніколи не матиме кінця.

Такі «вічне життя та вічні муки», за думкою Івана Дамаскіна, слід розуміти як нескінченність майбутнього віку, оскільки час після воскресіння вже не буде обчислюватися днями та ночами, тоді буде один невичірній день, – а для грішників настане глибока нескінченна ніч» [Дамаскин 2022]. Тобто, праведники насолоджуватимуться

вічними райськими дарами, перебуваючи у певному вічно тривалому Дні, а грішники зазнаватимуть вічних пекельних мук у вічно тривалій Ночі. і ці День та Ніч будуть існувати відокремлено.

Проте, є точка зору, якої дотримується більшість сучасних дослідників теологічних аспектів проблеми вічності, котрі вважають, що її слід розуміти у дусі Боеція, який визначав вічність як «ціле, симультантне та досконале володіння безмежним життям» [Боецій 2002].

Таким чином, контраргументація на користь вічної тривалості пекельних мук полягає у наступному: 1) Боже Царство та Пекло обидва будуть існувати вічно; 2) Існувати вони будуть у різних етернальних реальностях, де існування Пекла для Пекла буде неіснуванням Пекла для Царства Божого 3) Внаслідок цього таке їхнє роздільне співіснування не суперечить визначенню Царства Божого як Царства повноти Добра та Любові.

Дана контраргументація спирається, по суті, на поділ суб'єкта висловлювання. У вічному Царстві Божому є вічний Рай та вічне Пекло. Якщо для прихильників вічності пекельних мук Пекло є невід'ємною частиною Царства Божого, то противники такого погляду вважають, що Царство Боже та Пекло мають бути розділені у певних релятивних часах.

До цього все, що висловлювалось щодо Царства Божого, однозначно торкалося і того, що до нього входить, до Раю та Пекла. Тепер же суб'єкти висловлювання за своїми предикатами стали різні = Царство Боже і його частина Рай залишились етернальними (Царство Боже = вічне), а Пекло, фактично вийшовши зі складу Царства Божого, а логічно = з під більшого за обсягом поняття Царства Божого, отримало предикат тимчасовості (Пекло = невічне).

С) Доводи нових оригеністів. Відродження оригенізму відбулося у XX-му столітті, переважно серед емігрантської православної інтелігенції. Парижське Православне братство, зокрема, видало у 1979 році православний катехізис «Жив Бог», в якому зазначалось, що *«ідея вічного пекла і вічних мук для одних, вічного блаженства, байдужого до страждання - для інших, не може більше в живій і оновленій християнській свідомості залишатися такою, як її колись зображали наші катехізиси і наші офіційні підручники богослов'я.*

Це застаріле розуміння, яке намагається спиратися на євангельські тексти, трактує їх буквально, грубувато, матеріально, не вникаючи в їхній духовний сенс, прихований в образах та символах. Це поняття стає дедалі більше нетерпимим насильством над совістю, думкою та вірою християнина. Ми не можемо припустити, що Голгофська жертва виявилася безсилою спокутувати світ і перемогти пекло. Інакше треба було б сказати: все творіння – невдача, і подвиг Христа також невдача.

Давно пора всім християнам спільно засвідчити та розкрити свій інтимний у цій галузі містичний досвід так само, як й їхню духовну надію, а можливо, їхнє обурення та жах щодо викладених у людських образах матеріалістичних уявлень пекла та Страшного суду. Давно настав час покінчити з усіма цими жахливими твердженнями минулих століть, які творять з нашого Бога любові те, чим Він не є: "зовнішнього" Бога, Який лише є алегорією земних царів і нічим більше. Педагогіка залякування і страху більше не ефективна. Навпаки, вона загороджує вхід до Церкви багатьом з тих, хто шукає Бога любові» [Жив Бог 1998 : 426].

У даному випадку, формально не ставлячи під сумнів догматичні постулати віровчення, нові оригеністи ставлять під сумнів догматичне розуміння Його сутності. Бога, як вони вважають, слід припинити описувати у термінах тиранічних земних правителів, замінивши таку Його інтерпретацію на протилежну = Бог є Богом любові. Вони прагнуть заперечити вічне існування Пекла на тій підставі, що Бог Любові не може терпіти муки грішників до нескінченності і має, зрештою, простити їх та припинити їхні страждання.

Іншими словами, контраргументи оригеністів базуються на переведенні всієї дискусійної проблематики в інший світоглядний контекст. Ясно, що цих умов ніякого визнання однією стороною спору власної неправоти бути не може, оскільки цей спір є світоглядним, а не науковим, а від світоглядних цінностей відмовляються лише на зламі епох.

Якщо коротко висловити пафос нових оригеністів, то він може виглядати як формула *«Права людини є вищою цінністю як на Землі, так і на Небі»*. Сучасні представники «оптимістичного

богослов'я» відродили оригенівські ідеї, висуваючи на їхню користь різного гатунку аргументи. Георгій Максимов у своїй статті навів різні їхні доводи щодо тимчасовості пекельних мук і «скасування Пекла» взагалі та протиставив їм свої контрдоводи [Максимов 2021].

а) Метафізичні аргументи. Перша група аргументів відштовхується від тези, що після завершення часів все, що є, увійде в повне єднання з Богом, смерть перестане бути абсолютною, і навіть ті, хто обтяжений гріхами, можуть віддати своє життя Христу, щоб він повернув його очищеним від гріха. Весь Космос буде осяяний славою Божою і «усе буде в усьому». Це так, тому що Вічність – це Бог, і той, хто перебуває поза Богом, «не можуть перебувати у цьому стані вічно і через якийсь період неминуче будуть відновлені».

У контексті проблеми скасування Пекла логіка тут наступна. Часи скінчились, все перебуває в усьому, і це усе є Божественною вічністю. Грішникам поза нею немає місця, отже, вони перебувають у цій вічності, але спочатку вони мають очиститися від гріха, повернувшись до свого колишнього догріховного стану.

Не важко помітити, що у даному випадку мова йде про своєрідну діалектику заперечення заперечення, як у біблійному прикладі із зерном, котре, якщо помре, то залишиться живим. Грішник терпить муки за свої гріхи у Пеклі, але згодом його життя люструється, і він повертається у первісний безгрішний стан.

Георгій Максимов пише з цього приводу, що йому незрозуміло, чому ідею «повернення» вважають християнською, адже на світ очікує вогняне преображення на Царство грядущого, а не повернення у попередній стан. Господь говорить «Се, творю все нове» (Одр. 21 : 3), а не «Се, відновлюю старе».

Тобто, посилання «новооригеністів» на ідею повернення світу в утробу прямо протилежна святоотчеській перспективі. Святитель Спіфаній Кипрський майбутнє преображення світу уподібнював зміні немовлятка на мужа. Співвідношення у часі Раю та Пекла симетричне – як вічно існуватиме Рай, так само вічно повинно існувати й Пекло. Воно за цією логікою мало б існувати й без нікого – навіть якщо від Бога не відпав Люцифер і грішників взагалі не було б [Максимов 2021].

Оригеністи, говорячи про скасування пекельних мук та Пекла і про повернення до первісного стану імпліцитно використовують уяву про циклічний час, де кінець замикається на початку. Ортодоксальна Церква спирається на визначене вище розуміння вічності як існування, що має початок у часі (попадання у Рай або Пекло), але часового кінця не має. Більш того, мова йде про розгортання у часі певних стадій преображення, наочним прикладом чого служить перехід людини від стану немовляти до дорослості.

Тут ми взагалі бачимо повне перекручення питання, коли замість вічності, оберненої у безмежну нескінченість, говориться про деяке колоподібне повернення кінця до свого начала. Але якщо такі уявлення застосувати до Пекла, то тоді він має стати часовим = час від часу виникати, а потім зникати, а потім знову виникати.

Тому ці доводи починають мати парадоксальний вигляд, оскільки у таких появах та зниканнях Пекло визначально постає як дещо таке, що існує вічно, хоча і з деякими «перервами». Недаремно загальнопоширеною емблемою вічності є змія, що кусає власний хвіст.

б) Етичне обґрунтування. Другий комплекс аргументів про *апокатастасис* є моральним – «Бог любові не може карати». Г. Максимов головну помилку такої аргументації вбачає у тому, що зовсім не Бог готує вічність Пекла, Богословські бездоганно ще у II-му ст. це пояснив Св. Іринеї Ліонський. За ним, всі, хто любить Бога, отримують від Нього повноту благ.

Ті ж, хто відступає від Нього, Ним відлучаються. Це відлучення є смертю, котру вони самі обрали, маючи від Бога свободу волі. Дійсно, «Бог єсть любов» (1 Ів. 4 : 16), але для тих, хто став втіленням ненависті, ця Любов стане пекельним вогнем: *«Ті, хто мучиться в геєні, уражаються бичом любові. І яка гірка та жорстока ця мука любові»* [Сирін 2002].

Дійсно, як же Бог Любові може бажати карати муками представників вінця Його творіння – людину? Однак за догматичним богослов'ям, Пекло створене Богом не з ненависті, а з Любові до грішників. Бог настільки сильно любить людину, що з глибини цієї Любові він створив для тих, хто, маючи свободу волі з Його творчого

здуму, будучи вільним у виборі свого ставлення до свого Творця, свідомо зненавидів Його. Невже всемогутній Бог не міг влаштувати все так, що будь-яка створена ними тварна істота визначально любила Його? Натомість людина як образ та подоба Божа від творіння наділена однією з найважливіших рис розумної богоподібної істоти – свободою вибору. Ось чому всі вчинки людей – і добрі, і погані, не мають прямого відношення до Бога. За них повну відповідальність несе сама людина.

Є й така така точка зору противників вічності Пекла, що ця відповідальність не є вічною. У Пеклі горять та, зрештою, вщент згорають власне гріхи і очищення грішників від них відбувається саме у такий спосіб. Тому оригеністи іноді говорять про те, що після того, як гріхи згорять, грішник залишає Пекло, перебуваючи в ньому так довго, як довго горять гріхи – хто рік, хто століття, а хто й тисячоліття.

Г. Максимов на це відповідає, що визначати конкретну тривалість пекельних мук неприпустимо, тому що «муки не можуть бути довго- чи короткотерміновими через те, що “часу вже не буде” (Одкр. 10 : 6)» [Максимов 2021].

Ці доводи оригеністів мають таку ваду, як підміна (обернення) визначеності одного поняття іншим. Коли йдеться про те, що грішники мучитимуться вічно, то це визначено тим, що вічним є існування Пекла. Коли ж стверджується, що Пекло не ж вічним тому що гріхи грішників не нескінчені, і з часом вони згорять, чим Пекло і скасується, то тут вічність або невічність Пекла визначається грішниками, вірніше, їхніми гріхами, котрі начебто невічні. Коротко це виглядає як твердження «Із закінченням гріхів закінчиться і Пекло»: Але це не так.

Визнання ж того, що у Пеклі часу немає, що там панує вічність, має своїм наслідком констатацію, що нічого зі свого поганого життя позаду, у минулому, залишити неможливо, що все, що накоїла людина гріховного, завжди перебуває і буде перебувати на тому світі при ній.

Окрім цього, запізніле каяття, завдяки якому грішники можуть оновитися і повернутися у догріховний стан торкається, як твердить віровчення, не всіх – є й такі, хто свідомо ненавидить Бога і даремно питати, чи може покаятися Диявол, чи ні, якщо він цього робити взагалі не бажає.

в) Юридична підстава: невідповідність минулого порушення вічному покаранню. Третя група аргументів «неоригеністів» базується на юридичному постулаті: «Несправедливо вічно карати за тимчасовий гріх». Апеляція до справедливості тут не спрацьовує, зазначає Г. Максимов.

По-перше, нашою смертю ми породжуємо ту вічну участь, яку виношували у собі ціле життя. Оригеністи ігнорують це глибоке значення тимчасового життя.

По-друге, зазначає цей автор, не так вже багато буде справедливості у тому, щоб урівняти у насолоді благами Божими тих, хто, як писав Юстиніан Великий у грамоті до Собору, «до кінця вів життя, сповнене чистоти» з «беззаконниками і педерастами» [Юстиніан 1996]. На цьому ж Соборі Ориген та його позиція щодо кінцевого часу мук грішників була піддана анафемі.

Наведений юридичний постулат виглядав би справедливим, як би він не вів до несправедливих наслідків, про що прямо сказав Юстиніан. При прийнятті такої точки зору виходить, що вбивці, насильники та злодії будуть, кінець-кінцем, насолоджуватися усіма тими є самими загробними благами, що й праведники, а це явно алогічно. До цього ж, добродіє життя та безгріховність аксіологічно девальвуються та стають нічого не вартими. Втім, все не так однозначно: згадаємо слова Христа, сказані розбійнику, котрого розпинали поруч з Ним.

Насамкінець звернемо увагу на ще одне внутрішнє протиріччя, котре притаманне всім варіантам антиінфернальних теологічних концепцій, що робить їх явно безпідставовими. Мова йде про те, що невічне існування Пекла логічно неможливе через те, що час перестане існувати.

Усе, що перебуває у часі, є невічним. Пекло перебуває не у часі, а у Божественній Вічності. Тому воно є вічним, але вічним у сенсі атемпоральної *миті*. Таким чином, *миттєвим* буде не тільки воскресіння померлих – ті з них, хто за свої гріхи перебуватиме у Пеклі, будуть знаходитися там для себе *вічно*, а для Царства Божого – тільки *мить*.

ГЛАВА 3. «Мгновенно изліяніє» Григорія Сковороди

У 1770 році Григорій Сковорода, як пише у своїй роботі про свого великого приятеля Михайло Ковалинський, поїхав до Києва. Зупинися він у передмісті, у Китаївській пустині, де начальником був його родич отець Іустин. Після трьох місяців перебування у цьому кляшторі Григорій Савич відчув у собі «внутреннее движение духа непонятное, побуждающее его ехать из Киева». Він просить Іустина відпустити його у Харків, але той «заклинает не оставлять его».

Проте «дух настоятельно велит удалиться из Киева. Между сим пошел он на Подол, нижній город в Киеве. Пришед на гору, откуда сходят на Подол, вдруг остановясь, почувствовал он обоняніем такой сильной запах мертвых трупов, что перенести не мог и тотчас поворотился домой. Дух погнал его из города, и он с неудовольствием отца Іустина, но с благоволеніем Духа отправился в путь на другой же день». Діставшись Охтирки-города, Григорій Сковорода зупинився в іншому монастирі, в Троїцькій обителі, де «приязнь лобродушного монаха», архімандрита Венедикта заспокоїла його. Однак раптом стало відомо, що «в Києве оказалась моровая язва, ... и что город заперт уже» [Ковалинский 2011: 1363].

В Охтирці зі Сковородою трапилось дещо неймовірне. Михайло Ковалинський передає розповідь про це самого нашого філософа: «Имея разжженные мысли и чувства души моей благоговеніем и благодарностію к Богу, встав рано, пошел я в сад прогуляться. Первое ощущение, которое осязал я сердцем моим, была некая развязанность, свобода, бодрость, надежда с исполненіем. Введя в сіе расположение духа всю волю и все желанія мои, почувствовал я внутри себя чрезвычайное движение, которое преисполняло меня силы непонятной.

Мгновенно изліяніє некое сладчайшее наполнило душу мою, от котораго вся внутренняя моя возгорелась огнем, и казалось, что в жилах моих пламенное теченіе кругообращалось. Я начал не ходить, но бегать, аки б носим неким восхищеніем, не чувствуя в себе ни рук, ни ног, но будто б весь я состоял из огненного состава, носимаго в пространств кругобытія. Весь мір исчез предо мною; одно чувство любви, благонадежности, спокойствія, *вечности* оживляло существованіе мое. Слезы полились из очей моих ручьями и разлили некую умиленную гармонію во весь состав мой. Я проник в себя,

ощутил аки сыновнее любви уверение и с того часа посвятил себя на сыновнее повиновение Духу Божию» [Ковалинский 2011 : 1364].

Що спільного мають та як пов'язані між собою ці події? По-перше, в обох випадках Григорій Сковорода згадує Духа Божія – у першому з них він залишив Київ «з благоволення Духа», котрий «погнав його з міста», у другому мова йде про синівську любов до Духа та покору Йому. По-друге, обидва випадки мають таку спільну рису, як *прозріння*. У першому випадку це явне *ясновидіння*, або *передбачення* тієї епідемії, що насувалась на Київ і ця біда мала ось-ось трапитися. У випадку з преображенням Сковороди ми теж можемо говорити про певне *прозріння*, деякий *прорив* у його *баченні* Бога через проникнення у самого себе.

В обох випадках процес супроводжувався суто почуттєвими сприйняттями, коли Сковорода фізично відчув загрозу мору як запах тіл, що розкладаються; так само фізичними були відчуття втрати звичайної тілесності (не чув рук та ніг) та відчуття того, що його тіло набуло «огненного состава». Третій збіг полягає у *миттєвості* переході від тлінності до вічності, як у першому випадку, коли захворілі «разрешатся от тела» смертного та перейдуть до нетлінного існування, або у гострому відчутті втрати тілесного існування Григорієм Сковородою та «чувствії» *вічності*, як у випадку з преображенням філософа.

Моментальність, *миттєвість* переходу від одного стану до іншого у київській події має латентну форму, коли перехід «за мить ока» вживається у тому сенсі, яке мається на увазі у Першому посланні апостола Павла Коринф'янам, а в охтирському ж чуді *моментальність* трансформації Г. Сковороди репрезентована очевидним чином («*мгновенно* излияние некое сладчайшее наполнило душу мою») = це по-четверте. По-п'яте, обидві миттєвих переходи є саме *переходами*, тобто, змінами одного стану людини на інший.

Щодо відмінностей у цих двох трансформаціях, то вони полягають у першу чергу в протилежній емоційній забарвленості. Передбачаючи великий мор, Г. Сковорода відчував, думаю, якщо не *жах* чи *острах*, то *тривогу* – точно. Принаймні, сам він згадував, що тільки у Троїцький обителі він *заспокоївся*, але це не значить, що він перебував у простому *неспокої* – та наполегливості, з котрою він поспішав виїхати з Києва, видає серйозність його побоювань. Натомість емоційний фон переживання *миттєвого* преображення

абсолютно протилежний – Сковорода відчув душевний підйом, прилив сил, любов такою мірою, що від надлишку і сили цих зворушливих переживань він навіть розридався.

Виникає питання, чи відав Г. Сковорода щось про поняття *миті* з якихось письмових джерел? Той факт, що наш філософ був добре обізнаний з філософією Платона та з врахуванням того, що саме у Платона проблема *миті* отримала концептуального вигляду, спокушає нас припустити, що саме з діалогу «Парменід» Г. Сковороді стало відоме поняття *миті* у його ключовій ролі розуміння переходу від одного стану до іншого як того медіатора, котрий «випадає» з часовості і має відношення до вічності, де час застигає.

Як вже було розглянуто вище, у Платона даний моментальний перехід виражався терміном *‘exairhphēs’* (*ексайфнес* або *ексайфніс*) – ‘раптом’, ‘миттєво’. Цим словом у Платона також позначається атемпоральний перехід від *Одного* до *множини* [Кирилюк 2022б]. Г. Сковорода теж говорить про певні переходи такого гатунку, наприклад, від ідеального ейдосу «яблуня» (чолов. рід) до його втілення у матеріальне дерево, але, на відміну від Платона, поняття *моментальності*, чи *миттєвості*, він не використовує.

Більш ймовірним вплив на Г. Сковороду в плані залучення ним поняття моментальності у термінологічній форм *«миг ока»* мала Біблія, зокрема, вже цитоване Перше Послання апостола Павла: «Раптом, як оком змигнути (курсив мій – О. К.), при останній сурмі...» (1 Кор. 15 : 52, пер. Івана Огієнка). Григорій Сковорода теж використовує термін «миг ока», однак, на відміну від апостола Павла мова у нього йде про миттєвий перехід від світу тліну до світу вічного не стільки у сенсі переходу від земного світу до світу божественного, від *часовості* до *вічності*, скільки про оновлення «Мыру» людей через зникнення усього гидкого та поганого у ньому:

«Как только прешел и зашел ветхій Мыр, возсіяло же купно и Ноево, и новое Время, и Лето, и тогда, во *Меновении Ока* (курсив мій – О. К.), в Последней Трубе все ночныя Птицы, все ядовитыи Гады, все лютыи Звери, всякій Труд и Болезнь, и все злых Духов Легеоны, все безчисленныи Свитки, изблевающи Хулу на ВЫШНЯГО Вихром возметаемы от Лица Земли, ищезоша» [Сковорода 2011б : 850].

Ключовим моментом у вченні Г. Сковороди про «нову людину» є у першу чергу протиставлення «зовнішньої» людини людині «внутрішній». Коли внутрішня людина перемагає зовнішню, то відбуваються «другі народини» людини, трапляється дійсне «сотвореніє человека» як його «второе рожденіє» [Сковорода 2011a : 791]. Вона тепер насправді постає як людина, тому що до цього її земне народження було неістинним.

У Григорія Сковороди разом з душею, майже як у біблійному переданні, у внутрішнього чоловіка перетворюється й тіло: «тіло його адамант, смарагд, сапфір» [Сковорода 2011a : 792]. Ця нова, духовна людина, позбавляючись тягара брутальної тілесності, стає вільною, як птиця, що здатна «в высоту» «летать беспредельно». Хіба не такі відчуття охопили нашого мудреця в Охтирці?

Григорій Сковорода народження «внутрішньої людини» описував цілком у відповідності до базової ідеї, закладеної в основу Святого Письма, але у даному випадку сподівання на безсмертя у деякому сенсі переносяться з трансцендентних сфер у поцейбічне життя. Тому потрясіння, що його зазнав Сковорода, є його миттєвим переходом від земного тілесного існування у неземне, але ще за часів його перебування у цьому світі.

Про вплив Біблії на вживання Г. Сковородою поняття «за мить ока» може свідчити також залучення у наведеному щойно його тексті образу вихору, що в одну мить змітає нечисть. Ми вже знаєм, що Єронім Стридонський Блаженний зазначав, що *мить ока* у Біблії виражено словом *rhope* з паралельним застосуванням *rhipe* у сенсі ‘поштовх’, ‘підхоплення’, і тому, повторюся, як легкий пух чи соломинка, чи тонкий і сухий лист легко піднімаються вітром і буревієм, то так у *мить ока* за помахом Божим зведені будуть й тіла всіх мертвих.

Якби ми мали б відомості, що про особистий досвід переживання власної миттєвої трансформації Г. Сковородою знав С. К’єркегор, то ми могли б з впевненістю твердити, що цей досвід у данського філософа був отримав несподіване теоретичне осмислення. Звісно, це не так, але збіги та відповідності між реальним переживанням трансфігурації «за мить ока» Сковородою та теоретичними викладками Сьорена К’єркегора просто дивовижні.

Тепер подивимось, яким чином теоретичні розробки поняття *миті* на матеріалах досвіду *іншого* (адже ні К’єркегор, ні Гайдеггер,

ні Ясперс тощо не повідомляють про власний досвід «*øjeblikket*» чи «*Augenblick*») відповідають сутнісному змісту *особистого* досвіду «на млі ока» Григорія Сковороди. У першу чергу слід сказати про те, що трансформація Сковороди постала як певний перехід від одного стану до іншого, і порубіжжям, що відділило їх одне від одного, виступав саме *момент, мить*.

Далі, наш філософ відчув не тільки зміну свого звичного тілесного «составу» на незвичний «вогняний», не тільки ажитацію, але й причетність до *буття* (кругобуття), а ми знаємо, що *Augenblick* М. Гайдеггера є автентичним тут-буттям (Дазайном). Не менш важливим є також перехід через саму *мить* від *часовості* до *вічності*.

Ще одна ознака, котра вказує на відповідність індивідуального досвіду Сковороди теоретичним шуканням пізніших філософів, це роль Святого Духа. Саме Він у К'єркегора є підставою для єдності душі та тіла, *вічного* та *тимчасового*, котрі зустрічаються у *миті*, і саме до Духа Божія після свого преображення починає із особливо сильною синівською покорою і любов'ю ставитися Г. Сковорода.

Нарешті, чи не головна відповідність *моменту* в досвіді Сковороди та у філософських викладках Гайдеггера стосовно «на млі ока» (*in the blink of an eye*) полягає у тому, що ця мить була *миттю прозоріння*. Перед Г. Сковородою відкрилась велика Істина, котра прийшла до нього у незвичний спосіб, через потрясіння. Якою була роль дару ясновидіння, котрий відкрився у Сковороди напередодні епідемії у його миттєвому преображенні, сказати важко, але той факт, що цей епізод супроводжувався *острахом* та з огляду на те, яку роль відіграє *страх-жах* у К'єркегора та Гайдеггера, зв'язок миттєвого переходу від часовості до вічності з цим афектом можна з певною долею ймовірності визнати невинновипадковим.

Головний же висновок, якого можна зробити з наведеного, полягає у тому, що як до Г. Сковороди, так і після нього філософи розробляли проблему *миті* як «на млі ока» суто *споглядально, теоретично*, тоді як наш філософ єдиний серед всіх мені відомих, мав *реальний, практичний* персональний досвід *миті* у наведеному у статті сенсі, як переходу від часовості до вічності та як надприродного прозоріння.

ГЛАВА 4. Øjeblikket Сьорена К'єркегора

Наступною історико-філософські значущою концепцією «миті» є концепція Сьорена К'єркегора, що її було оприлюднено в однойменній книзі «Øjeblikket» [Kierkegaard 1895], де це поняття отримало розвиток в іншому, ніж у Платона, напрямку.

Специфіка підходу данського філософа полягала передусім у введенні «миті» у християнський богословсько-догматичний контекст та в акценті на екзистенціально-особистісних аспектах її фіксації при збереженні тематично домінуючої і раніше проблеми співвідношення часу як міри рухомості світу сущого з атемпоральною вічністю. Разом з тим у контексті *часу*, його *модусів*, *миттєвості* та *вічності* філософ піддає розгляду поняття *страху* та релігійні концепти *звернення*, *примирення*, *спасіння*, *повстання з мертвих*, *суду* тощо, яких ми надалі не будемо торкатися.

§ 1. Деякі ранішні філософські витоки концепції Øjeblikket'а С. К'єркегора.

А) *Епікур та Марк Аврелій*. Дослідники творчості С. К'єркегора вказують на певні паралелі між його поняттям Øjeblikket та різними варіантами репрезентації поняття *миті* у творах попередніх мислителів та у Біблії. Серед філософських витоків у першу чергу слід назвати Платона та його діалог «Парменід», однак вказують також на міркування про *мить* в Епікура, Марка Аврелія, Августина Блаженного та інших.

Частина критичних робіт, присвячених «миті» у С. К'єркегора, розглядає проблему у широкому плані, у зв'язку з темпоральністю взагалі. Однією з них є прикметна робота Луї Дюпре. Цікавим є його посиланням на видану у Флоренції у 1934 році книгу Ф. Лемоньє (LeMonnier) про нескінченність у давній філософській думці, де говориться про інтелектуальну древність проблеми *миті*. Цей італійський автор зазначає, що принаймні у пізній античності також малося позитивне уявлення про нескінченне, де ідея *миті* логічно має на увазі ідею нескінченного і виключає просту скінченність.

Для Епікура миттєвість містить у собі повноту змісту та нескінченність досвіду, що робить безсмертя зайвим. За Епікуром, краще жити кожною теперішньою миттю, а не минулим чи

майбутнім часом, і це робить дану *теперішню*, не минулу і не майбутню, *мить* насправді позачасовою, нескінченною, вічною [Dupré 1984 : 175].

Така сама ідея з'являється у Марка Аврелія. Тут варто згадати такі його сентенції, як «Все теперішнє = це мить вічності. Хто бачив теперішнє, той уже бачив усе, що було протягом вічності, і все, що ще буде протягом безмежного часу». «Людина живе лише у теперішню мить. Все інше або вже минуло, або, невідомо, чи буде» [Аврелій 1998].

В) Платон. «Парменід». Про значення для К'єркегора проблеми «миті» у Платона свідчить те, що у своєму творі «Поняття страху» він приділив Платоновому вченню про «мить» багато уваги.

Слово «перехід», пише данський мислитель, завжди було і залишається для логіки просто дотепним виразом. Воно належить до сфери історичної свободи; бо перехід = це стан, і він дійсно є. Платон чудово усвідомлював труднощі, пов'язані із запровадженням переходу в область чистої метафізики, і тому він віддав стільки зусиль категорії «миттєвість».

На думку С. К'єркегора, у Платона миттєвість розуміється суто абстрактно. Для того, щоб пристосуватися до його діалектики, треба давати собі звіт у тому, що миттєвість = це неіснуюче, підведене під визначення часу. Неіснуюче (*to meon*; *to kevov*, *kenon* = грець. 'то, чого немає') займало древню філософію так само сильно, як і сучасну. Особливістю давньої грецької та новітньої філософії є те, що вони переймаються тим, яким чином можна перевести неіснуюче у наявне існування.

Зауважу, що, вочевидь, тут С. К'єркегор має на увазі спроби описати *перехід* (саму ідею якого він критикував) від небуття до буття, від неіснуючого до існуючого, котрий відбувався за *мить*. Після цього переходу неіснуюче, як можна зрозуміти, взагалі втрачається, і залишається тільки існуюче, якщо зважити на знамените висловлювання Парменіда «Є тільки буття, небуття немає».

Натомість християнство, продовжує С. К'єркегор, вважає неіснуюче таким, що постійно присутнє тут як *ніщо*, з якого все було створене. Це *ніщо* постає як видимість і як суєтність, як гріх і як чуттєвість, котра є далекою від духу, і ще - як тимчасовість, котра

забута вічністю, а тому все обертається довкола того, щоб вигнати *ніщо* геть та явити світлу дня існуюче.

Проте, говорячи про відмінне ставлення до неіснуючого філософії та християнства, філософ не відкидає наявності в останньому аналогічного філософським поглядам проблеми *переходу* = від небуття до буття, а відмінність вбачає лише у тому, що у філософських системах Ніщо зникає і Буття стає домінуючим одноосібним началом, тоді як у християнстві воно перебуває постійно.

Щоправда, це перебування сприймається нетолерантно, і релігія докладає всіх зусиль, спрямованих на те, щоб вигнати його геть. Коли мету буде досягнуто, і Ніщо не перебуватиме у світі існуючого, то тоді християнство нічим не буде відрізнятися від древніх і сучасних метафізичних поглядів про те, що *неіснуюче не існує*.

Можливо, для когось дещо дивним може виглядати наділення С. К'єркегором Ніщо, вкрай загального поняття, чуттєвими рисами та розуміння його як гріховного. Як можна через почуття сприйняти те, чого немає? Відповідь на це, як на мене, полягає у тому, що у данського філософа йдеться не про власне Ніщо, у статичній *застиглої відсутності* чого б то не було, а про процес негачії, заперечення, зникнення, тобто, про *ніщовіння*. Він, цей процес, насправді може спостерігатися чуттєво, як тлін, розклад, помирання усього сущого. У тому ж ряду стоїть й гріх як дещо від'ємне стосовно праведності, як заперечення останньої, як відсутність добра.

Отже, спостерігати те, чого немає, насправді неможливо, але бачити, як все суще рухається до *ніщо*, кожної миті свого існування втрачаючи його частинку, цілком можливо. Це стосується чуттєвої даності *Ніщо*. У гріховності *Ніщо* втілюється у антиподі Добра (Блага), де солідарному позитиву протистоїть розпорошена множина негативного, що це добро заперечує.

Після того, як С. К'єркегор зазначив, що «миттєвість» детально була розглянута Платоном у «Парменіді» та зробивши зі знанням справи виклад головних постулатів діалогу стосовно переходу *Одного у множину* та з *множини в Одне* з одночасним наведенням головних давньогрецьких термінів, він зауважує, що

«миттєвість» проявляється тут як деяка чудова *сутність*, як *атопов* (*atopon*, 'те, що позбавлене місця'). Дане слово, як на нього, є тут особливо вдалим, оскільки позначає те, що лежить між рухом та спокоєм, не перебуваючи ні у якому часі. Коли «мить» входить всередину цієї сутності і виходить з неї назовні, рух переходить у спокій, а спокій = у рух.

Тому «мить» стає категорією переходу, і Платон добре показує, як вона пов'язана з переходом від *Одного* до множини та від множини до *Одного*, або з переходом від подібності до відмінності. Але у самій миті немає ані *Одного*, ані множити, ні роз'єданого, ні з'єданого. Тобто, є *Одне* і є множина. Вони здатні *за мить* перейти одне в одне. Одначе у цю мить переходу *в самій миті* їх немає.

С. К'єркегор ставить у заслугу Платону те, що він прояснив цю непросту проблему, проте все ж таки закидає йому в тому, що миттєвість при цьому залишилась беззвучною атомістичною абстракцією. Розуміння *миті* як абстракції мало певні наслідки, котрі проявилися в інших місцях діалогу. Якщо припустити, що *Одне* наділене часовою визначеністю, то ми отримаємо певну суперечність (воно, нагадаю, може розумітися і старше, і молодше як за самого себе, так і множини, і навпаки = не старше і не молодше себе і множини). Тим не менш *Одне* повинно бути, і Буття тут визначається як участь у сутності або природі нинішнього (то *νῦν*) часу.

Тобто, С. К'єркегор буття у Платона розуміє не тільки як таке, що бере участь в світі ейдосів, буття = це ще те, що бере участь у світі скінчених речей та у їхній тривалості. Надалі вказана суперечність приводить до того, що теперішній час починає коливатися між такими значеннями, як 'теперішнє', 'вічне' та 'мить'. Таке «зараз» лежить між «було» та «буде». Звісно, *Одне* у своєму переході від минулого до майбутнього затримується у цьому «тепер», і воно не стає старше, воно вже є старшим.

Одначе, підкреслює С. К'єркегор, не слід забувати, що нове настає через *стрибок*. У філософії Гегеля і Шеллінга абстрактне досягає своєї вершини у *чистому* Бутті, проте саме чисте Буття є абстрактним виразом для *вічності*, а у якості *Ніщо* воно знову таки

є *миттєвістю*. *Вічне* та *мить* стають тут крайніми протилежностями, тоді як діалектичне чаклування прагне позначати ними одне й те ж саме. Тільки у християнстві стають зрозумілими чуттєвість, часовість, мить. і саме тому, що тільки з християнством вічність стає насправді суттєвою [К'єркегор 2010 : 200-202].

С. К'єркегор, говорячи про Перше послання коринф'янам, зазначає, що Апостол Павло тим самим також виражає ідею про те, що мить та вічність мають спільний вимір = через те, що момент загибелі у цю ж мить постає і як вираз вічності. Надалі він просить дозволу пояснити це на наочному прикладі і вибачається перед тими, для кого цей приклад буде образливим.

У Копенгагені колись жило два актора, які на сцені зображували якусь бурхливу сутичку між собою. Потім вони раптово зупинились, начебто скам'янівши, і це мало комічний ефект, оскільки миттєвість випадковим чином стала сумірною з вічністю. Враження *пластичного* на глядачів ґрунтується на тому, що вічний вираз виражається як раз вічно, тоді як комічне, навпаки, полягає у тому, що випадковий вираз виявляється уведенням у вічність [К'єркегор 2010 : 206-207]. Ця оповідь про акторів, котрі раптом замирали, має, як ми бачили вище, цікаві відповідності у Августина Блаженного, навіть із згадкою *страху*.

Тепер зроблю декілька зауважень щодо прикладу С. К'єркегора про акторів. Ці актори, що завмерли, хоча і завмерли миттєво, але й цьому застиглому стані вони існують не у вічності, а у часі. Якщо тут і можна говорити про миттєвий перехід, то він стосується переходу не від миті до вічності, а від руху до спокою.

Яке-не-яке уподібнення вічності можна побачити у раптовій нерухомості акторів, які щойно бурно рухались, і цей рух відбувався у часі. Тому тут ми бачимо перехід не від миті до вічності, а до вічності від часу, коли рухи лицедіїв відбувалися sukcesивно. Зупинення рухів, коли і самі автори, і глядачі залишились у тривалості часу, слід назвати, словами самого С. К'єркегора, пародією на вічність. Такий приклад філософа навряд чи хто сприйме за образу, але нерелевантним його багато хто назвати посміє.

Безумовно, на С. К'єркегора вплинули й інші мислителі, зокрема, Августин Блаженний, але про паралелі з його думками у С. К'єркегора говоритиметься нижче мірою викладу матеріалу.

§ 2. Виклад основних постулатів С. К'єркегора про øjeblikket («мить»)

Ключовим пунктом розуміння С. К'єркегором *миті*, від якого він відштовхується у своїх міркуваннях на цю тему і якого невтомно повторює є твердження про те, що *людина є синтезом душі та тіла, котрий оснований на дусі* та підтримується ним. Тобто, синтез душі та тіла є їхнім поєднанням у чомусь третьому, яким є дух [К'єркегор 2010 : 160]. *Страх* же, якого С. К'єркегором, вочевидь, зовсім недаремно розглядає разом із *миттю*, постає як *момент індивідуального життя* [К'єркегор 2010 : 199]

Як ми бачимо, С. К'єркегор говорить про синтез двох начал у третьому. Більш того, він наполягає саме на *синтезі*, а не на деякому *опосередкуванні*. Він твердить, що існує стара та достойна уваги філософська термінологія: тезис, антитезис і синтез. Тепер обирають нову термінологію, де третє місце відводиться опосередкуванню. Невже це такий приголомшливий прогрес? = саркастично запитує він [К'єркегор 2010 : 127].

Але за загальновизнаним розумінням синтезу він становить собою з'єднання раніше розрізнених понять у дещо ціле. Сам термін походить від грец. *σύνθεσις* 'поєднання', збирання разом (*σύν* 'разом' і *θεσις* 'стан', 'місце'). Виходячи з цього *дух* як синтез *душі* та *тіла* має поєднувати у собі риси як першого, так і другого. Проте ми знаємо, що дух є антиподом тіла, тілесності, матеріальності. Тому тут до протиставлення (теза = антитеза) душі та тіла імпліцитно додається антитеза *тіла* та *духу*.

Якщо ж уявити, що дух несе у собі ознаки тілесності у звичному сенсі, то ми отримуємо явний оксюморон. Вихід з ситуації, можливо, знайшовся б у залученні такого насправді «синтезного» поняття, як *духовне тіло*, але про це = трохи нижче. Інша справа, коли під синтезом розуміти не підставу для нього, тобто, третій елемент = дух, а поєднання в одній істоті, людини, тілесного та духовного начал. Але це не є синтезом у класичному, наведеному вище розумінні. Краще у такому випадку говорити про *поєднання* двох начал в одному їх носії, про його (носія) подвійну, дуалістичну сутність. Тоді людина насправді постає як поєднання «душі та тіла, скінченного та нескінченного, можливості та дійсності» [Одинцов 1912 : 9].

Стосовно ж синтезу у сенсі поєднання тезису та антитезису як *миті*, то і у цьому К'єркегору також можна дорікнути. Тіло приналежить часовості, скінченності, темпоральності, тоді як душа є вічною. У свою чергу, мить розуміється як момент вічності, атемпоральності, застиглості, незмінюваності. Можливо я чогось не повністю зрозумів у ідеях С. К'єркегора, але великорозумні вчені мужі, такі, як Г. Флоровський, прямо писали: «Бог виходить у світ, розповідає Кіркегар про пришестя Христа. Дещо нове трапляється. І це нове є началом вічності! Мить відкриває вічність ... [Флоровский 1930 : 75]. Як не дивно, але, по суті справи, С. К'єркегор стверджував, що синтез часовості та вічності дає... вічність! А це вже не синтез двох протилежностей, а поглинання (перемога) однієї протилежністю іншої.

Далі, вказаний ключовий к'єркегорівський постулат про те, що людина є синтезом душі та тіла, доволі однобічно визначає і тіло, і душу. іманентно припускається, вочевидь, що тіло = це наше плотське тіло, невічне та піддане тліну, а душа = це частина нашої безсмертної сутності, котра не помирає з тілом, а продовжує існувати і після «разрешения от тела» (Г. Сковорода). Коротше кажучи, йдеться про класичний глобальний дуалізм земної та небесної сутності людини.

Однак слід зауважити, що у християнстві існує уява й про інше, духовне. тіло. У листі до Лети Є. Стридонський пише, що Христос, після розп'яття воскреслий, пройшов крізь зачинені двері, і це свідчить про те, що Його тіло після воскресіння було не звичайним, а духовним та повітряним. З цього можна висувати, що Він і раніше мав тіло духовне, тому що ходіння по морю суперечить натурі важких тіл. Доведеться дійти також й висновку про те, що й апостол Павло за земного життя теж мав духовне тіло, бо боязкою ходою ходив він водами, і це порушення законів природи визначено силою Божою та вірою [Стридонский 2022a].

Теж саме можна сказати й про християнське розуміння душі. У ній самій снує начебто дві душі, про що Августин Блаженний писав так: «Душа наказує тілу, і воно відразу ж кориться; душа наказує собі і зустрічає відсіч. Душа наказує руці рухатися = вона кориться з такою легкістю, що важко вловити проміжок між наказом та його виконанням. Але душа є душа, а рука це тіло. Душа наказує

душі побажати: адже вона єдина і, однак, вона не робить за наказом. Звідки це жажливе явище? І чому воно є? Наказує, кажу, побажати та, яка не віддала б наказу, якби не мала бажання – і, однак, не робить за наказом. Але вона не вкладає себе цілком у це бажання, отже, і у наказ. Наказ діє у міру сили бажання, і він не виконується, якщо немає сильного бажання. Адже воля наказує бажати: вона сама і собі тотожна. Отже, наказує вона не від усієї повноти; тому наказ і не виконується. Якби вона була цілісною, не треба було б і наказувати: все було б виконано. Тому в людині є два бажання, але жодне з них не має цілісності: в одному є те, чого бракує іншому [Августин 2022].

Таким чином, є тіло матеріальне, і є тіло духовне, є душа, що наказує, і душа, що виконує накази. Синтез якої душі з яким тілом мав на увазі С. К'єркегор?

За тим філософ з'ясовує місце поняття *миті* серед інших понять та визначає, що воно належить до так званих *транзитивних* понять, тобто, понять *переходу*. Попри те, що його широко використовує новітня філософія у логічних та історико-філософських студіях, більш детального його пояснення отримати не вдається. *Перехід* = це перш за все рух, і це рух від одного до іншого, чи одного стану до іншого. Категоріями, що описують подібний рух є, зокрема, у гегелівській філософії, окрім самого поняття «переходу», такі споріднені поняття, як «заперечення» та «опосередкування». Їх С. К'єркегор називає «підозрілими агентами», що «викликають весь рух». Їхнє використання дійшло навіть до того, що у логіці зужитковують вирази та мовні звороти, котрих запозичують з позначення переходів у часі: «затим», «коли», «будучи таким», «стаючи таким» тощо [К'єркегор 2010 : 199-200].

Даний момент визначає ту обставину, що оскільки людина є синтезом душі та тіла, вона одночасно є «синтезом часового і вічного». При цьому другий синтез утворюється зовсім інакше, ніж перший. У першому душа та тіло були двома моментами синтезу, третім був дух, завдяки якому цей синтез відбувався. Натомість у другому синтезі є тільки два моменти = часове і вічне.

Від цього місця філософ звертається до розгляду того, чим є вказане *часове*. Якщо час визначають як нескінчену послідовність, то здається, що з таким самим успіхом його можна визначати як

теперішнє, минуле та майбутнє. Між тим таке розділення часу є невірним, якщо вважати, що воно закладено у самому часі.

Насправді таке розрізнення з'являється тільки завдяки відношенню часу до вічності, а також = відображенню вічності у часі. Якби можна було знайти у всій нескінченій послідовності часу якусь точку опори, тобто, *теперішнє*, яке стало б роздільною точкою, тоді подібне розрізнення було б абсолютно правильним.

У третій главі цитованої праці філософ пов'язує часовість з гріхом. а мить = з безгрішністю. «Ми не стверджуємо, = пише він, нібито часовість є гріховністю, так само як не стверджуємо, що чуттєвість є гріховністю, проте коли гріх вчиняється, часовість означає гріховність. Тому грішить той, хто живе лише миттю як абстракцією від вічного. Якби Адам – як я вже казав заради зручності, хоч це й здавалося дурним, – не згрішив, він у ту саму мить перейшов би у вічність. Але як тільки гріх трапився, марно намагатися абстрагуватися від часовості, так само як і від чуттєвості. ... у ту мить, коли покладається гріх, часовість виявляється гріховністю».

У даному випадку, окрім того, що темпоральність є суттєвою підставою гріха, оскільки він є діянням, котре повинно розгортатися у часі, ми бачимо, що до основного розуміння *миті* як синтезу душі та тіла, яка дає істинну вічність, додається ще мить як абстракція від вічного, і життя такою миттю є гріхом. Подібна мить заважає досягненню основної *миті-вічності*. Виходить, що одна, *несправжня* мить є перепорою на шляху до миті *справжньої*, що з точки зору вимог щодо строгості вживання понять є явною неузгодженістю.

Наступний пасаж С. К'єркегора вимагає уважного розгляду. Філософ пише: «Однак саме тому, що кожен момент, так само як і сума моментів, є знову-таки процесом (тобто, чимось минушим), жоден момент не буде теперішнім, а, значить, і в часі немає ні нинішнього, ні минулого, ні майбутнього» [К'єркегор 2010 : 204].

Англійський переклад цього пасажу майже ідентичний:
«*However, precisely because every moment, as well as the sum of the moments, is a process (a passing by), no moment is a present, and accordingly there is in time neither present, nor past, nor future*» = «Однак, саме тому, що кожна мить, як і сума моментів, є процесом, тобто, чимось минушим, тим, що проходить (a passing by), жодна мить не є сьогоденням, і, відповідно, у часі немає ні теперішнього,

ні минулого, ні майбутнього [Kierkegaard 1980 : 85; наведено за: Hemati 2009 : 167].

Але коли час оголошується таким, що не має своїх модусів, іншими словами, коли часові відмовляють у тому, щоб він мав певні виміри = минулий, теперішній та майбутній, то що від нього залишається? Це все рівно, що говорити про річ, котру позбавили всіх її властивостей, і вона постає як невизначене дещо.

Якщо змінити ключове слово = «час», і на його місце поставити слово «вічність», то твердження, що йому не притаманні модуси минулого, теперішнього та майбутнього приймаються як очевидні. Але чи можливі у вічності виникнення того, чого раніше не було? Якщо так, то це спростовує саму ідею позачасовості вічності. Міркування про це ми зустрічаємо у Августина.

Розмірковуючи про сутність вічного, він наводить каверзне питання деяких скептиків про те, як Бог, перебуваючи у вічності, у стані спокою, створив те, чого не було раніше? Що це за вічність, в якій народжується бажання створити те, що має часові виміри («не було = стало» = О. К.)? Нічого взагалі не могло бути б створеним, якщо воля Творця не існувала раніше створеного. Воля Творця приналежить до самої Його субстанції, і якщо в ній народилось дещо таке, чого в ній раніше не було, то за справедливістю цю субстанцію не можна назвати вічною. Одначе, якщо вічною була воля Бога творити, то чому не вічним є (процес = О. К.) Його творіння («Сповідь», Кн. 11. XI. 12). Такий аргумент вводить зміни (виникнення того, чого не було) у вічність.

Але ми бачимо, що С. К'єркегор говорить не про вічність, а про час, час, в якому немає ні минулого, ні теперішнього, ні майбутнього. Про відсутність у часі перших двох модусів говорив ще Августин Блаженний. «Наполягаю, = писав він, однак, на тому, що твердо знаю: якби ніщо не минало, не було б минулого часу; якби ніщо не приходило, не було б майбутнього часу; якби нічого не було, не було б і часу теперішнього. А як можуть бути ці два часи, минуле та майбутнє, коли минулого вже немає, а майбутнього ще немає? і якби сьогодення завжди залишалося сьогоденням і не відходило в минуле, то це був би вже не час, а вічність; сьогодення виявляється часом тільки тому, що воно йде у минуле. Як же ми говоримо, що воно є, якщо причина його

виникнення у тому, що його не буде! Хіба ми помилимося, сказавши, що час існує лише тому, що він прагне зникнути»? («Сповідь», Кн. 11.XIV.17) [Августин 2022].

З цих викладок можна зробити висновок, що часовіння є тотожним ніщовинню, що мить = це наявне Ніщо, втім, жодним чином не репрезентоване у наявності.

Данський філософ, таким чином, на відміну від Августина, не визнає існування навіть теперішнього часу. Але як тоді можна витлумачити наведені вище його міркування? По-перше, згадаємо, що *мить* чи суму миттєвостей він вважає процесом. Це можна зрозуміти так, що те, що ми називаємо часом, складається з суми митей, щоб він сам в інших місцях не говорив з цього приводу.

Мить насправді не має ні минулого, ні теперішнього, ні майбутнього, вона – поза часом, вірніше, вона перебуває на стику (сам філософ говорить про «приторкання») *часу* (оскільки миті міняють одна одну, є минуцями) та *вічності* (оскільки сама мить не несе у собі жодної ознаки часовості, тобто, в ній нема бодай найкоротшого часового інтервалу, що має свій початок та свій кінець; вона абсолютно атемпоральна).

С. К'єркегор, продовжуючи, зазначає, що за умов, коли все ж таки розділ часу на три його модуси прагнуть зберегти, якщо момент стає протяжним, то у цьому вся нескінченна протяжність зупиняється, а відбувається це через те, що час стає об'єктом уяви замість того, щоб його помислити. Проте й в уяві нескінченна протяжність часу виступає нескінченим, позбавленим змісту *теперішнім*. Це, по суті, є пародією на вічність. Індуси говорять про правління царської династії протягом сімдесяти тисяч років, не знаючи навіть імен тих царів. Для мислення ці тисячі років стають нескінченим зникненням, тоді як для уяви ці роки розтягуються, отримуючи протяжність ілюзорного образу декотрого позбавленого змісту нескінченного Ніщо [К'єркегор 2010 : 204-205].

Насправді, помислюючи 70 тисяч років без наповнення їх змістом ми, по суті, весь цей неймовірно довгий час спресовуємо в одну позачасову точку, і у цьому сенсі немає різниці між щойно минулою секундою та відтинком часу, котрий займає інтервал від 543 року до Христа 543 року після Христа = так секунда стає тотожньою тисячі років. Така тотожність стає можливою через

втрату минулим будь-якої тривалості як темпоральності, бо воно вже припинило тривати. Припинення тривалості означає вихід минулого з якихось часових вимірів, воно перестає бути часом і перетворюється на вічність, оскільки у ньому вже неможливі ніякі зміни у часі. Так само позбавлене тривалості й майбутнє = мислячі майбутні тисячу років, скажімо, від 2990 до 3990, ми подумки спресовуємо послідовність років всередині даного інтервалу до позачасової вічності, у якій відсутні переміни. Проте й цього ще замало. Говорячи, що й теперішнього не існує. С. К'єркегор виводить й цей модус часу поза власне час, у вічність, щоправда, не пояснюючи, чому теперішнє не існує. За тим філософ твердить про тотожність *теперішнього* та *вічного*, оскільки «вічне є теперішнім». і через це у вічному немає поділу на минуле та майбутнє.

Нарешті, С. К'єркегор починає обмірковувати головне поняття цього розділу своєї праці = *мить*, чи *миттєвість*. За ним, *миттєвість* позначає *теперішнє* як таке, те, що не має нічого минулого та нічого майбутнього. *Вічне* також позначає *теперішнє*, котре не має ні пройдешнього, ні приїдешнього, і у цьому полягає досконалість вічного. Як на мене, це визначає тотожність *миті* та *вічності*, оскільки обидві вони = поза часом, безчасові (timeless).

Мить не є визначенням часу, тому що часове визначення полягає у тому, щоб минати = пише філософ. Минати = це значить здійснювати певний перехід, але оскільки, як ми бачили, до транзитивних переходів у С. К'єркегора ставлення більш ніж скептичне, то в *миті* не відбувається рух від майбутнього через теперішнє до минулого. Оскільки немає ні минулого, ні теперішнього, ні майбутнього, то й переходити нема чому. Разом з тим заперечення наявності модусів часу та переходів між ними є запереченням часу як такого. Отже, миттєвість втілює у собі позачасовість і тому постає тотожною вічності.

Разом з тим К'єркегор твердить, що *мить*, сама будучи позачасовою, конститує модусі часу. Тому у деякому сенсі часові переходи як переходи (вислизання) між минулим, майбутнім та теперішнім мають місце, попри доволі туманні розмірковування філософа про їхню нерозрізненість, про те, що майбутнє є минулим і т. п.

У літературі добре відомо, що С. К'єркегор у своєму вченні говорить про стадії життя = естетичну, етичну та релігійну. Вони послідовно змінюють одна одну, і ця зміна теж є нічим іншим, як *переходом*, оскільки, перебуваючи на естетичній стадії, людина має *перейти* до стадії етичної, в від неї = до релігійної. Критикуючи розуміння процесів у межах поняття *переходу*, данський філософ сам його використовує. Більш того, цей перехід теж має відбуватися *миттєво*, адже людина не може перебувати трішечки на етичній стадії, і трішечки = на релігійній, тому що ці стадії є цілісно-аксіологічним комплексом, котрий не терпить подрібнення і не несе у собі інші типологічно визначені установки відношення до світу.

М. В. Одинцов, аналізуючи філософію С. К'єркегора з точки зору розгляду її як вчення про єдність споглядання та релігійної дії, взагалі говорить про те, що зміна стадій відбувається через *стрибок*. Релігійна стадія, за С. К'єркегором, ґрунтується на визнанні християнства вченням, котре «досконалою мірою здійснює абсолютний ідеал людини, встановлює її синтез з Абсолютним за умов збереження повної самостійності людської особистості» [Одинцов 1912 : 23, 26].

Нагадаю, що й С. К'єркегор закликав не забувати, що все нове настає через *стрибок*, отже, *перехід* людини від однієї стадії життя до наступної має відбуватися, судячи з усього, за аналогією переходу від часовості до вічності, від спокою = до руху, тобто, по суті, *миттєво*. Окрім того, мова зайшла й про новий синтез = людини з Абсолютом.

Якщо, навпаки, час і вічність торкаються одне одного, = пише далі С. К'єркегор, то це має бути у часі, і тепер ми підійшли до миті (*the moment*). ... Немає нічого швидшого за миготіння ока, і все ж воно спільномірне зі змістом вічного... Таким чином, миготіння (*blink*) — це маркер (*designation*) часу, і такий маркер, котрий позначає час в його доленосному зіткненні (*conflict*) з вічністю [Kierkegaard 1980 : 87; наведено за: Nemati 2009 : 170].

При цьому С. К'єркегор відзначає, що «мить» = це фігуральний вираз, і з ним не так-то просто мати справу, хоча таке красиве слово все ж варте уваги. Надалі він встановлює відповідність між своїм поняттям *миті* і поняттям *миті* у Платона:

«Те, що ми називаємо *миттєвістю* (*øjeblikket*), Платон називав *раптовим* (*ἐξαίφνης*) [Кьєркегор 2010 : 206].

Латиною миттєвість називається моментом (*momentum*, від *movere* 'рухатись'), тобто, це дещо таке, що зникає. Зрозуміла у такий спосіб *мить* = це, власно кажучи, не атом часу, а *атом вічності*. Мить, пише далі філософ, це перше відображення вічності у часі, це перша спроба *миті* нібито зупинити час [Кьєркегор 2010 : 206].

«Миттєвість = це та двозначність, в якій *час* та *вічність* торкаються один одного, і разом з тим покладається поняття *часовості*, і в якій час знову і знову розділяє вічність, а вічність знову і знову пронизує собою час» [Кьєркегор 2010 : 208]. Тільки тепер розділ на теперішній, минулий та майбутній час отримує свого смислу.

Після цього С. К'єркегор змальовує картину парадоксальних взаємних переходів модусів часу у контексті їхнього співвідношення з вічністю. Зокрема, він вважає, що прийдешне є таким цілим, котре включає до себе як свою частину промайнуле, і дана обставина визначена тим, що вічне насамперед означає майбутнє, а майбутнє ототожнюється з вічністю, коли, скажімо, кажуть «майбутнє життя», маючи на увазі життя вічне. Мить та майбутнє, у свою чергу, покладають минуле.

У цілому, зауважує С. К'єркегор, визначаючи поняття минулого, майбутнього, вічного, можна спостерігати, як разом з тим визначається й *мить*. Якщо *миті* немає, то *вічне* появляється позаду як пройдешне. Якщо ж *мить* покладається, але тільки як *discrimen* (лат. 'розділ', 'границя'), вічним стає прийдешне. Якщо мить покладається разом з вічним, відразу покладається й майбутнє, яке знов виступає в якості минулого. У грецькому, юдаїському та християнському світоглядах поняття, котре зробило все новим = це «сповнення віків» («повнота часу»), але «сповнення віків» = це *мить* як *вічність*, проте, примічає філософ, вічне разом з тим є майбутнім та минулим. Минуле не покладається з нього самого, а тільки у простій ковзаній неперервності, що поєднує його з майбутнім, так само як майбутнє теж не покладається з нього самого, а тільки у простій ковзаній неперервності, що поєднує його з теперішнім [Кьєркегор 2010 : 209]. До того, як *вічне* ще не покладене, *миті* немає [Кьєркегор 2010 : 210].

Отже, попри зроблені попередні критичні зауваження щодо *переходу*, наведені вище [Кьєркегор 2010 : 199-200], С. К'єркегор все ж таки говорить про ці заперечувані ним же переходи (нагадаю: прийдешнє включає у себе як промайнуле, вічне означає майбутнє, майбутнє ототожнюється з вічністю, а мить і майбутнє покладають минуле; якщо мить покладається разом з вічним, відразу покладається й майбутнє, яке знов виступає в якості минулого).

І у твердженні філософа про те, що *минуле* не покладається з нього самого, а тільки у простій *ковзаній неперервності* (тут і далі курсив мій = О. К.), що поєднує його з *майбутнім*, так само як *майбутнє* теж не покладається з нього самого, а тільки у простій *ковзаній неперервності*, що поєднує його з *теперішнім* ковзана неперервність є нічим іншим, як *рухом* та *переходом* від одного модусу часу до іншого, і від кожного з них = до вічності.

Питається, для чого С. К'єркегор так палко боровся з розумінням метаморфоз модусів часовості та їхньої разом з миттю перетвореннями на вічність як *переходу*, якщо він сам імпліцитно припускав розуміння цих явищ саме як *руху* (ковзання), як *переходу* від одного стану до іншого?

Мить, = продовжує мислитель, вочевидь, виникає з появою людини. На думку М. К'єркегора, у природі немає *миті*. вірніше, природа, для якої час не має ніякого значення, лежить всередині *миті*, а не *мить* = у ній [Кьєркегор 2010 : 208]. В одній зі своїх праць С. К'єркегор писав: «Людина за своєю можливістю є вічною, і вона це усвідомлює Але як те, що за своєю природою є вічним, виникає у часі, народжується, дорослішає та помирає, зрозуміти непросто» [Kierkegaard 1992 : 578-579; наведено за: Nemati 2009 : 31].

Ясно, що влагодження цієї невідповідності, коли потенціальна вічність людини якимось чином співіснує з її тимчасовістю, потребує певного медіатора, яким виступає саме *мить*. Ця *мить* належить до області людської свідомості, саме в ній «вічне й тимчасове стикаються одне з одним», оскільки «людина має вічне в своїй свідомості і вимірює нею миті (moments)» [Kierkegaard 1993 : 195-196, наведено за Nemati 2009 : 7].

Ще один важливий аспект розуміння С. К'єркегором «миті» пов'язаний з фігурою мовчання¹. Він пише: «Ось ви, глибокодумні вчителі простоти, чи можна, промовляючи, потрапити у “миттевість”? Ні, потрапити у мить можна тільки у мовчанні: адже, поки говориш бодай одне слово, вже втрачаєш мить; мить є [тільки у мовчанні]. І тому людині так рідко вдається вірно зрозуміти, що мить вже настала, і правильно скористатися нею, бо вона не вміє мовчати. Людина не вміє мовчати і чекати = цим, мабуть, пояснюється те, що для неї мить взагалі не настає; вона не вміє мовчати – цим, мабуть, можна пояснити те, що вона не помічає, коли ця мить до неї приходить. Адже мить, прекрасно вагітна своїм багатим змістом, не повідомляє про себе заздалегідь, не сповіщає про свій прихід, та й приходить вона надто швидко, так що не залишається жодної секунди, щоб перестріти її прихід; не приходить вона з шумом або тривожним криком, не надає собі значущості чимось зовнішнім по відношенню до неї самої, ні, вона приходить тихенько, йде найлегшою ходою, найлегшою на світі ходою, адже вона легкою ходою приходить несподівано, підкрадаючись нечутно ззаду; тому треба бути в повному мовчанні, щоб помітити: “Ось вона”, = а у наступне миготіння ока вона вже пішла; і тому треба бути в повному мовчанні, щоб тобі вдалося нею скористатися. Адже все залежить від миті. І нещастям у житті, мабуть, переважної більшості людей є те, що вони ніколи не помічають миті, так що вічне та тимчасове в їхньому житті завжди виявляються розділені, і чому? – бо вони не вміють мовчати [К'єркегор 2018].

Слід визнати, що у таких своїх твердженнях С. К'єркегор цілком правий. Будь яке промовляння, висловлювання в голос, потребує часового виміру, адже звуки, які складаються у слова, і слова, що складаються у речення, і речення, котрі складаються у промову, вимагають наявності часової тривалості: слово, що відзвучало, уходить у *минуле*, слово, котре звучить, є наявним у *тепер*, а слово, яке ще маємо сказати, перебуває у *майбутньому*.

¹ Ця фігура має далекоюсяжні історико-філософські корні, зокрема, у даосизмі: «У безмовності прозираєш корінь і основу минулих життів, передбачиш усе, що станеться в майбутньому», а також в ісихазмі.

Тобто, промовляння розгортається у часовості, і тут насправді немає місця для *миті* як атемпорального Ніщо (у сенсі її відсутності у якійсь предметній формі існування).

На згадку приходить пасаж М. Гайдеггера про те, що Буття повстає завдяки Слову, хоча, враховуючи часте змішування ним категорій Буття та Суцього, тут радше йдеться про постання Суцього. Промовляння вибудовує ланцюжок послідовностей, елементи яких перебувають у часових модусах. Навіть те слово, котре, звучить, включено у *минуло-теперішньо-майбутню* темпоральність, втім, як і кожний окремий звук цього слова, і так до нескінченості.

У мовчанні такого часового структурування немає, воно, гомогенне, не піддається аналізу у межах таких підходів, котрі виділяють минуле, теперішнє чи майбутнє мовчання. Це насправді виглядає як пародія, коли б ми вважали, що мовчання вчора і сьогоднішнє мовчання чимось змістовно відрізняються. Мова не йде про думки, котрі дійсно можуть бути відмінними під час мовчання, і не про приводи для нього. Мовчазна людина може мовчати довго, але при цьому міркувати про різні речі. Буває мовчання читача у бібліотеці, мовчання стриманої людини у відповідь на вербальну агресію, шанобливе мовчання тощо. Проте незалежно від цього саме мовчання, об'єктивно триваючи у часі (приміром, є «хвилина мовчання»), внутрішньої тривалості не має, що є важливою умовою настання *миті* як вічного, атемпорального, тут-тепер бування.

Крім того, особливий поетично-романтичний стиль С. К'єркегора змусив нагадати, як у тому ж стилі описував наявність у Суцьому Небуття Арсеній Чанишев: Небуття оточує мене з усіх боків. Воно в мені, ні на мить не відпускає мене, воно чекає, знаючи, що я – його здобич. Небуття невидиме, не дано безпосередньо і завжди ховається за спину буття. Небуття вбиває, проте вбиває руками буття. Крадькома йде воно за буттям, наступаючи йому на п'яти і пожираючи кожну мить, що стає минулим. Буття тішить себе мрією про прогрес, проте попереду знаходиться тільки небуття. Чимдалі більш високі темпи життя, далекі мандрівки в просторі – що це, як не прагнення буття відірватися від небуття? Ми втікаємо від нього, а воно, посміхаючись, вже йде нам назустріч [Чанишев 1990 : 158]. Принаймні, прихованість від людей і хода назустріч людині, котра від неї біжить, припустимо вважати й ознаками «миті».

§ 3. Критика, аналітика та інтерпретація концепції Сьорена К'єркегора про «мить»

Згаданий вище ключовий пункт розуміння С. К'єркегором *миті*, а саме, постулювання того, що людина є єдністю душі та тіла, є парафразом віковічної дилеми вічності та скінченності, а у людському вимірі = дилеми безсмертя та смертності.

Важливо відмітити, що вихід на вічність в саморефлексивно-феноменологічному сприйнятті нами часу через «застигання» у миті для С. К'єркегора не є суто теоретичним завданням. Йому це потрібно для вирішення фундаментальних етичних проблем. Досліджуючи цей ключовий пункт творчості мислителя, Марк Врацал зазначає, що, за К'єркегором, «нашим найвищим завданням як людей є усвідомлення “посиленої” або “розвиненої” форми суб'єктивності». Людина «відповідає не тільки за свої дії, вона також несе відповідальність за себе як особу, якою вона є». С. К'єркегор надавав великого значення тій ролі, «яку відіграє наша здатність до рефлексивної самооцінки, що робить нас відповідальними за самих себе. Використовуючи цю здатність, ми можемо перейти від суб'єктивності в деградованому сенсі, тобто, від того, щоб просто бути ідіосинкратичною безладністю випадкових і довільних установок і афектів до того, щоб бути суб'єктом в ідеальному або видатному, достойному (*eminent*) сенсі». ... «К'єркегор стверджує, що серйозне ставлення до безсмертя = це єдиний (*one way*) спосіб досягти правильної рефлексивної позиції щодо власного характеру чи особистості. Таким чином, К'єркегор стверджує, що безсмертя як теоретична позиція може сприяти тому, щоб людина володіла або брала на себе відповідальність бути такою, якою вона є» [Wrathall 2015 : 419].

К'єркегор ставить питання, яким чином тілесна (*embodied*) істота пристрасно прагне безсмертя і як той, хто вірить у безсмертного тілесне існування, «повинен поводитися, говорячи про своє безсмертя, як він може говорити з позицій нескінченності та скінченності одночасно. І подумайте про ці два разом в одну мить» – закликає він [Kierkegaard 2009 : 147; наведено за: Wrathall 2015 : 439]. Це дещо прояснює сутність розуміння К'єркегором *миті* як корелята вічності = антиподу часовості, долучаючи до втілення цієї антитези у вигляді протиставлення етерральності та темпоральності

також антитезу тілесності та духовності, «соматику та психіку» [Wrathall 2015 : 439] як інше предметне втілення загального протиставлення вічності та часовості в їхній єдності.

Такий варіант розуміння єдності даних антиподів у *миті-вічності* знаходить свій вияв у тому, що, цілком занурившись у тотальну *позачасовість-вічність* і стаючи «екстемпоральною» стосовно часу (з його минулим, теперішнім та майбутнім) істотою, людина не втрачає свого тілесного існування, і, отже, навіть у такому стані залишається залежною від часу = як істота, яка продовжує перебувати у своєму тимчасовому тілесному існуванні.

Гідно уваги й спроба розрізнення у концепції С. К'єркегора про мить двох її значень. «У житті Сьорена А. К'єркегора “мить” (“the instant”) мала два різних значення» = пише Ендрю Германн. У першому вживанні “мить” = це точка перетину часу й вічності. Це доля секунди, за яку приймається рішення жити в екзистенції та за яку відбувається, як можна зрозуміти автора, спалах радикального перегляду життєвої ситуації. «Проте *«Миттю»* була названа також опублікована К'єркегором наприкінці свого життя велика стаття, де він, здійснюючі прямі нападки на християнство, тим не менш розумів мить як момент віри [Nettmann 2015].

Дійсно, викладки про мить у «Понятті страху» та власне у «Øjeblikket» мають контекстуальні відмінності, але говорити про дві окремі версії концепції «миті» у С. К'єркегора було б явним перебільшенням. У «Понятті страху» ми знайдемо детальні міркування стосовно релігійного змісту даного поняття, є навіть прямі посилання на Біблію, і розуміння апостолом Павлом миті філософ взагалі вважав «поетичним» (1 Кор. 15:52), бо і його власний стиль є далеко не сухим і не строго академічним. Чого варті у цьому плані постійно згадувані філософом такі мрійливо-поетичні образопоняття, як птах та квітка.

Разом з тим концептуальне поєднання тіла та душі у вічності через мить бере за основу зовсім не оригінальне християнське розуміння дуалізму безсмертної душі та тлінного тіла, і тому данський філософ виграв би, якщо зробив би наголос на специфічно християнській інтерпретації такої єдності, щоб його критики не знаходили підстав для тверджень, які висловив Е. Германн.

Проблема миті отримала осмислення у дійсно поетичній формі у пізніші часи, і Л. Дюпре наводить вірш Томаса Еліота на цю тему:

Or say that the end precedes the beginning,
And the end and the beginning were always there
Before the beginning and after the end
And all is always now
("Burnt Norton" in Four Quartets).

Чи мовити: кінець стоїть попереду начала
Бо і початок, і кінець бувають в один час
И те, що було до початку,
те буде після всіх часів фіналу
Оскільки все присутнім є
і в «зАраз», і в «за рАз»

Или сказать: конец предшествует началу,
И начало, и конец всегда бывают в один час
И то, что было до начала,
то будет после общего финала
Поскольку все всегда присутствует в «сейчас»

[Dupré 1984 : 172].

Л. Дюпре далі пише, що досі ми припускали, що самоактуалізація свободи тягне за собою повне поняття часу, а то й вічності. Але це далеко не так. Будучи насамперед орієнтованим на майбутнє, досвід тривалості, що мається на увазі у вільній самоактуалізації, позбавлений елементу сталості, необхідного для збереження минулого та попереднього бачення майбутнього в теперішньому. Його постійний рух уперед, не більше, ніж древній спогад, дає відчуття теперішнього, яке характеризує повне переживання життя. Як писав С. К'єркегор, *тільки у відношенні до вічного час досягає своєї повноти* (II, А 437 (1839). Коли Вічне увійшло в часове у момент Втілення, воно радикально змінило усвідомлення нами часу [Dupré 1984 : 168].

Це можна зрозуміти так, що інтенція нашої свідомості у контексті знаходження повноти свободного самовиявлення

спрямована у майбутнє, і це дозволяє нам зрозуміти сутність часу («Время, вперед!»). Саме така закинутість у нескінчене (вічне) майбутнє робить наш теперішній тимчасовий стан відчутним і зрозумілим. Тягнучись у вічне майбутнє, ми завдяки цьому досягаємо відчуття повноти життя у теперішньому, де кожна мить починає наповнюватися вічністю. Вічність тоді постає не як щось недосяжне далеко, що ще невідомо коли буде. Вічність цілком реально досягається *тут-тепер*, у нинішньому часі, на якого з нескінченного майбутнього ліг відблиск вічності.

Подібне розуміння суті концепції «миті» С. К'єркегора підтверджують наступні міркування Л. Дюпре. Він пише, що миттєвість (*instant*), мабуть, найоригінальніша категорія К'єркегора, не має нічого спільного з математичною абстракцією, котра розділяє гомогенну лінію (часу) на минуле і майбутнє. У такій просторовій презентації жоден момент не має особливого значення. Разом з тим тільки вічне дає повне усвідомлення часу, покладаючи, таким чином, і себе, і свою протилежність: як говорив С. К'єркегор у «Християнських бесідах», *«вічність постійно пронизує час»* (Chr. Disc 80; VI, 177).

Ця двоїста природа надає вічності неоднозначного характеру. З погляду часу мить переходить з минулого у майбутнє; з погляду вічності вона не знає ні минулого, ні майбутнього, чи, вірніше, вона перетворює минуле та майбутнє на триваюче теперішнє [Dupré 1984 : 171].

Тільки з проривом вічного відбувається остаточний синтез самості, що пов'язує темпоральність загалом із її протилежністю. Щоправда, темпоральність була присутня від початку і, отже, також (включала) імпліцитне усвідомлення вічності. Але коли вічне усвідомлюється у своїй опозиції часу, воно повністю трансформує відношення між теперішнім, минулим і майбутнім. Через вічне сьогодення покладається *«як анульоване»* [Dupré 1984 : 171].

Аналіз темпоральності у творах С. К'єркегора, включно з миттю та вічністю, провів також В. Куценко, за яким данський філософ «мовою екзистенційної філософії показує специфіку християнського розуміння часу та тимчасовості». До темпоральних понять, що їх розробляв С. К'єркегор, відносяться не тільки «миттєвість», але й «час», «тимчасовість», «вічність», «повторення», і

ці поняття мають у філософа теологічний, екзистенційний та метафізичний зміст.

Теологічний аспект даних категорій знаходить свій прояв у тому, що, за С. К'єркегором, саме віра у Бога відкриває вічність, нескінченність. При цьому сама віра не вважається грою розуму, а становить дещо надрозумне. Щоб збагнути час, необхідно вийти на *мить*, без якої розділення на промайнуле, нинішнє та прийдешнє неможливе. «Миттєвість» = це не якесь застигле «тепер», а синтез часу та вічності. Через мить відкривається абсолютно нове розуміння часу, котрий стає синонімом гріховності.

Екзистенційний аспект даного сузір'я категорій знаходить вияв у тому, що вони пов'язані з усвідомленням людиною власної смертності через визнання перебування людини у тимчасовості. Категорія тимчасовості виникає, пише В. Куценко, внаслідок «миттєвого синтезу», коли час розділяє вічність, а вічність просочує час, і все це відбувається у тривалості, котра у С. К'єркегора отримала назву «тимчасовості».

Це - час нашого життя як тимчасового перебування у світі, де сходяться разом *страх, час, майбутнє, вічність, можливість*. Вони формують таку установку людини, смисл якої стає домінуючим = час починає розумітися як те, що закінчується для людини, і нема різниці, чим, власне, є час, і чим, власне, є вічність, оскільки питання стає руба: «Скільки є часу для мого життя?» [Куценко 2013]. Час життя людини постає як велика цінність, і в цьому й полягає *аксіолого-антропологічний* зміст даних понять.

Уяви про «мить» у К'єркегора вписані у більш широке коло темпоральних понять при прийнятті особливого розуміння часу, часовості (временности), часовіння (временения) та вічності. Серед цих понять слід назвати поняття «*повторення*», котре розвивалось С. К'єркегором у праці під такою ж назвою [Kierkegaard 2000]. *Повторення* дає синтез минулого та майбутнього, і пригадуючи, людина передбачає, що буде. У такий спосіб людина включається у часовість.

Та ж людина, котра перебуває у актуальному теперішньому і не звертається подумки до майбутнього та не мандрує у спогадах у минулому, не знає часу і є чужою для своєї *миті* і через це є вкрай нещасливою. Разом з тим у межах своєї парадоксальної діалектики С. К'єркегор стверджує, що ця людина разом з тим є й найщасливішою

[Кьєркегор 2007], бо вона звільнюється від потоку часу, перебуваючи у *позачасовості актуальної миті*, отже, у *вічності*.

Підводячи підсумки розвитку концепції миті (*øjeblikket*) у С. К'єркегора, зазначимо, що її ключовими поняттями є поняття *страху, стрибку, тривоги, гріху та переходу*. Мить у нього була тим «справжнім існуванням», котре стосується «як тимчасових/історичних відносин», так «орієнтації та способу буття» і ставлення у межах істинного християнства до Бога. «Для К'єркегора, *øjeblikket* ... дозволяє особистості існувати автентично, незалежно від історичного чи культурного контексту» [Backhouse 2011].

Сама ж *мить* (*øjeblikket*) С. К'єркегора у його рідній країні у довідниках визначається як «*момент часу, коли вічне і тимчасове торкаються одне одного*». У часі кожна нинішня мить, кожне відносне *тепер* невинно змінює мить попередню. У «Понятті страху (*Angest* 'тривоги', 'жаху') 1844 року *øjeblikket* зображено як абсолютне *тепер*, що виникає, коли *нечасове*, тобто. *вічне* втручається в історію, завдяки чому і індивід набуває статусу вічності. У «Філософських крихах» (1844) *øjeblikket* означає прихід Христа у світ. Те, що Бог став людиною в даний момент (*tidspunkt*) історії, є найважливішим втручанням часу у вічність; тут мить (*moment*) тотожня «повноті часу» (Галатам 4:4).

Коли Сьорен К'єркегор перебував у протистоянні з датською церквою, він у 1855 році видав власний журнал під назвою «*Øieblik*». Ця назва, окрім грі на двох згаданих значеннях також підкреслює третє, а саме той потрібний *момент*, який настає, коли людина каже те, що слід сказати [*øjeblikket* 2022] (кайрос).

Цілком погоджуючись з наведеними підсумково-оглядовими оцінками вчення С. К'єркегора про мить, зазначу, що з трьох варіантів її розуміння релевантними предмету розгляду даної книги є перший та другий: 1) *øjeblikket* = *це момент, коли часове та вічне перетинаються*; 2) *øjeblikket* *виникає, коли вічне втручається в історію, і відбувається це з приходом Христа*, завдяки чому людина здатна зробити перехід від тимчасовості у вічність. Третє ж розуміння стосується семантики *øjeblikket*, тотожній таким смислам, як 3) слово, *вимовлене доречно, «вчасно»*, у потрібний, *влучний момент* тощо, при тому це слово не може бути не сказане.

ГЛАВА 5. Augenblick Мартіна Гайдеггера

§ 1. Ідеї С. К'єркегора: плагіат чи творчий розвиток?

Значущість впливу С. К'єркегора на М. Гайдеггера настільки широко визнана, що цей факт згадують навіть енциклопедичні статті про німецького філософа. Більш того, на цю тему пишуться та захищаються дисертації. В одній такій дисертації її автор К. Д. Гетер зазначає, що про запозичення М. Гайдеггером у праці 1927 року «Буття і час» декількох екзистенційних концепцій данського мислителя добре відомо. При цьому більшість учених погоджуються, що Гайдеггер ці запозичення, м'яко кажучи, не афішував. З'ясовуючи обсяг привласнення ідей і причини «чому Гайдеггер належним чином не цитував К'єркегора», головну увагу цим дослідником було зосереджено на концепції страху (anxiety), яка з'являється у всьому «Бутті та Часі» і на яку вплинула однойменна концепція, представлена у роботі К'єркегора 1844 року «Поняття страху».

Паралель гайдеггерівської роботи з працею К'єркегора К. Д. Гетер вбачає також в ізоморфності структури цих двох творів, оскільки цілком очевидно, що будова «Буття та часу» «дуже нагадує концепцію страху, враховуючи, що перша половини обох творів зосереджені на аспектах фізичного існування, а друга частина стосуються існування темпорального». Попри те, «що у той час, як фоновий контекст “Буття та часу” і “Поняття страху” сильно відрізняються», поняття страху у обидвох роботах «є функціонально схожими». Тобто, для К. Д. Гетера «поняття страху служить відправною точкою для того, щоб зв'язати Гайдеггера з К'єркегором» [Geter 2016 : 11]..

Такої ж думки дотримуються й інші вчені, констатуючи, що Гайдеггер «вражаюче неохоче» визнає вплив К'єркегора на розробку його власної концепції тривоги [Parkes 1994: 89].

Додам, що не тільки поняття-концепція *страху-тривоги* (як відчуття хвилювання, нервозності або занепокоєння, як правило, з приводу неминучої події або чогось з невизначеним результатом = такі сенси має вживане тут слово 'anxiety' = О. К.) було запозичене німецьким філософом (при явному небажанні М. Гайдеггера «розкривати вплив К'єркегора на нього»), запозичені були й «поняття “повторення” та “моменту” (“the moment”),

які з'являються в обох роботах» [Geter 2016 : 11]. Для нас тут інтерес становить саме останнє поняття, хоча у С. К'єркегора воно має вербальну форму *ойєблікет*, а у М. Гайдеггера = *аугнблік*. Щодо терміну *момент*, то данський філософ, як вже говорилося вище, вважав його латинською відповідністю власного терміну.

Безумовно, при всій концептуально-джерельній прив'язаності до С. К'єркегора останній був далеко не єдиним мислителем, на якого у своїх пошуках автентичного значення «миті» спирався Гайдеггер.

За спостереженнями Корал Уорд, М. Гайдеггер очевидним чином дистанціюється від цього свого джерела. Визнаючи, що К'єркегор, мабуть, найбільш проникливо бачив екзистенційний феномен «за миг ока» і був першим, хто досягнув його в філософії, М. Гайдеггер творчо синтезував у своїй основній роботі нароби, зроблені у цьому напрямку Платоном, згадував він у якості своїх попередників С. К'єркегора і Ф Ніцше, проте думки останніх щодо миті більшою мірою стосувались другого його значення = не так *миті* у значенні *миті змін станів речей* (ἐξαίφνης) як *кайросу*, переосмисленого під кутом зору сучасної для них рецепції *історичності*.

У цілому, попри визначальний вплив на Гайдеггера згаданих філософів було б зовсім необачно виключати творчий синтез у філософії першого класичного філософського спадку, включно з Платоном та Аристотелем, особливо з оглядом на те, що Гайдеггер мав класичну підготовку із світової філософії взагалі і давньогрецької = зокрема, про що свідчать численні інтерпретації античного філософського спадку. У нього є навіть спеціальна робота, присвячена діалогу Платона «Парменід», в якому поняття «миті» концептуалізовано. Крім цього, всім відома його добра обізнаність з ключовими давньогрецькими філософами та їхньою етимологією, до якої він залюбки звертався. Через це у Гайдеггера «як тільки починає йтися про вихід з темпоральності у буття, явлене за мить ока, неминуче, не дивлячись на будь-які спроби цього уникнути, виникає непрошена тінь платонізму» [Ямпольский 2010 : 309].

До того ж, як зазначає Грем Паркс у своїй статті у книзі Р. Мея [May 1994], серед тих мислителів, ідеї котрих перегукуються з гайдеггерівськими роздумами, дослідники джерел його

екзистенційної аналітики називають Августина та інших ранніх християнських філософів, а також Мартіна Лютера [Parkes 1994 : 89].

Зрозуміло, що європейська людина з вищою класичною освітою не могла не знати історії європейської філософської думки. Але дещо несподіваним є доведене дослідниками споріднення Гайдеггера зовсім з іншими філософськими традиціями. Серед інтелектуальних джерел, «котрі на початку його кар'єри» вплинули на М. Гайдеггера, називають китайську та японську філософію.

На думку Грема Паркса, старшого наукового співробітника Центру вивчення світових релігій Гарвардського університету, це припущення підтверджується, зокрема, тим, що Гайдеггер, «по-перше, виданням “Буття і часу” у 1927 році розпочав чи не найпотужнішу з часів Ніцше “деструкцію” західної метафізичної традиції», і сталося це усього за «кілька років після того, як він познайомився з ідеями цілком чужої, але витонченої (sophisticated) філософської традиції, яка протягом більшої частини свого існування була неметафізичною».

По-друге, свідченням цього впливу є те, що філософські ідеї М. Гайдеггера знайшли відгук і були зустрінуті у філософських колах країн Сходу з «величезним ентузіазмом», а також той факт, що його пізніші розмисли мають з філософською думкою східних країн (даосизм, дзен-буддизм тощо) дуже багато очевидних споріднених рис (що визнавав й сам Гайдеггер)» [Parkes 1994 : 84].

Викладач філософії університету Г. Гейне у Дюссельдорфі Девід Вуд [Wood 1994]. у своїй редакційній передмові до книги Р. Мея [May 1994] зазначає, що «дослідження Р. Мея і порівняльне прочитання Гайдеггера, ... не тільки простежує даоські впливи у творчості Гайдеггера, але, крім того, заохочує сучасну науку визнати неоплачений борг європейської філософії перед неєвропейськими джерелами... Напруга, створена уявною лояльністю Гайдеггера до греко-європейської традиції та його мовчазна заборгованість перед китайськими та, як переконливо стверджував Грем Паркс, японськими джерелами спонукає до переосмислення філософського канону та традиційного окреслення філософських традицій».

Надалі Р. Вуд цитує Гереона Копфа, котрий у своїй роботі «Філософія Сходу та Заходу» 2001 року пише, що «у той самий час, коли Гайдеггер знову підтверджував унікальність західної

метафізичної традиції, він скритно перебував на боці Сходу (quietly trading on the side with the East), як і багато його попередників». Після «ознайомленню з чудовою книгою Рейнхарда Мея «Приховані джерела Гайдеггера: східноазійський вплив на його творчість» наше розуміння Гайдеггера вже ніколи не буде таким, як раніше». У своїй книзі «Рейнхард Мей переконливо показує, що Мартін Гайдеггер запозичив деякі головні ідеї своєї філософії – *іноді майже слово в слово* (курсив мій = О. К.) – з німецьких перекладів даоських і дзен-буддійських класиків» [Wood 1994].

Слід сказати, що цей вплив був взаємним. Р. Мей перелічує імена тих японських філософів, котрі навчалися та працювали за часів молодого Гайдеггера у Німеччині або присвячували свої дослідження новітній європейській філософії, переважно феноменології. Це такі філософи, як Сюдзьо Кукі, Хадзіме Танабе та Кіосі Міккі, котрі стали потім класиками японської філософії. Разом з тим спілкування з ними Гайдеггера було ще одним джерелом впливу на нього східної філософської традиції.

Утім, судячи з книги Р. Мея, тематика *мими* у засвоєних М. Гайдеггером східних філософських концепціях була відсутня. Достатньо сказати, що ця тематика зустрічається у книзі лише один раз, і то у цитаті М. Гайдеггера з терміном *augenblicklich*. Основна рецепція Гайдеггера східноазійських вчень стосувалась проблемам життя, смерті та безсмертя, тобто, *універсальї культури*.

§ 2. Експлікація змісту концепту «Augenblick»

У «Кембриджському лексиконі Гайдеггера» Р. Полт дає таке визначення даному ключовому поняттю філософії німецького мислителя: *Augenblick*, *момент* = це досвід проникливого прозріння (insight) власної ситуації, прозріння, яке проривається крізь занепаду темпоральність повсякденності і приводить нас до іншої темпоральності = власної, автентичної та історичної. Одним з попередників *Augenblick* Гайдеггера є грецька концепція *кайросу* [Polt 2021 : 497-499]. Проте для розуміння сучасного сенсу *Augenblick*'у слід враховувати не тільки *кайрос* ('*слухний, влучний, правильний час*'), але й інше давньогрецьке поняття в їхній історичній мінливості, а саме = *ἐξαιφνη* («раптом») [Ruin 1994 : 179].

Німецьке слово «*Augenblick*» буквально означає «погляд ока», ‘*gaze of the eye*’, але з конотацією «зблиск (блмання) ока», ‘*twinkling of an eye*’. У широкому сенсі воно перекладається просто як ‘момент’, а у філософському = як ‘*moment of vision*’ (про сенс вживання тут слова *vision* йтиметься нижче). Термін «момент» використовується як синонім оригінального *Augenblick*. Сенс же уведення Гайдеггером поняття *Augenblick* полягає у тому, що за допомогою нього він прагнув переосмислити «теперішнє», коли воно включає до себе майбутнє і минуле [Ruin 1994 : 176, 178].

З часом *Augenblick* трансформувалось = з «простого абстрактного логічного парадоксу раптовості, як про це вперше говорив Платон», через біблійне розуміння його як *кайросу* (котрого Гайдеггер німецькою прямо передавав як *Augenblick*) [Ruin 1994: 185], вирішального моменту кінця світу та воскресіння померлих *за мить ока* (ρίπη οφθαλμοῦ), а також часу пришествя Христа на позначення «реальності людського, кінцевого, історичного часу». У цьому сенсі *Augenblick* слід розуміти «не як назву елементарних частинок, з яких складається людська тимчасовість, а радше як метонімію цієї тимчасовості. *Augenblick* = це образ людського часу в його по суті вільному та непередбачуваному характері. Таким чином, логічна проблема переходу і зміни у Платона трансформується в опис екзистенціального скрутного становища (predicament) людського життя» [Ruin 1994: 184].

На думку Корал Уорд, *Augenblick* як метафора, описує часовий досвід, а також дає нам репрезентативний візуальний образ *ока*, що швидко мигає. Розуміння буквального німецького значення *Augenblick* як «погляду ока» дає нам «момент прозріння» М. Гайдеггера, і цей термін пов’язаний із *баченням* або *прозрінням* (*Einblick*) [Ward 2001 : 410]. «За мить ока» = це образний вираз, який у своїй найосновнішій інтерпретації описує переживання швидкоплинної, але важливої події, суть якої символізує зустріч того, хто перебуває у часовості, із «вічним». Те, що *на-млі-ока* може містити ці протилежні елементи, свідчить про незмінно парадоксальну природу *Augenblick*’у [Ward 2001 : 5].

Як *кайрос*, подія *на-млі-ока* відбувається у потрібний час, та, що особливо важливо, у присутності правильної людини у правильному відношенні. Це відношення для Гайдеггера є

відношенням *налаштованості* та *рішучості*. Момент = це місце прийняття рішень, котрі стосуються часу дії в історичному сенсі, і тих рішень, котрі торкаються екзистенціального «Я» [Ward 2001 : 221]. Тоді «все відразу» радикально змінюється, і у цей *момент* можна побачити світ таким, яким ти його ніколи не бачив [Ward 2001: 225].

Висновок тут такий: зміст концепту «Augenblick» у першу чергу прив'язується до *прозріння*, котре виводить людину до правдивої темпоральності, але не тільки до неї. Водночас англійській переклад цього терміну часто подає його як «*moment of vision*», що викликає питання щодо вірного його перекладу, розгляду чого й буде присвячено наступний параграф.

§ 3. *Augenblick* як «*moment of vision*» та ключові екзистенціали його змісту

А) Момент бачення чи момент прозріння? Як пояснює Корал Уорд, «ранні курси лекцій Гайдеггера у Марбурзькому університеті включають “Історію поняття часу” 1925 року та “Основні проблеми феноменології” 1927 року, котрі містять ... зачатки ідей, у тому числі *Augenblick*’у, які пізніше знаходять своє втілення у “Бутті та часі” 1927 року. Концепцію *Augenblick*’у М. Гайдеггер продовжує розвивати протягом усієї своєї діяльності.

У німецькій мові це слово має повсякденне значення просто "моменту", яке Гайдеггер використовує у другому розділі "Буття та часу", де він обговорює онтологічне значення темпоральності. У німецькій це слово означає "погляд ока" ('glance of the eye'), і з цього часу воно перекладається як "момент бачення" ('moment of vision'). Таким чином, термін *Augenblick* обов'язково пов'язаний з якимось баченням (sight) або прозрінням (insight), німецькою *Einblick*, а також з темпоральним переживанням раптової та швидкоплинної, але знаменної (momentous) події [Ward 2001 : 222-223].

Образний вислів «у мить ока» або «момент» (*Augenblick*) має своє коріння у миттєвості часу. У своїй найосновнішій інтерпретації *Augenblick* як досвід швидкоплинної, але важливої події може супроводжуватися зміненим сприйняттям часу. Може здаватися, що події відбуваються в стислий «момент» або «мить» (instant) напруги (intensity), яка швидко минає. У крайньому випадку ми можемо відчути щось на кшталт зупинки самого часу [Ward 2001 : 400].

До того ж, як каже Уільям Макнейл у книзі «Погляд ока» («Glance of the Eye») 1999 року [McNeill 1999], воно включає аристотелівську концепцію *theoria*, первісний зміст якої = «бачення» або «чисте споглядання», Адже філософія традиційно використовувала концепцію «бачення» ('seeing') як «знання» ('knowing') [Ward 2001 : 222-223].¹

Безумовно позитивним у такому підході дослідниці до концепту *на-млі-ока* є прив'язка його до *знання* у контексті *прозріння*, тому що останнє передбачає, що це прозріння відкриває якесь раніше невідоме знання. Разом з тим Корал Уорд суперечить самій собі, забуваючи власні твердження про те, що *мить* має відношення до прийняття рішень та до *дії*. Дія = це явно не «чисте» теоретичне споглядання, теорія загальновизнано протиставляється практиці, дії. Тим самим, некритично слідуючи за У. Макнейлом, вона створює можливість хибної інтерпретації *Augenblick*'у як «чистого бачення», що у підсумку може привести нас до викривлення автентичного змісту даного концепту, тому що *мить*, окрім вже сказаного = це очевидно не теорія, інсайт теорією бути не може, та і зникнення «миті» у перекладі *Augenblick*'у як простого «погляду» (а не миготіння) ока взагалі уводить нас від суті питання, але про це = нижче.

Як часто буває при адаптивному інтерпретаційному переказі не дуже прозорих місць філософії М. Гайдеггера (дослідники якої у складних випадках відмовляються від їхньої прямої інтерпретації та схиляються до таких висловів, як «ландшафт даної думки не є ясним», або «скоріше за все, Гайдеггер тут має на увазі» тощо) «внятная и понятная» експлікація дослідниками його викладених власно винайденою мовою думок вимагає застосування інших термінів, значення яких, у свою чергу, розкривається через залучення все нових одних. котрі у самій цій думці не розкриваються, що вимагає звернення до інших місць його основної праці.

¹ Порівн.: «вона це так *бачить*». «він має свій *погляд* на проблему», «у-смотрение ситуации» тощо як синоніми «знання».

Перш за все хотілось би звернути увагу на вживання разом із перекладом англійською *Augenblick* у як «*moment*» ще й синонімічно вживаного «*moment of vision*». Такий переклад доволі часто зустрічається в англійській науковій літературі, присвяченій гайдеггерівській концепції буття та часу у частині аналізу терміну *Augenblick*.

Наприклад, професор Нової школи з Нью-Йорку Саймон Крічлі пише у популярній статті у «Гардіан», що «для Гайдеггера теперішнє = це не якась нескінченна серія точок, що складається із «зараз» (*now points*), протікання яких я спостерігаю. Скоріше, теперішнє = це те, що я можу схопити і рішуче зробити своїм, тобто, це те, що відкривається мені в очікуванні майбутнього. Даний факт нашого існування, який вивільняється у теперішній *момент дії*, Мартін Гайдеггер називає *Augenblick*, буквально «*зирк (glance) ока*». М. Гайдеггер запозичив цей термін у К'єркегора і Лютера і його можна розглядати як переклад давньогрецького *kaĩros*, зі значенням 'правильний' або 'сприятливий момент'.

У християнській теології *каїрос* був виконанням або спокутуванням часу, котрий відбувся з появою Христа. Відмінність Гайдеггера від християнської теології полягає у тому, що він хоче триматися ідеї 'моменту бачення' (залишим поки що такий переклад '*moment of vision*' = О. К.), не роблячи при цьому жодного посилання на Бога. Те, що з'являється в 'момент бачення', є справжнім *Dasein*» [Critchley 2009] (курсив мій = О. К.).

Однак наскільки правомірно перекладати це слово як «момент бачення». Адже відразу виникають питання = бачення *ким?* та бачення *чого?*

Зрозуміло, що відповіді на ці запитання містяться у розгорнутих словникових визначеннях *Augenblick* у в працях дослідників спадку М. Гайдеггера та, вочевидь, мали б міститися у його власній основній праці. Але тут на нас чекає сюрприз. По-перше, у німецькій мові *Augenblick* означає не тільки 'мить' та 'момент', але й *час* взагалі чи його частку = *секунду*, але не має значення 'момент бачення'. По-друге, в інших, зокрема, у російських перекладах, *Augenblick* ніколи не передається як «момент бачення» чи взагалі як момент «чогось». По-третє, і головне, у самого

філософа словосполука «момент бачення» чи чогось подібного взагалі відсутня.

Переклад *Augenblick*'у як 'момент бачення' є проблематичним ще й з інших причин, одна з яких стає видною при уважному прочитанні дефініції. Мова в ній йде не про якесь «бачення», котре триває дуже коротку мить, а про «прозріння», спалахове прояснення свідомості, раптове чітке зрозуміння чогось, проникливе осяяння. У статті Р. Польша про *Augenblick* у кембриджському лексиконі Гайдеггера вжито слово *інсайт*. Чому ж тоді ми говоримо про «бачення»? Логічніше буде вжити такі словосполуки, як «момент прозріння», «момент проникнення» (у ситуацію автентичної темпоральності) тощо.

Утім, справа покращується, якщо все ж не обмежуватися одним, нехай і найбільш поширеним значенням *vision* як 'бачення'. Окрім цього, *vision* у якості іменника має значення *зір* ('vision', 'sight', 'eyesight', 'eye'), *мрія* ('dream', 'vision', 'desire', 'ambition'), *вид* ('view', 'kind', 'form', 'look', 'appearance', 'vision'), *прекрасний вид* ('vision'), *красиве видовище* ('vision'), *телебачення* ('vision'), *далекоглядність* ('vision', 'farsightedness', 'long-sightedness'), *передбачення* ('foresight', 'anticipation', 'foreknowledge', 'vision', 'prevision', 'prescience'), *проникливість*, рос. проникательность ('insight', 'discernment', 'acumen', 'perspicacity', 'shrewdness', 'vision'), *проникнення* ('penetration', 'infiltration', 'vision', 'pervasion') тощо.

З усіх наведених значень даного терміну за контекстом праці М. Гайдеггера та з врахуванням даних дослідниками дефініцій *Augenblick*'у за смыслом найбільш відповідними до суті гайдеггерівського терміну є останні наведені вище значення = *проникливість* та *проникнення*. Безумовно, як на мене, кращим варіантом перекладу, котрий вже цілком відповідав би суті *Augenblick*'у, був би 'момент прозріння', але носії англійської мови вираз «*moment of epiphany*» не вживають, і на те є, без сумніву, ґрунтовні причини.

Проте, якщо словосполучення *момент проникливості* чи *момент проникнення* розуміти як раптове схоплення людиною чогось такого, що до цього від неї було приховано, то такі словосполуки за смыслом вже наближаються до *моменту прозріння*.

Недаремно у синонімічному ряду до слова 'vision' наводиться й 'insight', котре, як щойно зазначалось, вживається у кембриджській словниковій статті про *Augenblick*.

Але найбільш важливим для розуміння *vision* як 'прозріння' є синонімічний ряд слова *epiphanies* з прямим цим значенням, де разом з іншими словами ми бачимо, хоча й не у найближчий синонімії, також слово *vision*, так само і як наведене вище слово «спалах» 'flash' та згадуваний в інших розділах даної роботи термін, що передає миттєвий перехід від одного стану до іншого = «імпульс» як «поштовх» = 'jolt' [Epiphanies 2022].

Отже, з високою мірою достовірності ми можемо вважати, що англійський переклад гайдеггерівського *Augenblick* як 'moment of vision' має значенні 'момент прозріння'. Такий переклад має переваги над перекладом-транслітерацією *Augenblick*'у як *Augenblick* у тому, що відразу доносить до читача головне значення німецького терміну з «Буття та часу», тим же самим він у кращій бік відрізняється й від перекладу-кальки 'In the Blink of an Eye', розкриття якого також потребує додаткових пояснень. Слово «пробудження» у вірші В. Жаботинського з епіграфу «и чей покров на миг, за миг до пробужденья» у цьому сенсі вживання слова «миг» можна було б змінити, якщо буде дозволено, на «прозреньє»: «и чей покров в миг дивного прозренья».

Одначе головний закид подібним перекладам гайдеггерівського «на-млі-ока» більш змістовного гатунку полягає, як на мене, у тому, що при такому перекладі акцент з *миттєвості* як такої, котру виражає цей термін, переключається на те, що людина *проникла* за якісь межі до того, що було прихованим і таємничим, але стало *алетейєю* як неприхованою істиною. Сам вираз «проникнення» несе деякий присмак нелегальності та порушення закону (порівн. «зłodії проникли в офіс»), а використання терміну «проникливість», котре означає 'пронятість внутрішнім переконанням', 'щирість', 'задушевність' взагалі не відповідає суті *Augenblick*'у.

Тобто, смисловий центр *на-млі-ока* при такому перекладі та за вказаних обставин зсувається на дещо *поза миттю*, робить акцент на тому, що це є моментом *проникнення*-за, яке, цілком припустимо, може тривати годинами, якщо не роками, не будучи *миттєвим*

прозрінням. Скажімо, *проникненню у позачасовість* може сприяти довготривала нудьга, котра завершиться *миттю прозріння*.

Знову звернувшись до винесених в епіграф рядків В Жаботинського можна примітити, що вони явним чином синтетично поєднують і *мить*, і власне «*проникнення-за*» приховане, за якусь світову завісу, **ἦ ἄρα**, *pargod* [Кирилюк 2021a], і тому строфу «и чей покров на миг, за миг до пробужденья» у цьому сенсі, знову з вибаченнями за такі корекції, я записав би у зміненому варіанті так: «и чей покров в момент проникновенья...»

Далі, що стосується *нудьги*, то, як пише Лорен Фрімен, вона «у її найглибшій формі є основним *настроєм* (Grundstimmung), в якому *відсутній плин часу*, сутності втрачають своє значення, і людина стає байдужою до всіх і до всього. Така глибока нудьга є основним настроєм, тому що вона є способом знайти себе та розкрити собі світ, що є умовою для можливості метафізичного мислення. ... Швидше, у глибокій нудззі перед людиною розкриваються власні невикористані можливості Dasein. Таким чином, глибока нудьга спонукає Dasein реалізувати свої власні найсуттєвіші можливості в *одну мить* або у “момент прозріння” (Augenblick), у якому Dasein стикається з собою ... та стає автентичним» (курсив мій = О. К.) [Freeman 2021].

Дана обставина важлива тому, що подібний смисловий зсув веде до втрати основного змісту терміну, його специфічної *теперішності* як *позачасовості*. Іншими словами, часовий контекст розуміння М. Гайдеггером *Augenblick*'у за таких обставин взагалі елімінується, хоча сам він прямо писав про те, що «Стримане у власній часовості, тим самим *власно теперішнє* ми називаємо *Augenblick*'ом (на-млі-ока)».

М. Ямпольський, коментуючи цю думку М. Гайдеггера, пише, що *миттю* той називає «момент, коли життя постає перед самим собою у деякому теперішньому, не як величина, що зникає, але як тотальність, котра може бути охоплена. Тим самим час начебто піддається екстатичному виходу з себе, виходу у *мить*, в якій конститується теперішнє» [Ямпольський 2010 : 308].

Стриману часовість я розумію у сенсі призупинення рвучкого потоку часу та його *завмиранні у миті*, коли зникає і минуле, і майбутнє, а є деяке *вічне* (у сенсі розуміння вічності

С. Боецієм) «тепер», котре принципово відрізняється від того *теперішнього*, котре постає як середній член у зв'язці трьох часових модусів, де таке неавтентичне *теперішнє* зветься М. Гайдеггером *актуальністю*. До того ж тут імпліцитне присутнє традиційне значення *миті* як *раптового* настання чогось, а саме = неочікуваної зустрічі з власною справжньою темпоральністю та *перехід* до неї, що вже є зовсім далеким від будь-яких «візій» поза темпоральним та атемпоральним контекстом.

У наведеному вище визначенні такого поняття німецького мислителя, як *Augenblick* використаний в дефініції вираз «*занепала темпоральність повсякденності*». теж потребує додаткового тлумачення

В) «За-непала» темпоральність чи «в-пала-у» темпоральність? Поняття «*the fallen temporality*» сходить до такого ключового терміну М. Гайдеггера, як *Verfallen*, котре зазвичай перекладається як 'падіння' (*Falling*). *Falling* в кембриджському гайдеггерівському лексиконі визначається як сутнісна схильність (*tendency*) людини розуміти й переживати *існування* з точки зору повсякденних відносин. Ця тенденція проявляється у пустопорожніх балачках, нестримному бажанні про все допитуватися (*curiosity*) та перебуванні у неоднозначному стані (*ambiguity*), які складають специфічну розкритість кожного. *Падіння*, перш за все, означає, що ми завжди ... орієнтовані на світ або поглинені ним. Падіння як поглинання (*absorption*) є загальною, структурною ознакою існування, як неавтентичного, так і автентичного [Käufer 2021б].

Утім, не всі дослідники М. Гайдеггера погоджуються з перекладом *Verfallen* як 'падіння'. На думку одного з них, «якщо поєднати використані Гайдеггером слова, то вийде слово “маразм” – *Verfallensein*». При цьому мова йде не про моральне падіння та його належну оцінку, а про збіднення, послаблення, скукоження та зіщулення й часткове обвалення існування. «Тому абсолютно неправильно перекладати слово *Verfallens* як падіння, тим більше, що такого значення у даного слова немає» [Незванов А. 2012].

І дійсно, *verfallen* як прикметник у німецькій мові позначає 'ветхий', 'прострочений', як неперехідне дієслово = 'руйнуватись', 'зруйнуватись', 'розпадатися'. 'деградувати', 'стати ветхим', або «впасти» у сенсі 'перейти до якогось стану', наприклад, «впасти у

маразм» чи «обюрократитися» = *'in Bürokratie verfallen'*. Як іменник Verfall = це 'маразм', 'виродження', 'розвал', 'загибель', 'занепад', 'розруха', 'розпад'. Як бачимо, значення 'падіння' у цього слова насправді відсутнє [Verfallen 2022]. Якщо тут і є однокореневе з «падінням» слово, то це «впадіння» (у маразм) чи, як в англійський, у кохання (fall in love = 'закохатися') як набуття стану.

У принципі, у наведеному вище визначенні *mumi* з кембриджського лексикону Гайдеггера ці значення *verfallen* у словосполучі «занепада темпоральність повсякденності» у сенсі 'деградована', 'ветха' темпоральність цілком підходить. Інша справа = це переклад *verfallen* як 'падіння'. Якщо придивитися до такого поширеного перекладу даного терміну російською, то, з огляду на контекст та власні пояснення М. Гайдеггера, тут йдеться не про «падіння» (як перекладається, зокрема, назва одного з розділів «Буття та часу» = «Падение и присутствие»); а про «в-падання-у». Це суттєво змінює смисл міркувань М. Гайдеггера, де присутній термін *verfallen*.

У § 38 «Падіння і покинутість» читаємо, що «Чутки, цікавість і двозначність характеризують ... розізнкненість буття-в-світі. Ці риси як екзистенційні визначення не наявні у присутності, вони складають її буття. У них і в їхньому буттєвому взаємозв'язку оголюється основообраз буття повсякденності, який ми називаємо *падінням* присутності».

Вочевидь, що тут мається на увазі як раз в-падіння людини через певний спосіб буття у світ повсякденності, де вона живе чутками, надмірною увагою до пересудів і перебуває у двозначному статусі. Іншими словами, людина *в-падає* у світ повсякденності, або, за аналогією з «о-бюрократченням», «о-повсякденюється».

Наскільки прозорішим та зрозумілішим стають міркування М. Гайдеггера на цю тему, якщо ми замінимо у перекладі слово «падіння» на слово «в-падіння» можна наочно проілюструвати, навівши два варіанти перекладу (зміни у реченнях виділені жирним шрифтом).

Перший з них такий:

*«От себя самого как фактического бытия-в-мире присутствие как **падающее** уже отпало; и **падает** оно не на **что** **сущем**, с каким сталкивается или нет впервые лишь в ходе*

свого бытия, **но на мире**, который сам к его бытию принадлежит».

Другий варіант прочитання даного місця праці М. Гайдеггера пропоную читати таким чином:

*«От себя самого как фактического бытия-в-мире присутствие как **в-падающее** уже отпало; и **в-падает** оно не во что-то **сущее**, с каким сталкивается или нет впервые лишь в ходе своего бытия, **но в мир**, который сам к его бытию принадлежит».*

Що «цей титул», «падіння», «не виражає жодної негативної оцінки», говорить сам М. Гайдеггер. «Падіння», пише він (або = «в-падіння», або, краще «в-падання») покликане означати *присутність при «світі»*, котрий нас переймає («озабочиває»). В-падіння в присутність у цьому світі «не можна ... брати ... як "гріхопадіння" з більш чистого та вищого "первісного стану"».

Тут самим очевидним чином ми бачимо реальний зміст терміну як «впадання» у світ, абсорбцію у ньому, а не якесь падіння як втрату честі чи рівноваги.

Про сенсовий зміст *verfallen* як абсорбції людини світом свідчать ті твердження М. Гайдеггера, де він говорить про те, що «впадання в "світ" має на увазі розчинення...», і тут перекладач вже прямо наводить відповідне смислу речення слово = «впадання» (упадшеть). Зрозуміло, що це в-падання як розчинення у світі веде до втрати *власної присутності* та заміни її *невласною*.

Іншими словами, увійшовши (в-павши) у світ балачок, розхожих думок, банальний сентенцій, поверхневої допитливості, людина втрачає власне неповторне індивідуальне буття та самість і починає жити у невластній присутності, у «співприсутності» з іншими людьми, можна сказати, жити «чужим колективним недорозумом» і таким колективним буттям, де справжнє буття-присутність, *Dasein*, є вже недоступним для неї. Людина перебуває тут у втраченості себе у публічності.

Одначе стан справ не безнадійний. У певний момент, в *Augenblick*, відбувається «прозріння» і прорив людини, як вже говорилося вище, «крізь занепалу темпоральності повсякденності» і це виводить нас до власної, автентичної та історичної, темпоральності. Тут ми бачимо, що мить, як це і притаманно історичному значенню цього слова, виражає перехід (прихід) від

стану поглинутості світом людей до стану автентичного індивідуального життя з його дазайновою часовістю (*Zeitlichkeit*).

При цьому слід зауважити, що *в-падіння* в світ М. Гайдеггер *миттєвим* не називає, хоча цьому *в-падінню* передував деякий невизначений стан *присутності*, але, як можна зрозуміти з викладок М. Гайдеггера, ця *присутність* ще не мала ознак істинності та автентичності. Тому цілком логічно буде запитати – у якому ж статусі відносно *присутності* суб'єкт перебував перед його *в-падінням* у світ людей?

Радше мова йде про протилежний рух – *ви-падіння* зі світу людей, котрі не відають нічого про істинний час та своє буття у ньому. Люди такого кшталту педантично дотримуються навіки заведеного розпорядку життя, ведуть резонерсько-менторські розмови, мислять заялженими штампами про види на погоду, про якісь переїзди, чийсь похорон чи хрестини, судові тяжби, про утриманок, податки чи вигідний продаж або купівлю, про подружні зради, і всі такі подібні речі. Таких людей бульварна преса регулярно годує повідомленнями про найбільшу в світі сковороду, напад корови на ведмеда, радить заточувати столові ножі у підсоленій воді, і вони щоразу жваво ці дивні новини обговорюють. *Ви-падіння* з такого часу такого світу прагнув і, зрештою, досягнув у своєму ескейпізмі Григорій Сковорода [Кирилюк 2022a].

С) Темпоральність як така. Темпоральність визначається як спосіб, яким *буття взагалі* або *буття Dasein* зокрема обумовлені часом. Гайдеггер використовує термін «темпоральність» (*Temporalität*) для виразу обумовленості часом буття взагалі, а часовість (*Zeitlichkeit*) = для позначення часової обумовленості *Dasein* [Blattner 2021].

Розуміння темпоральності М. Гайдеггером у тому її аспекті, котра стосується зв'язку *часовості* та *на-млі-ока*, *Augenblick*'у, неможливо зрозуміти без враховування впливів на це розуміння його попередників.

Про вплив на М. Гайдеггера С. К'єркегора вже йшлося вище. Разом з тим при розробці власного погляду на темпоральність М. Гайдеггер «критикує К'єркегора за те, що він не зміг уникнути темпоральності та невдало інтерпретував її екзистенційно. Він стверджує, що К'єркегор чіпляється за звичайну концепцію

часу і визначає «на-млі-ока» за допомогою понять «теперішнє» і «вічність». Така критика здається явно «недалекою і невинуватою», як це зазначає Корал Уорд, якщо ми врахуємо, наскільки центральним для Буття Dasein'у Гайдеггера є тимчасовість = адже за його власними твердженнями, Dasein утворюється часом, тимчасовість надає значення істотам, чий світ опосередковує і постає «первинною онтологічною основою екзистенційності Dasein» [Ward 2001 : 231].

Ще Корал Уорд відмічає, що серед попередників Гайдеггера чи не головним є Е. Гуссерль з його розрізненням об'єктивного часу та часу пережитого досвіду. Визначаючи відмінності між ними, Гуссерль аргументує свою позицію за допомоги двох німецьких слів *Erfahrung* ('досвід') і *Erlebnisse* ('переживання', 'подія у житті'). *Erfahrung* Гуссерль використовував для позначення зовнішнього досвіду або конкретної діяльності, якою людина займається. Наприклад, це може бути відвідування кафе і пиття кави у ньому. *Erlebnisse* походить від *Leben*, що означає 'життя'. *Erlebnisse* відноситься до того, що Гуссерль називав «прожитим досвідом», і означає воно інтенсивність *моменту*, наприклад, «миттєвий» досвід першого ковтка гарячої міцної кави в улюбленому кафе [Ward 2001 : 227].

Ясно, що *Augenblick* не може мати місце у зовнішній темпоральності, у ній, цій темпоральності, як я спробую переінтерпретувати інтерпретацію даної ситуації у розумінні Е. Гуссерля, зроблену Корал Уорд, *миті* байдуже змінюють одна одну, перебуваючи у континуумі. Натомість автентична мить, власне *Augenblick* – це акт виключно *внутрішньої* темпоральності життєвого переживання. Така темпоральність тримає *момент* (*мить*) у його (її) *тривалості* («длени»). У даному конкретному випадку життєвого досвіду вона не замінюється іншою миттю, не поступається місцем наступним *митям*, *пере-буваючи* у специфічній часовості та не виходячи за межі власної *тут-буттєвості*.

Так, людина, насолоджуючись вишуканим смаком, скажімо, тієї ж кави, *на мить завмирає*, примруживши очі задля кращого вчування у цей приємний почуттєвий досвід. Подібне затягування задоволення та приємного почуття, яке, перебуваючи без будь-яких перемін, «на одній взятій ноті» не виструмує з себе нічого, окрім

рівного самому собі себе самого і котре часто навмисно затримується, задля виведення його з-під влади часу, є своєрідною *пролонгацією миті*, котра зовнішнім чином залишається у часовості, що дає можливість лічби тривалості насолоди у хвиликах чи навіть годинах, чим не нехтують скористатися для прославляння своєї сили невтомні коханці, тоді як у внутрішньому досвіді це почуття постає як незмінне та позачасове, тобто, як *вічне*.

Темпоральність же зовнішніх об'єктів за умов зміни їхніх станів передбачає послідовність різних моментів = моменту, коли людина зайшла у кафе, потім моменту, коли вона замовила каву, за тим йде момент, коли вона зробила перший ковток як фізіологічний акт з підняттям руки з чашкою до рота, після цього настає момент розрахунку з офіціантом та всі наступні такого кшталту моменти.

Утім, таку мою реінтерпретацію відмінності двох типів темпоральності можна самокритично поставити під сумнів, якщо задатись питанням, як бути у випадку, коли і у внутрішньому «прожитому досвіді» трапляться зміни моментів цього досвіду, коли, приміром, після миті насолоди ковтком смачної кави настане момент насолоди тістечком тощо.

Більш-менш вдалою відповіддю на цей закид є твердження, що обидві темпоральності «разом утворюють синтез, який складає наш горизонт очікувань». Гайдеггер використовує феноменологію внутрішнього досвіду часу Гуссерля, щоб охопити наше людське «буття-у-світі». Він розуміє людину як «зв'язок» живого досвіду і визнає пріоритет «живого» світу (Lebenswelt), а також важливість його трьох часових вимірів, або, за його словами, екстазу, в якому ми, як темпоральні істоти, існуємо одночасно [Ward 2001 : 228], оскільки «первинною онтологічною основою екзистенційності» Dasein є темпоральність. Разом з тим, екстрагуючи феномен Augenblick'у з «тепер» Гуссерля, Гайдеггер намагається вийти за його межі [Ward 2001 : 231].

Д) Повторення, Повернення до себе (чи Повернення свого собі?) та Рішучість. Слід зауважити, що *прорив* до автентичної темпоральності декотрими дослідниками розуміється як «повернення до себе». Наприклад, Корал Уорд так інтерпретує один з ключових екзистенціалів Гайдеггера, *рішучість*: «Будучи “рішучим”, можна повернути себе від «втраченості» у «Вони»,

повернутися до свого справжнього “Я”, належним чином відповідаючи миттєвості (Augenblicklich) як стану Буття». Разом з тим «рішучість є справжнім двійником (counterpart) нерішучості, котра, як і у випадку несправжності, є звичайним способом існування у світі. Але саме з цієї нерішучості й несправжності виникає можливість повернути себе, стати самим собою» [Ward 2001 : 224].

Якщо це так, то *прорив за-миль-ока* як *повернення* передбачає початкове перебування людини в автентичному бутті, потім = втрату цієї автентичності, а потім = повернення до першого стану. Однак «втраченість» у «Вони» (das Man) для багатьох людей є визначальним та єдиним їм відомим модусом їхнього буття в світі, і ця втраченість означає не втрату того, чим людина володіла, а саме = автентичної темпоральності після перебування в ній, а її висхідну відсутність. Щоб відновитись у цьому статусі, людина має дещо *повторити*. Що саме? З цим слід більш детально розібратись.

Перш за все з'ясуємо, що має на увазі під *повторенням* сам М. Гайдеггер і звідки він запозичив, якщо запозичив, це поняття. Деніел Уоттс пише, що *повторення* (Repetition, або *Wiederholung*) описує специфічний спосіб проєктивного саморозуміння [Watts 2021: 635]. Таке визначення, як на мене, малоінформативне.

Більше про *повторення* у М. Гайдеггера можна дізнатися зі статті Майкла Уілера у Стендфорській енциклопедії філософії. Розглядаючи історизм та історизацію у М. Гайдеггера, він зазначає, що «початок Dasein (його «народження») слід інтерпретувати не як біологічну подію, а як момент інкультурації, після якого застосовується апіорна структура, що лежить в основі інтелігібельності ... Таким чином, початок Dasein є моментом, коли біологічна людська істота вбудовується у вже існуючий світ, культурно детерміноване поле інтелігібельності, в яке вона потрапляє і на яке проєкує себе. Такі світи тепер мають бути переосмислені історично як *спадщина Dasein*. Повторюючи спосіб, у який минуле, сьогодення та майбутнє були розкриті як переплетені в аналізі темпоральності, історичність Dasein має ефект оживлення минулого (його спадщини) у сьогоденні як набору можливостей для майбутніх дій.

В оригіналі Гайдеггер називає це явище *Wiederholung*, що Маккуоррі та Робінсон (Macquarrie and Robinson) перекладають як *повторення*.¹ Хоча це точний переклад німецького терміну», тим не менш такий переклад вводить в оману щодо того, у якому сенсі вживав цей термін Гайдеггер. «Ідея полягає не в тому, що я можу робити щось інше, окрім повторення дій моїх культурних предків, а скоріше у тому, що в автентичному режимі я можу привласнити ці минулі дії (володіти ними, зробити їх своїми) як набір загальних моделей або героїчних шаблонів, на які я можу творчо проектувати себе. Таким чином, більш відповідним перекладом (*Wiederholung*) може бути *retrieving* [Wheeler 2020].

Я тут недаремно залишив останнє слово без перекладу, оскільки воно має декілька відмінних значень, і вибрати таке, що відповідає оригіналу, тут вкрай важливо. Отже, *retrieving* має такі значення, окрім 'повернення', як 'отримання', 'вилучення' ('извлечение'), 'знаходження', 'відновлення' та, головне = 'повернення собі'. Тобто, мова йде не про повернення когось «до самого себе», як вважає Корал Уорд, а «повернення собі» через долучення до усіх тих надбань людства, що воно їх накопичило у процесі культурного поступу.

Таке «повернення собі» культурного спадку минулого, перетворення його на *своє, власне*, відбувається, як зазначає у наведеній цитаті Майкла Уілер, через *інкультуризацію* індивіда. Близькими, але не тотожними за змістом поняттями, що фіксують цілісний процес становлення людини як людини, є поняття *соціалізації*, а також дещо застаріле гегелівське поняття *розпредмечення* = кодів культури, мовних, етичних, естетичних, релігійних, філософських, правових, наукових та інших культурно-соціальних смислів.

Очевидно, що саме через «повернення собі» відбувається, за Майклом Уілером, «оживлення» минулого. Книги, документи, а також всі зазначені смисли без реальної живої людини є мертвими = тільки через живу людину і вони самі стають живими. І нехай Гайдеггер ввів це слово для пояснення дещо іншої проблеми, у зв'язку з народженням і смертю Дазайну, між полюсами котрих

¹ Це слово має ще одне значення, тотожне із словом «ітерація», де *повторення* є повторенням певної дії = О. К.

простягається життя, але насправді це життя без «повернення собі» задля «привласнення» колективного людського досвіду людським життям не стане.

Мені вже доводилось торкатися даного питання у межах проблеми сутнісного визначення людини. Суть справи полягає у тому, що кожна нова генерація, приходячи у світ, застає історично визначену систему минулих опредмечених сутнісних сил людини, яка через їхнє розпредмечення стає основою для соціалізації нового покоління. Розвиток предметного перетворення світу цією новою генерацією веде до зміни людського світу предметностей. Таким чином кожна окрема людина кожної нової генерації, *повторюючи та повертаючись, відновлює та відтворює (Wiederholung)* людство,.

Наступне покоління людей проходить соціалізацію вже під впливом змінених предметних смислів окультуреного світу людей, і так все синусоїдально повторюється і надалі. Отже, нові генерації, що приходять у світ, зустрічаються зі створеними попередніми генераціями «світами» культурного буття, сприймаючи їх як об'єктивні, заздалегідь дані форми культурної онтології. Залучаючись до них шляхом соціалізації та інкультурації, кожна людина *повертає собі* закріплений у них соціальний та культурний досвід, *повторюючи* його «уроки». Під цим впливом формується конкретно-історична структура соціальної сутності людини, котра, як відомо, народжується, не маючи сутності взагалі.

Тезу про те, що існування людини передує її сутності, можна тлумачити і таким чином, що кожна людина, приходячи у світ, формує власну соціальну сутність під впливом засвоєння культурних кшталтів в їхніх об'єктивованих конфігураціях, яких було створено попередніми поколіннями. Поступово, мірою набуття представниками нових генерацій власної сутності (і, відповідно, власної підстави для існування) у процесі перетворення даних культурних форм відбувається як зміна самих цих форм, так і ствердження їхнього нового змісту.

Вимальовується картина певної динамічної взаємодії індивідуального та загальнолюдського суспільно-культурного рівнів, коли суспільне спочатку формує індивідуальне, але потім саме під його впливом зазнає суттєвих змін, що завершується повною або частковою переміною змісту онтологічних «шарів»

культурного буття людини в світі. Ось чому нове, умовно кажучи, «третє» покоління, що приходить у світ, формується під впливом чинників, які принципово, або не зовсім, є відмінними від тих чинників, під впливом яких формувалася культурно-суспільна сутність осіб попередньої генерації.

Тобто, кожна окрема людина, з одного боку, по ходу власної соціалізації та інкультурації через розпредмечення штучного, створеного попередніми генераціями світу культури, який є об'єктивацією їхніх вітальних настанов, залучаючись до цього «другого світу», та вилучаючи з небуття соціокультурні смисли формує свою історично визначену сутність, а з іншого – вона ж сама через особні вітальні інтенції зініціюється до його змін через опредмечення аналогічних вітальних базисних потягів та прагнень.

Виникає питання, якими чинниками детерміновані дії кожного нового покоління, що спричиняють важливі зміни у культурній онтології людства? Вочевидь, це мають бути чинники, що є інваріантними для кожного нового покоління й притаманними усьому людству в цілому. Їхня сила та сталість мають визначатися глибинними спонукальними моментами, які кореняться у самій людині, в її надглибинних вітальних орієнтаціях. Серед них чи не головним є прагнення до подолання смерті та досягнення безсмертя [Див. докладніше: Кирилюк 2021б : 27].

У такий спосіб ми вийшли у наших міркуваннях на ту смисложиттєву, *генетивну* (народження) та *мортальну* (смерть) тематику, котра піднімалась М. Гайдеггером стосовно Дазайну з вживанням ним особливого терміну = «повернення». Слід сказати, що у певному сенсі можна твердити не тільки про «повернення собі», але й про «повернення до себе» як до людини, оскільки через таке залучення до колективного соціально-культурного досвіду кожна окрема людина починає бути конкретно-загальним уособленням людства в цілому, в ній, в цій окремій людині її мислення насправді стає мисленням всього людства.

Коли це стається, люди, за М. Гайдеггером, виходять з «трансцендентного Буття ... у присутність миттєвим (momentary), але важливо значущим для майбутнього (momentous) способом». Сам цей спосіб виходу надає присутності визначальну власну рису = *миттєвість*. У цій ситуації Dasein теж набуває ознак миттєвості:

«у Augenblick Dasein може стати миттєвим (augenblicklich)». У нещодавно перекладеній англійською роботі кінця 1930-х років «Внесок у філософію» Гайдеггер прямо говорить про те, що «Dasein по суті є миттєвісним (augenblicklichkeit)» [Ward 2001 : 225].

Це можна зрозуміти так, що процесуальність (отримання та зберігання соціальних та культурних здобутків) після того, як їх «повернула до себе» та чи інша людина скасовується і ці здобутки «зависають», або «завмирають» у позачасовій миттєвості *тут-буття* даної людини, через що і Dasein отримує ознак Augenblick'у. Адже якщо згадану синусоїдальну взаємодію індивіда та соціуму розбити на окремі етапи, то з циклічно-лінійного руху залишиться лише циклічний, коло замкнеться, часова послідовність зникне, і залишиться лише те, що символізує «вічне повернення», котре у світовій культурі втілюється в образі Уробороса = змії, що кусає свій хвіст, тобто, в образі *вічності* як такої [див. докладніше: Кирилюк 2022в : 122-123], котра як раз і досягається через Augenblick, що «вказує на тут-присутність (a presence), не належачи до теперішнього часу (the present)» [Ruin 1994 : 192].

Тому я не можу погодитись з твердженням Корал Уорд, що Гайдеггер, говорячи про *Wiederholung*, спирається на концепцію «Вічного повернення» Ф. Ніцше. М. Гайдеггер, це правда, присвятив Ф. Ніцше окремий курс лекцій, де наводить дані, в якій саме роботі той розвиває ідею *повернення* («Весела наука» «Так говорив Заратустра» та, найбільшою мірою, у «Нотатках про вічне повернення»). Суть цієї ідеї у Ніцше полягає у тому, що на нескінченній лінії часу з кінцевим числом подій усе повторюється знову й знову до безкінечності, що, у принципі, відповідає окресленому вище мною розмиканню синусоїдальної взаємодії людини та соціуму і поділу часу на лінійний та циклічний часи.

Проте, враховуючи вплив на М. Гайдеггера С. К'єркегора, у котрого *повернення* також було ключовим концептом, логічно припустити, що інтерес до даної проблеми так, як вона була репрезентована у Ф. Ніцше, міг бути викликаний данським філософом. Утім, при цьому не виключається й та обставина, що саме ніцшеанське розуміння *повторення* як вищої форми ствердження життя привело М. Гайдеггера до думки про те, що воно є способом буття сущого, котре тільки таким чином й існує.

Ф) Повсякденність. Сутність *миті* М. Гайдеггер розглядає, зокрема, у четвертій главі свого «Буття та часу» під назвою «Часовість і повсякденність». Як зазначають дослідники повсякденності, вона виражається через такі свої базові структури, як *екзистенція, досвід, сенс, знак, текст* тощо, котрі є підставою для повсякденного буття, умовою якого є свідомість людини, яка екзистує.

Поняття *моменту (mimi)* має відношення до повсякденності тому, що повсякденне буття людини «зіткане з моментів свідомості». У цьому сенсі *момент* визнається таким, що має відношення до *присутності (Dasein)* людини в світі та постає як деяка «життєво-буттєва універсалія». За часовими вимірами повсякденність становить собою «конгломерат моментів життєздійснення». Оскільки повсякденність дана людині, за М. Гайдеггером, як «нерозтинна цілокупність», то моменти явлення повсякденного життя відбуваються не самі по собі, а у співвіднесеності з людиною [Марковцева. 2006].

Повсякденність (Alltäglichkeit, Everydayness) у Мартіна Гайдеггера визначається як спосіб існування, в якому *Dasein* зазвичай (usually) проявляє себе у першу чергу і головним чином (primarily). Гайдеггер зосереджує свою аналітику *Dasein* на явищах повсякденності, щоб, за його словами, «ця сутність могла показати себе сама по собі і на своїх власних умовах» (SZ 16). На його думку, повсякденність розкриває істотні характеристики буття [Käufer S. 2021a]. Ця повсякденність, маючи пряме відношення до *Dasein*, стосується вічного тепер, *миті*, а не буденної занепалої темпоральності, де теперішнє є плінним і має у Гайдеггера назву актуальності.

§ 4. Augenblick як автентичне «тепер» та його відміна від актуальності

Фіксацію дивного поєднання *часовості* та *вічності* у *миті* здійснив Е. Левінас. котрий спробував осмислити *час (time)* як *безчасовість (timeless)*, або, у його термінології, *темпоральність* як *атемпоральність*. Безумовно, вислів «безчасовий час» виглядає вкрай парадоксальним та схожим на оксюморон. Тим не менш саме такі риси бачить у «*на млі ока*» М. Гайдеггер. У своєму «Бутті та часі» він пише, що стримане у своїй тимчасовості, власне теперішнє ми

називаємо *Augenblick* (на млі ока). Цей феномен на млі ока в принципі не може бути проясненим з «тепер». «Тепер» є часовим феноменом, що належить до часу як до «всередині-часовості». У «тепер» дещо виникає, минає або наявствує. У «на-млі-ока» нічого відбутися не може, але як власне «теперішнє» воно обумовлює зустріч з тим, що може бути підручним або наявним «у часі». На відміну від «на млі ока», котре є автентичним, власне «теперішнім», неавтентичне «теперішнє» ми називаємо *актуалізацією*. І якщо це останнє часує (временит) з *актуальності*, то «на млі ока» – навпроти, з власного майбутнього. Присутність у єдності того, що настає, і того, що було (бувшого) часує як актуальність. Завдяки останній «теперішнє», власне, стає розізнаним, і розмикає його саме «на-млі-ока» – пише М. Гайдеггер [Див. докладніше: Кирилюк О. 2014б : 217].

Задамося питанням, яким чином можливе поєднання часовості та безчасовості, темпоральності та вічності? Чи не є подібні твердження спробою закрити проблему за допомогою парадоксальних тверджень, котрі, як відомо, виходять за межі звичного розуміння речей, коли взаємовиключні тези контамінують і тим самим визнають правоту та разом з тим неправоту кожного з цих двох постулювань (у сенсі «мить не тільки позачасова, вона ще й часова». і навпаки)?

Шукати відповідь на ці питання, спрямовані на з'ясування відмінностей між *теперішнім актуальності* і *теперішнім на-млі-ока* у Гайдеггера можливо за такими напрямками.

А) Рухомість актуальності та застиглість миті.

По-перше, ми можемо побачити відмінність *актуальності* та *на-млі-ока* у тому, що останнє є не рухомим, а застиглим, і суттєвий зміст даного стану полягає у тому, що якщо дещо й додається до *миті* з майбутнього, то це тільки та ж сама застигла позачасовість = скільки не додавати до нуля нулів, він нулем й залишиться. На-млі-ока *часує* з власного майбутнього, говорить М. Гайдеггер, але це майбутнє є абсолютно ідентичним з теперішнім станом, через що це майбутнє нічим не відрізняється від теперішнього і, по суті, втрачає всі *фьючерні* ознаки.

Ось чому *Augenblick* вважався Гайдеггером справжнім, автентичним *теперішнім* = воно є тим сьогоднішнім, «над яким ніколи не заходить сонце» Дазайну як *миті*, котра розмикає не

тільки пройдешне та прийдешне, але й темпоральне *нинішнє*, надаючи двом його розімкнутим половинкам ознак двох інших модусів часу, минулого та майбутнього, ні маючи при цьому у самій собі ні крихти минулого, ні грану майбутнього.

Звертаю увагу на те, **що** саме розмикає мить = вона розмикає теперішнє, але теперішнє часове, таке, у якому (див. нижче приклад про футбольний матч) припускається *актуальна* наявність і минулого, і майбутнього, тоді як *мить* є теперішнім істинним. Вона є тією *тут-присутністю*, котра робить її тотожною Дазайну. Уявимо собі, що ми перебуваємо у миті та поза часом = ми будемо залишатися у ній постійно, але без часової тривалості. Ця постійність миті є *позачасовим*, але *триваючим подовженням* чи *подовженою тривалістю* (длением) самої себе *тут і тепер*, тобто, у *атемпоральному «зараз»*.

В) Розтягнутість актуальності та стислість миті.

По-друге, демонстрація вказаної відмінності у розвиток щойно сказаного може рухатись у напрямку розгляду *актуальності* як того *тепер*, котре є часовим інтервалом, що включає до себе певні *події*, які, зрозуміло, змінюють одна одну та, беззаперечно, змінюють у часі. Тобто, це *тепер* триває *зараз*. Ми можемо сказати, «*тепер* (*зараз*) іде футбольний матч між “Ювентусом” та “Арсеналом”», або «*тепер* я почуваюсь у доброму гуморі», і це «тепер» може мати інтервал дев'яносто хвилин (без можливого додаткового часу), а гарне самопочуття взагалі може відчуватись годинами, днями, навіть роками поспіль. Суть справи не міняється, якщо ми візьмемо такий мінімальний інтервал *актуального тепер*, котрий через свою коротку тривалість буде схожим на *мить*, *на-млі-ока* (*Augenblick*), але не більше, ніж схожим. Іншими словами, таке «тепер», хоч і є *актуальним* (дійсним, таким, що діє протягом усього матчу чи календарної декади) насправді містить у собі часові модуси, оскільки є початок матчу, і він вже минув, а є другий тайм, який ще не наступив, і він ще настане, проте сам матч відбувається не колись у минулому чи майбутньому, а **саме тепер**.

На відміну від *актуального тепер* «мить» не має ніякого часового інтервалу; у межах миті, за Гайдеггером, нічого у сенсі подій, що змінюють одна одну (скажімо, початок матчу, атаки «Ювентусу», перший гол, фінальний свисток тощо) не відбувається і відбутися не може.

На-млі-ока теж має відношення до *тепер*, оскільки воно ототожнюється М. Гайдеггером з Дазайном, котре є швидше не «Тут-», а «Тепер-Буттям». Але це «тепер» є, по суті, позачасовим, атемпоральним, оскільки між минулим і майбутнім є невловима мить, яка постає скоріше не як звичайне темпоральне «тепер» (воно завжди, хоч на мільярдну частку секунди, але є часом), і не згаданою вище *актуальністю*, а «в-миттю-ока» (*Augenblick*), чи, як це точно виражено англійською, «*In-no-Time Being*» (Буттям поза часом). Саме воно розмикає минуле і майбутнє.

Мить-ока, на відміну від *актуальності*, є позачасовою, через що вона не зводиться не тільки до минулого чи майбутнього, але й до теперішнього часу. Ця *за-мить-ока* постійно «вислизає» від нас, не будучи прив'язаною до жодного часового виміру. По суті, це від нас вислизає Буття як таке, тоді як ми намагаємося його за будь-що вхопити, самі при цьому пере-Буваючи поза минулим, теперішнім і майбутнім. «У-мить-ока» є тим «розломом», крізь який нам бачиться «просвіт Буття», тому що досягнути Буття як таке, котре фактично перебуває поза часом через те, що воно не знає ніяких змін, може лише той, хто сам перебуває у позачасовості як Присутності «у-мить-ока». Подібна позачасовість виводить людину з тривимірної темпоральності у цілковиту атемпоральність.

Дорефлексивне усвідомлення цієї позачасовості виражається у людей у почутті зарозумілої (чванливої) зверхності. Це самовідчуття становить фундаментальну основу нашого буття-в-світі як пере-живання життя через дазайн-присутність при просвіті Буття у контрасті з тими, хто вже помер чи ще не народився. Дана атемпоральність, врешті-решт, визначається реальною позачасовістю центрованого самісного «Я». Мова йде про чисте, беззмислове «Я», котре охоплює самого себе в самому цьому акті охоплювання. Акт охоплювання цим «Я» власного акту охоплювання і є чистою суб'єктивністю. Наше центроване «Я» не належить до області рефлексивного синтезу і принципово не матеріалізується у феномені – як тільки таке уречевлення відбувається, це «Я» «вислизає» з-під самого себе, стаючи вже «другим» «Я», а коли і це «Я» зав'язує в предметності, то воно стає вже «Я» третім за рахунком, і так далі. Інакше кажучи, «Я» як таке здійснюється як «внутрішній зсув» (Е. Левінас).

Зарозуміла зверхність («высокомерное превосходств») Присутності є проявом помилкового переконання людей у тому, що ця їхня «життєва у-мись-ока Dasein-присутність у просвіті Буття» є вічною, і причина помилки полягає у тому, що вона видається їм такою через свою позачасовість.

Отже, відповідь на питання – чи може Буття бути даним нам безпосередньо-почуттєво, наступна: Буття як таке дане нам у Дазайні як безпосередньому відчутті життя за допомогою центрованого «Я». Останнє не дає нам бути утягнутими у рвучкий потік часу, скасовує не тільки минуле і майбутнє як часові модуси, але й часове теперішнє на підставі позачасової Присутності при Бутті завдяки позатеperішньому перебуванню у «миті ока». Звідки виникає й ідея вічного життя, але вже не як антипода *буття-до-смерті*, а як позитивного *буття-до-життя*, поза часом і без смерті.

Таким чином, крізь невловиму і начебто мізерну Мить нам привідкривається велична Вічність. І вхід у *мись* стає *прозрінням*, котре відкриває людям через нетривіальність небуденної позачасовості істину їхнього Буття, якщо вони атеїсти, або Божественну Істину, якщо вони вірять у Бога.

Проте вона відкривається не кожному і не завжди. Більшість людей все життя перебувають у *занепалій темпоральності*. Якщо у С. К'єркегора екзистенціальний зміст його шукань розгортався на тлі критики «несправжнього християнства» та переосмислення християнських догматів, зокрема, безсмертя людської душі, де *миті* відводилась роль пристанища душі у стані *вічності*, то М. Гайдеггер у ситуації кризи світоглядних абсолютів шукав певну опору для людини, щоб вона, як він сам зазначав, не провалилася у Ніщо. Цією опорою у світі він вважав Буття.

У цій картині відповідне місце посіли й уяви М. Гайдеггера про *Augenblick* як «справжнє теперішнє», але не темпоральне, яким є *актуальне*, а позачасове, Цю мить, *на-млі-ока*, він вважав власне *Dasein'ом*, тобто, *тут-тепер присутністю*, що спочатку досягається завдяки безпосередньому феноменологічному (все ж таки М. Гайдеггер є феноменологом!) самосприйняттю власного застиглого поза часом, у вічній *миті*, бутіювання, з якої потім через екстатичність розгортаються темпоральні горизонти Буття у всіх трьох модусах часу = саме як *горизонти* (у сенсі того, що обмежує

чи оточує). Саме так, як вважає Уїлер, почав згодом розуміти модуси часу М. Гайдеггер [Wheeler 2020].

Перебування у *миті* є перебуванням «у такій *теперішності*, котра ... постає як чиста «*присутність*», в якій схоплюється чисте *буттіювання*, чисте «є», оскільки ніяких змін у цьому беззмістовному самоявленні немає. Як на мене, це і є та сама зустріч з Буттям, яке у сущому (світові у часі та просторі) репрезентоване лише як *момент*, а поза сущим, поза часом, виходить зі свого прихованого у Сущому стану та стає фіксованим у суто феноменологічному – довербальному, дологічному, доопераційно-мисленевому схопленні» [Кирилюк 2014а : 56-57]. У цьому сенсі *момент*, на-млі-ока, як *миль* прозріння та вихід у позачасовість не можна вважати тотожним повному преображенню людей у Царстві Божому, *миль* як земний досвід постає тільки як провіщення справжнього переходу від атемпоральності *теперішнього* у *миті*, нехай і справжньої, до Вічності.

С) Актуальність має часові модуси, а *миль* = ні. Третій аспект відмінності актуальності та миті дає розуміння миті С. К'єркегором, за яким у миті відбувається синтез тіла та душі, темпорального та вічного на підставі Духа. Перебуваючи в *актуальності*, людина як тілесна істота імпліцитно несе у собі своє минуле і майбутнє як у плані речовинності, так і у плані свідомості, тобто, у матеріальному та ідеальному планах.

Але з входженням людини у *миль*, ця тріада поступається місцем самій лише *автентичній теперішності* цієї *миті*. Тіло при цьому теж виходить з тенет часу та часових модусних вимірів. Що це так, видно на прикладі преображення Г. Сковороди, котрий втратив відчуття власного тіла у момент свого чудесного прозріння, але тіло продовжувало надсилати йому почуттєві сигнали про досягнення нашим мудрецем такого надзвичайного стану.

Д) Актуальність як «мреть» і *миль* як проривний перехід до справжнього життя. У четвертому сенсі відмінність *актуальності* та *миті* полягає у тому, що *актуальність* має місце у тій повсякденній рутині, у яку втягнуто людину, котра живе не власним, а чужим, часто масовим колективним некритичним розумом, через що й буття людей у цій *актуальності* є *неавтентичним*. Таке буття є, як говорить сам М. Гайдеггер, *занепалим*

(можна сказати, «падшим»), коли через в-падіння у «житейську мреть» (С. Єсенін) людина відчуває (а буває і ні) безглуздість свого існування.

Показово, що даний вираз з вірша поета інтерпретується як раз у плані прагнення С. Єсеніна вирватися з цієї *житейської мрети*: «У даному контексті слово “мреть” можна розглядати як ‘миготіти’, ‘мелькати’, ‘маячити’. Йдеться швидше за все про швидкоплинність життя, у кругообігу та житейській рутині якого поетові доводилося постійно всіма способами проявляти свою індивідуальність, щоб не злитися з сірістю і одноманітністю свого оточення» [Мреть 2022].

Чи не в одну з вузьких шпаринок між сукупності миттєвостей, з яких складається миготяща *мреть*, вдається протиснутися до автентичного існування? Адже «Входьте вузькими ворітьми, бо широкі ті ворота й широка та дорога, що ведуть до загибелі, = і багато є тих, які ними входять, але вузькі ті ворота й тісна та дорога, що ведуть до життя, = і мало є тих, хто їх знаходить (Мтв. 7:13-14).

Прорив до автентичного буття та осмислення себе як адекватне «Я» через *мить* передбачає внутрішню *свободу* (нагадаю, що Г. Сковорода у мить прозріння відчув себе абсолютно *вільним*) та *рішучість* (щось подібне до рішучості відчув й Г. Сковорода, сповнившись якоїсь дивної сили, бадьорості, впевненості та «надежды с исполнением»).

Тому без особливих застережень можна стверджувати, що *актуальність* притаманна невласному, неавтентичному буттю такої людини, котра перебуває у *мреті*, не приймає свободу і легко піддається чужому впливу навіть всупереч елементарній логіці, копірається нерішуче у вічно відновлюваних від генерації до генерації епізодах рутинного життя, однакових для всіх таких невідповідних собі людей та з ваговитим виглядом виговорює банальності у порожніх балачках, не маючи при цьому ніякого бажання все це змінити через відсутність навіть наближення до простого усвідомлення того, в якій ситуації занепає вона перебуває.

Наостанок розгляду предмету параграфу відмічу, що прорив до автентичного буття відбувається тоді, коли людина сповнюється *рішучістю* змінити своє вбоге існування. якщо під рішучістю розуміти такий категоричний крок, коли замість того, щоб жити відповідно до типових загальних правил і соціальних штампів, людина починає конкретно діяти [Crowe 2021] у напрямку

перетворення притаманної їй буттю неавтентичної індивідуальності на свою власну, автентичну індивідуальність, і перетворення це відбувається «за мить». Саме цей проривний *перехід* як *перехід* складає ідентичний з іншими варіантами розуміння поняття *миті*, відмінності же гайдеггерівського *Augenblick*'у полягають у тому, що у цю *мить* відбувається перехід людини від неавтентичного до автентичного особистісного буття.

Завершуючи розгляд концепції М. Гайдеггера про мить, слід сказати, що поняття *Augenblick*'у в нього не «стояло на місці», і протягом його творчих пошуків зазнало певного розвитку та доповнення. Про еволюцію *Augenblick*'у у нього пише у своїй дисертаційній роботі, присвяченій даному ключовому поняттю гайдеггерівської концепції буття та часу, Корал Уорд. «Бачення» Буття, досягнуте в *Augenblick*, зазначає вона, розкриває *Dasein* у його власних буттєвих можливостях. На етапі розробки поняття у «Бутті та Часі» дане поняття позначало деякий миттєвий (*augenblicklich*) стан буття, але розуміння його М. Гайдеггером продовжувало поглиблюватися.

Десятиліття потому він використовує термін «*миттєвістність*» (*augenblicklichkeit*), щоб говорити про сутність самого *моментного* буття (*momentary being*). Як вже згадувалось вище, в *Augenblick*'у, за словами Гайдеггера, насправді нічого не відбувається, але його можна розглядати як автентичне *тепер*, де *Dasein* може «вперше зіткнутися з тим, що може бути «у часі», як *підручне*, тобто те, що можна осягнути і використати». Тепер *Augenblick* починає розумітися радше як відкриття власних можливостей самої людини, аніж розкриття вічної, універсальної істини. Базоване на фактичному існуванні, *Dasein* може давати надзвичайне й всеохоплююче відчуття буття [Ward 2001 : 236].

Отже, загальний розвиток поняття *Augenblick*'у (*на-млі-ока*) у М. Гайдеггера призвів до розуміння його не тільки у сенсі миттєвого прориву до автентичної темпоральності, але й як відкриття того, чим є сама «миттєво прозріла» людина. Пізнання людиною самої себе, своїх власних можливостей «за миг ока» призводить також до того, що вона отримує доступ до власне Буття через дажайнове самоусвідомлення. Це є безпосереднє відчуття життя у його застиглий у *миті* тривалості.

ГЛАВА 6. Епі-логос до розділу II: «Накати» «хвиль» *миті*

§ 1. Історична трансформація концепту *миті* = від онтології до екзистенції

Як вже зазначалось вище, за Гансом Руїном, історико-філософська еволюція поняття «*на-млі-ока*» виглядає як трансформація логічної проблеми переходу та перемін у Платона в опис складних екзистенційних ситуацій (existential predicament) людського життя [Ruïn 1994 : 184]. У цілому це так, якщо брати ініціальний та фінальний етапи цієї еволюції. Між цими крайніми точками початку і завершення розвитку даного поняття воно набувало таких поняттєвих форм, котрі були пов'язані з миттєвим кінцем світу в християнстві, кайросом та другим пришествям Христа, преображенням через *завмирання у миті* на нову людину Августина Блаженного та раптовою моментальною трансфігурацією Сковороди. зануренням у Ойєблікет і стрибком завдяки цьому від тимчасовості до вічності у К'еркегора та, нарешті, *рішучим* переходом «*за-блнк-ока*» від неавтентичної до автентичної темпоральності у Гайдеггера, вже не згадуючи Ф. Ніцше та К. Ясперса, погляди яких на *мисть* спеціально у даній роботі не розглядались.

Зрозуміло, що подібні трансформації поняття *миті* мали певні детермінанти, серед яких у першу чергу слід назвати культурно-світоглядний контекст епохи, в яку відтворювали власне її бачення філософи та богослови. Що тут очевидно проступає, так це те, що зміна змісту поняття «*мисть*» явно визначались такими соціо-культурними чинниками, які у цілому відповідають загальновизнаним характеристиками античної філософії (онтологія та космоцентризм), філософії середньовіччя (теоцентризм) та філософії XIX ст., котра після зневіри у раціональну природу людини звернулась до ірраціональних моментів її сутності, до темних несвідомих чинників, таких, приміром, як тривога чи жах, котрі визначають її рішення та поведінку з одночасною постановкою тих світоглядних питань, котрі згодом стали ключовими в екзистенціалізмі. Іншими словами, еволюція концепту *мисть* визначалась певними закономірностями, цілком у відповідності до одного зі значень *логосу* (як закону-принципу).

Постаттю, котра дала початок антропологічному повороту у філософії та є родоначальником екзистенціалізму як філософської течії, був С. К'єркегор, у творах якого ще зберіглась як онтологічна, так і теологічна проблематика «миті», що, до речі, призводить до плутанини у визначенні змісту даного поняття його сучасними західними дослідниками, котрі перекладають цей термін навіть в онтологічному плані і як «вирішальний момент», і як «зирк ока», і як «момент бачення» тощо.

Другою обставиною еволюції поняття миті була зміна мови роздумів та аналізу, а отже, не тільки лексичних засобів вираження поняття *миті*, але й того смислового контексту, котрий мінявся разом зі зміною термінології, притаманного нашій свідомості внаслідок бачення світу як картини, котра постає перед нами передусім крізь призму мови (принагідно згадаю тут класичну «внутрішню форму» слова). Тут ми можемо говорити про визначення розвитку концепту *миті* у зв'язку з тим, що він має термінологічно визначену форму (тут *логос* виступає у такому його значенні, як *слово*).

І якщо розглянуті у першому розділі варіанти перекладацьких інтерпретації давньогрецьких філософсько-світоглядних понять хронологічно належать нашим сучасникам, чи майже сучасникам (за яким масштабом дивитися), то у випадку *миті* йдеться про *креативну інтерпретацію* терміну, котрого згадані мислителі включали у власні системно організовані культурно-світоглядні парадигмальні рамки. У цьому випадку йдеться не просто про перекладацьку інтерпретацію, і не про інтерпретацію з одночасним транслюванням іншомовного терміну у термін мови його перекладу та викладу. Радше тут мова йде про створення нового смислу старого поняття, коли від змісту останнього після його переосмислення мало чого залишається.

Колись у давні аспірантські часи я запитав відомого тепер філософа Євгена Бистрицького, чи може бути так, що все радикально змінюється, і від старого вже нічого не залишається, і, тим не менш, зв'язок з минулими стадіями існування речі чи процесу є, хоча б у тому, що ми всі кричуще несхожі форми існування речі (або людини – від немовлятка до довгожителів) на

відмінних стадіях її еволюції *все ж таки* пов'язуємо саме з цієї річчю.

Нещодавно я нагадав йому про це моє запитання, але друже Євген, звісно, цю дрібницю не пригадав, і я розповів йому, що ідея, котра тоді кружляла із своєю мерехтливою невизначеністю довкола мене, була, зрештою, оформлена, отримавши назву *куматоїду*.

Авторство концепції *куматоїду* (від грець. κύμα 'хвиля') належить М. О. Розову. Спочатку вона розроблялась у межах теорії соціальних естафет і застосовувалась до епістемологічної проблематики, але згодом поширилась на пояснення існування семіотичних та онтологічних об'єктів. Цей автор наводить простий приклад типового куматоїду – *університет*, котрий за століття свого існування не один раз міг міняти приміщення, у ньому обирались ректори, регулярно оновлювався склад студентів, додав – мінялись навчальні дисципліни та зникали та виникали факультети, але сам університет як сталий феномен подовжував існувати.

М. О. Розов вважає, що куматоїд – це річ чи об'єкт, котрий постає як здійснення декотрої програми за певним зразком. «Уявіть собі одиночну хвилю, що біжить поверхнею океану – пише він, усі знають, що частинки води разом з хвилею не переміщуються, хвиля захоплює в сферу своєї дії все нові і нові частинки, вона весь час за матеріалом є новою. Але те ж саме можна сказати і про соціальні естафети: тут постійно змінюються люди, об'єкти і засоби їх діяльності, будь-яка реалізація в цьому плані матеріально відмінна від зразка» [Розов 2005].

І теж саме ми можемо сказати і про таке «наскрізне» поняття, як *на-млі-ока*, котре, попри відомі зміни свого змісту, у чомусь залишається собітотожним на всіх стадіях свого розвитку. Ця «хвиля», здійнята Платоном, дійшла до Гайдеггера, і на кожному її «гребні» з глибин думки здіймався на цьому «буруні» відмінний від попереднього гребня масив матеріалу (змісту).

Що ж саме є тим інваріантним змістом у всіх іпостасях *мими* – у *exaiphnes*'і Платона, *кайросі*, біблійному *rhope*, у *moment*'і латинських авторів, *oeblikket*'і К'еркегора, *Augenblick*'у Гайдеггера, в англійських перекладах '*in the blink of an eye*', '*moment of vision*', '*glance of an eye*', '*instance*', '*suddenness*', '*decisive moment*', чи українською 'за миг ока', 'на-млі-ока', 'за миг ока', 'моментально'?

Вочевидь, цим інваріантом є *перехід*, але не просто перехід, а перехід *миттєвий*. Цю обставину відмітив М. Гайдеггер у своїй роботі про діалог Платона «Парменід» (розділ «Повторення», пункт b): «Всюди, де така взаємна приналежність (явищ) є глибинно сутнісною, (їхній) перехід від одного до іншого є “раптовим”, таким, що відбувається миттєво»,

Аде, якщо вже вживати і надалі образ хвилі, то вона, як відомо, зрештою, заливши собою приберег, мілішає, втрачає колишню глибинну силу та, кінець-кінцем, зовсім всухає. Подібні дифузні процеси спостерігаються й у змінах розуміння *миті*, що у першу чергу знаходить прояв у зсуві акцентів у визначеннях та у когнітивно-пізнавальному використанні цього концепту, коли з його колишнього повноцінного змісту запозичується лише якийсь один аспект, скажімо, позачасовість, як у З. Фрейда¹ або К. Г. Юнга.²

§ 2. «Затухаюча хвиля» поняття «мить» у мистецтві (декілька прикладів)

Одним з напрямків трансформації концепту *миті* у новітній час є його поширення на область літератури та мистецтва. Наведу деякі окремі приклади такого поширення.

А) «Аполлон та миша»: Максиміліан Кириєнко-Волошин про час, вічність та мить. Осмислення проблеми *миті* можливе не тільки у філософсько-раціональній чи релігійно-рефлексивній, але й у поетичній або літературно-критичній формі. Мені вже доводилось розглядати погляди на час, вічність та мить Максиміліана Кириєнка-Волошина, виражені у віршах,³ де я зазначав, що на підставі

¹ Серед робіт на цю тему можна назвати докторську дисертацію чудової дослідниці Noel-Smith, Kelly Ann (2014) Freud on time and timelessness: the ancient Greek influence – Birkbeck College, University of London – 221 p. URL: https://eprints.bbk.ac.uk/id/eprint/40071/1/cp_PhD_FINAL_to_bind.pdf

² Див., приміром, книгу прекрасної дослідниці з Кіпру: Yiassemides, Angeliki (2014) Time and Timelessness: Temporality in the theory of Carl Jung – Edited by Hessel Willemsen – New York: Routledge – pp. xi-125.

³ Див. розділ «Екстемпоральність, передвічність та “світла печаль” в усвідомленні Долі М. Кириєнка-Волошиним у світлі ”на-млі-ока” Дазайнового Cogito» у [Кирилюк О. 2014 б : 209-211].

поетичного прозріння поета, коли минулі та майбутні події «спресовані» у дещо теперішнє, події, що їх зберегла «пам'ять землі». перебувають не десь там, у потьмареній сивині століть, а тут і тепер. Минуле сприймалося Волошиним так само актуально, як і події сьогодення, а саме це сьогодення ввижалося з погляду майбутнього: «Время как будто опрокинулось».

Експлікацією подібного розуміння часу М. Кириєнка-Волошин здійснив у праці «Аполлон та миша». На його думку, аполлонійна свідомість перебуває поза сферою буття, коріння якого занурене у плінну вологу миттєвостей [Волошин 1988 : 111]. Саме вони становлять єдине опертя у нашому реальному світі. Аполлонійська мудрість вимагає від нас ставитися до миттєвостей, котрі змінюють одна одну, з однакової сили почуттям любові:

Возлюби просторы мгновенья
Всколоси их звонкую степь
Чтобы мигов легкие звенья
Не спаялись в трудную цепь

Це зчеплення миттєвостей у «важкий ланцюг» виникає тоді, коли ми перестаємо надавати перевагу актуальній *миті*, а звертаємося до миттєвостей, що вже промайнули або ще належать майбутньому. Якщо ми вибудовуємо таку зв'язку миттєвостей, то це призводить до обернення протилежностей – говорить М. Кириєнко-Волошин.

Образ «ланцюгу» часу, котрого утворюють його «ланки», тобто, *миті* у їхній зв'язці, взагалі є чи не домінуючим при усвідомленні поетом часу в контексті життя, смерті та безсмертя. «Напування безсмертям смертного праху» реалізується через круговерт перевтілень, шляхом ствердження безсмертя через смерть, угасання: «... жизни звенья / Уж были порваны..», і «... мгновенно плененный лик / угасает, чтоб вспыхнуть новым». Для того, щоб існувати вічно, треба щомиті згоряти, розриваючи «всю цепь промчавшихся мгновений», всі ланки між різними

конкретними «інкарнаціями: «Чтобы вечно сгорать и быть – / Надо рвать без печали звенья» цих втілень. Іншими словами, мить становить собою той самий перехід від смерті до безсмертя, момент преображення, про який говорили його попередники-богослови.

Нове, що сказав з цього приводу наш поет, полягає у тому, що мить, за ним, становить не просто невловимий пункт *переходу*: оскільки ці переходи *вічні*, тобто, *неперервні* та *повторювані*, і відбуваються вони через *мить*, то і *митей* стає нескінченно багато. Більш того, поет доводить ідею про *мить* як те, що розщеплює своєю *позачасовістю* *час* на минуле та прийдешнє, і це розщеплення здійснюється не тільки між промайнулим та майбутнім, але і *між митями*, оскільки вони уходять та приходять, тобто, зникають невідомо куди у тому, що вже пройшло, і виникають невідомо звідки з того, що ще не настало. Можна сказати, що Кириєнко-Волошин ввів поняття *Супермиті*, котра ніколи не перестає.

Перебуваючи у цій *супермиттєвості*, людина, якщо вживання термінології Гайдеггера не буде розцінене читачем як невинуватана модернізована інтерпретація думок поета, виходить з часової тривалості як неавтентичної занепакої темпоральності та починає жити в цій *супермиті* між *минулою миттю* та *миттю майбутньою* як в істинному Дазайні, у справжній темпоральності. Ця *супермить* тоді насправді стає «просторною», місткою, ємною, оскільки в ній «вміщується» *все*.

Начебто на підтвердження цього поет цитує Марсея Швоба, який твердив, що кохання, котре перейшло від митті до тривання, перетворюється на ненависть, справедливість – на насилля, щастя – на нещастя. Та роль, яку відводиться у цих міркуваннях миті, дозволяє наблизитись до кращого розуміння безсумнівності нашої присутності при власному помиранні, а, отже, і на подолання тим самим нашої скінченності:

«Мить – це колиска й могила / Нехай кожне народження і кожна смерть будуть для тебе неждані та незвичайні / Не кажи: ось я живий, а завтра помру. Не розділяй суще між життям та смертю / Скажи: нині живу та помираю» [Волошин 1988 : 99].

Цім думкам відповідають такі поетичні рядки поета:

Все мы уж умерли где-то давно...

Все мы еще не родились

Кожна мить – розвиває цю думку М. Кириєнко-Волошин, постає невлівомою тріщиною між минулим та майбутнім. Як на мене, у цій шпарині як у «просвіті буття» (Гайдеггер) замкнено людину, і тому мить, розмикаючи час, визначає й розімкнутість у часі й самої людини:

Быть заключенным в темнице мгновенья,

Мчатся в потоке струящихся дней.

В прошлом разомкнуты древние звенья,

В будущем смутные лики теней

Саме мить, поєднуючи у собі життя та смерть, дозволяє дивитися у минуле й майбутнє з позиції вічності, що цю мить породила, а отже, з позиції безсмертя. Таким чином власне життя осмислюється вже не просто як тривалість існування, що перетікає з минулого у майбутнє, а як дещо таке, що концентрується у цій миті в єдності даних протилежностей і надає життю метафізичної визначеності. [Волошин 1988 : 102].

Завершена у миті вічність знімає плінність часу, робить його начебто *застиглим*,¹ де минуле та майбутнє вже перестають розрізнятися, перетворюючись на *тут-тепер-буття*. Відповідно, як минуле і майбутнє згасають у позачасовій вічності *миті*, так і життя та смерть втрачають свою антитетичність у межах позачасовості безсмертя.

Є у Максиміліана Кириєнка-Волошина й такі думки, котрі суголосні теоретичним шуканням у даній проблематиці мислителів інших ментально-світоглядних або наукових парадигм. Однією з них є розуміння миті як *moment of vision*, що, як я мав нагоду сказати про це вище, є, по суті, *моментом прозріння*, або, якщо вже погоджуватись на варіант *‘момент бачення’*, то у сенсі яснобачення, чи особливого, незвичного, екстрасенсорного *бачення*.

Поет міг торканням пальця підпалювати траву, і мав ще одну чудесну здібність – видіти минуле як наяву, коли перед його поглядом поставали живі картини часів іхтіозаврів, місячні

¹ Зовсім не випадково, як я думаю, один з мікроціклів віршів поета має назву «Коли час зупиняється».

пустельні пейзажі та багато чого іншого, що звичайним зором не углядиш [Див. докладніше: Кирилюк 2013]. Проте чи не єдиний випадок такого *прозріваючого бачення*, де воно прив'язується до *миті* – це оці рядки, котрі у чомусь відповідають винесеним у епіграф розділу віршам Жаботинського (курсив мій – О. К.):

Я ловлю в *мгновенья* эти,
Как свивается *покров*
Со всего, что в формах, в цвете,
Со всего, что в звуке слов

У літературно-критичній формі, зокрема, в есеї про Аполлона та мишу, зв'язок часу, миті та дару провісті конкретизувався у такий смисловий констелят: Аполлон – повелитель мишей, але разом з тим він постає як *Мойрагет*, вождь мойр, що відають минулим, теперішнім та майбутнім, і взагалі він є *Хоромедоном* – вождем часу, миша ж – це предметне втілення *миті*, котру неможливо ухопити. Дар передбачення також є ознакою миші, бо вона – це тварина, котра здібна на пророцтва.

Знаходимо у Максиміліана-Кириєнка-Волошина й певні міркування про *мать* як *перехід*. Вони пов'язані з пам'яттю як засобом збереження інформації (у даному випадку йдеться про *генетичну пам'ять*). У короткій замітці він зазначає, що «людина – це скорочення Всесвіту. Протягом декількох *миттєвостей* зачаття (у зародок) встигає перенесись у *блискавичному* прообразі вся історія Всесвіту» [Волошин 2007 : 163] (курсив мій – О. К.).

Даний перехід як миттєва вибухоподібна передача під час еяколяції та оргазму усієї еволюційної інформації (історії Всесвіту) відбувається через злиття одного організму з іншим з метою створення третього. Культурні трансформації репродуктивної функції, зокрема, у вигляді її сакралізації [Кирилюк 2018] та набуття нею не просто людських, а *людяних* форм (кохання) додає до поняттєвої зв'язки «*мать – перехід – пам'ять*» інших параметрів – моменти цього переходу стають предметом спогадів та постійного плекання у думках.

У програмі лекції про творчість Анрі де Реньє М. Кириєнко-Волошин записав: «а) Символізм спогадів. б) Скороминущість любові», зазначаючи потім, що лише сором'язливість не дозволила

Реньє сказати, що згадуваний ним бог з подвійним луком і подвійним факелом – це Ерот.

Швидкоплинність кульмінаційної миті плотського кохання часто викликає бажання людей пролонгувати цю мить якщо вже не фізично-реально, то хоча б у спогадах про «сладостные секунды» (у фільмі Михайла Козакова «Покровська брама» таке карбування на годиннику замовляла граверу Саві Ігнатовичу із вдячністю своєму чоловікові одна клієнтка). На цьому етапі трансформації концепту *миті* ми бачимо, що він набуває сексологічного змісту, що вкрай виразно проявилось в епатажних творах Генрі Міллера, якого вважають чи не найзначнішим письменником сучасності.

В) «Тропік Козерога» Генрі Міллера: безчасовість та миттєвість у сексі. Основний твір Генрі Міллера, «Тропік Козерога» [Міллер 2022], як й деякі інші його твори, були заборонені до початку 1960-тих років з причини їхньої obscenity змісту. Сороміцький контент його творчості іноді розцінюється критиками як своєрідна форма протесту, хоча багато хто з сучасних письменників Міллера у цьому сенсі давно випередив.

Час цікавить Г. Міллера, як зазначає М. Саад, передусім у плані його ненажерливості, наводячи далі цитату з «Тропіка Раку» про те, що час пожирає все, і, отже, героєм є не Час, а Позачасовість (Timeless), і ми всі повинні рішуче крокувати до в'язниці смерті, оскільки порятунку немає [Saad 2020].

Традиційно розрізняючи хронометричний час, котрий домінує у сучасному повсякденному житті, особливістю якого є неоднорідність та відмінність, Ф. Феллманн протиставляє йому внутрішнє усвідомлення часу, котре залишається майже незмінним. Однак чим визначається як вибір об'єкту запам'ятовування, так і його сила? Вочевидь, значущістю події та силою викликаних нею емоцій. Серед найсильніших почуттів чи не перше місце посідає любов. Завдяки пам'яті ми можемо відновити гостроту яскравих миттєвостей кохання, повернувши за її допомогою «втрачені відчуття».

На прикладах книг Марселя Пруста та Генрі Міллера цей автор показує, що задля цього потрібне поєднання чогось на кшталт епікурейського Еросу та стоїчного Логосу. За цих умов пам'ять прояснює нам суть позачасового часу (timeless time) еротичного

кохання як першоджерела особистої ідентичності [Fellmann 2017 : 963].

Безчасовий час, вислів, котрий наводився вище (с. 147), як було показано, є нічим іншим, як *миттю* (на-млі-ока). Отже, миттєвості кохання випадають з хронометричного часу і «зависають» у незмінності та нетривалості у спогадах на основі чутливої до сильних переживань емоційно-вольової пам'яті.

У поглядах на модуси часу Г. Міллер дотримується протилежних позицій. З одного боку, у «Тропіку Козерога» він не визнає ні минулого, ні майбутнього, а теперішнє вважає «сумнівним»: «Ні початку, ні кінця, я усвідомлюю не час і не плин часу, я усвідомлюю позачасовість» [Міллер 2022].

З іншого боку, він визнає минуле та майбутнє і прямо заперечує наявність теперішнього: «Теперішнє? Немає такої речі, як теперішнє! Є слово Час, аде ніхто не може дати йому визначення. Є минуле і є майбутнє, і час біжить між ними, як електричний струм». Натомість *теперішнє* – «це уявний стан, оксюморон» [Miller 1961 : 141]. Зрозуміло, що заперечуючи всі три модуси часу, Міллер випадає з часу як такого. Де ж він тоді перебуває? У позачасовості *миті*.

Такий висновок підтверджується думками Ф. Феллманна. Він пише, що сексуальне бажання вражає чоловіків і жінок як *блискавка* (тобто, миттєво - О. К.). Парадоксально, але миттєвий спалах оргазмічного збудження сприймається як позачасовий. У давньогрецькому міфі позачасовий час оргазму представлений богом Еротом [Fellmann 2017 : 976], «Міллер занурюється в ілюзорне царство позачасовості, де все осмислюється ним через оргазм. За допомогою такої а-темпоральної миттєвості статевого акту Міллер намагається подолати профанний годинниковий час» – пише Ф. Феллманн [Fellmann 2017 : 971].

Таке подолання Ф. Феллманн відносить до моменту оргазму, і не стільки фізіологічного, як ментального. Поняття «ментального оргазму» він пояснює так: в оргазмі чоловік та жінка зазнають надзвичайно інтенсивних переживань, на піку (*high noon*) яких первісний життєвий імпульс (тобто, як слід думати, лібідозний потяг – О. К.) перетворюється на непереборний акт творіння взагалі, який

є набагато більш значущим, ніж просто породження (тобто, простий акт фізичного зачаття нового життя = О. К.) [Fellmann 2017 : 972].

Таким чином, за Ф. Феллманном, «споконвічне відчуття часу в його найпростішій формі зустрічається у сексуальності. Поки триває статевий акт, у нас є відчуття позачасового потоку», ... а «злягання парадоксальним чином переживається як тривалість» [Fellmann 2017 : 964]. Отже, постійне перебування у позачасовості оргазму, нехай і ментального, розтягує *мить* до нескінченно триваючої *безтривалості*.

Зрозуміло, що до кульмінації статевого акту, *миті оргазму* як *миті свободи*, свободи від часу, триває звичайний хронологічний час, продовжує він тривати і після проходження цієї вершини. Г. Міллер з такою досадою визнає цей факт, що із несприйняттям цих умов досягнення жаданої позачасової миті він відразливо оцінює не тільки «любовні розмови», котрі мають неодмінно передувати тілесній близькості чоловіка та жінки, але й самих жінок, котрим неодмінні попередні любовні пестоші у профанному часі є важливішими за блаженну позачасову мить оргазму: «І заради цієї єдиної миті свободи тобі доведеться слухати (від жінок) все це любовне лайно ... іноді це зводить мене з розуму... Я хочу негайно їх вигнати... Час від часу я так роблю. Але це не відлякує їх. Насправді їм це подобається. Чим менше ви їх помічаєте, тим більше вони женуться за вами. Є щось збочене в жінках ... усі вони мазохістки у душі».

Постає питання — чим можна пояснити подібну суперечливість висловлювань Генрі Міллера стосовно модусів часу, якщо це тільки не звичайна «розхристаність» письменників, котрі часто передають думки прочитаних філософів у вільному викладі? ¹ Відповідь на це питання, як на мене, полягає у тому, що Г. Міллер говорить тут про різні часи — у першому випадку йдеться про час внутрішнього досвіду в момент статевого акту та оргазму, у другому — про феноменологію об'єктивного часу. Наведу цілий абзац його твору, з якого взято цитовані вище рядки:

¹ Подібними уточненнями з посиланням на першоджерела переповнені примітки редактора до «Тропіку Козерога».

«Ні початку, ні кінця. Я не відчуваю ні часу, ні плину часу – я поза часом. У гортані у неї маленька маточка, що сполучається з великою маткою тазової області. Кеб біля узбіччя, а вона все жує космологічну м'якіну зовнішнього Его. Я хапаю переговорну трубку і приєднуюсь до подвійного утеруса. Алло, алло, ви тут? Тож за чим справа стала? Розкруtimo все це, і вперед! – кеби, поїзди, пароплави, лігроїнові стапелі, пляжі, клопи, швидкісні магістралі, путівці, руїни; реліквії; Старий Світ, Новий Світ, пірс, дамба; висококласні хірургічні щипці; трапеція, що обертається, траншея, дельта, алігатори, крокодили, розмови, розмови; і ще раз розмови, потім знову дороги і ще більше пилуки в очі, більше веселок і злив, більше сніданків, кремів, лосьйонів. І коли всі дороги зроблять повний оберт навколо своєї осі і все, що залишиться, – це порох з наших очманілих ніг, все одно збережеться пам'ять про твоє велике повне обличчя, таке біле, з хтивим ротом, пам'ять про свіжі напіввідкриті губи, про зуби, білі як крейда, і кожен – досконалість, і в цьому спогаді, напевно, нічого не можна буде змінити, бо воно, як і твої зуби, – досконалість»

Цей уривок з твору Генрі Міллера чи не найточніше передає відмінність між атемпоральним (*на-млі-оковим*) часом внутрішнього досвіду почуттів орально-генітального статевого акту та хронометричного часу, «витягнутого з простору» через інтенсивний рух у ньому. Ланцюжок візуальних образів («кеби, поїзди, пароплави, лігроїнові стапелі, пляжі...») – це розтягнуті у фізичному часі картини, що послідовно відкриваються перед очима мандрівників протягом їхніх невтомних подорожей. Ця біганина як безупинна гонитва за новими враженнями задля подолання рутини буденності через перемену місця і дає таке сприйняття часу, де він і сам біжить: як струм, між «вчора» та «завтра», роблячи «зараз» абсолютно невловимим, через що Н. Міллер і твердить про існування пройдешнього та прийдешнього часів і заперечує існування часу нинішнього.

Інша ситуація складається з часом внутрішнього досвіду, котрий, по суті, губиться, коли коїтант впадає у транс позачасового блаженства від ніжно-ласкавого «жуванням м'якіни», як це називає сам Г. Міллер, де хтиві губи, досконалі

білосніжні зуби коханки постають як статеві органи, як й її горло - другим утерусом (маткою).

Єдине, що тут слід уточнити, так це питання про зв'язок між сексуальним збудженням від орально-генітального контакту та можливістю виклику цим збудженням маточного оргазму, але вже тієї матки, що знаходиться «в області тазу», а також про те, чи не впадає під час такого контакту у аналогічну позачасовість й жінка, котра у такій формі коїтує з чоловіком. Принаймні, З. Фройд повідомляв про спостережене ним «випадіння» зі звичайного часу дівчини 18 років під час коли вона мала подібний статевий зв'язок. Утім, ці питання вже виходять за межі тематики даної роботи, нехай ними займаються сексологи.

Разом з тим тут доречно звернути увагу ще на одну обставину, вже згадувану вище. Окрім реального випадіння у *мить* як *безчасовий час* безпосередньо в статевому акті Генрі Міллер у наведеному уривку говорить і про *пам'ять* про цю *мить*, сила якої може, зрештою, повернути коханку/коханця до стану позачасовості, але вже на підставі живих картин власної емоційно-вольової пам'яті. Що таке насправді буває, свідчить історія Абеяра та Елоїзи, коли їй, розлученій з коханим та ув'язненій у келії, ночами приходили такі «живі та збуджуючі картини», що вони спричиняли у неї любовну гарячку.

Окрім цих місць, у Г. Міллера є й інші цікаві майже афористичні висловлювання про *мить*, наприклад, «Кожна *мить* є удачливою (gold) для того, хто бачить її такою», або «У ту *мить*, коли людина починає пильніше вдивлятися у будь-що, навіть у травинку, все довкола саме собою таємничим, дивовижним, невимовно чарівним світом».

У космічно-логосному аспекті *мить* Генрі Міллер розумів як таку, що відбувається за певним законом після тривалої підготовки: «Будь-яка подія відбувається за одну *мить*, але кожній з них передують тривалий процес. У момент здійснення ми маємо лише вибух, а за секунду до нього – іскру. Але справа відбувається відповідно до закону – у повній згоді з єдиним космосом та за повного його сприяння».

Зв'язок *миті* та всезнання письменник висловив у таких словах: «Так пролітають *миті* – реальні *миті часу*, витягнутого з

простору, *миті*, коли я *знаю все*, і, *знаючи все*, я стискаюся під гнітом беззавітної мрії».

Г. Міллер визнавав, що значуща подія завжди настає *миттєво*: Енергійних людей породило «якесь світлове випромінювання ... і сталося це за-блмк-ока – тільки так і відбувається щось значне». У..коментарі до цих міркувань Г. Міллера цілком слушно сказано, що «Це ті самі *миті* *«непротяжного теперішнього»* (термін А. Шопенгауера – О. К.), коли, знаходячи своє «я», людина уподібнюється «Тому, Який знає все», тобто Богові, – на відміну від життя – свого роду *протяжного теперішнього*, коли людина, «виконуючи своє мізерне мікркосмічне призначення», уподібнюється до «хробака», одержимого «безособистісною мрією».

С) «Мить» у китайському кінематографі (Чжан Імоу) як вираження її розуміння у безчасовій китайській культурі. Якщо говорити про мистецтво кіно в цілому, то перш за все слід зазначити, що кіномитці прагнуть осмислити та концептуально-творчо використати *мить* як художній прийом (кадри події, що незмінно триває деякий час, як от довженківський дощ в осінньому саду в «Землі», дерева під вітром та глечик молока в Андрія Тарковського і експерименти з миттю при монтажі кінокартин у С. Ейзенштейна). До художнього прийому такого типу відноситься також прийом стоп-кадру, коли зображення на екрані протягом декількох секунд фіксує певну *мить*.

Великий інтерес становить й розуміння *миті* в інших, неєвропейських культурах, зокрема, китайській, та його образне втілення, приміром, у режисурі китайського режисера з Тайваню Чжана Імоу, про що у розділі «По той бік моменту (Чжан Імоу)» пише у своїй книзі М. Ямпольский. Конкретно китайське філософсько-світоглядне осмисленні *миті* Чжан Імоу в одному зі своїх фільмів втілив у рух тканин, що коливаються від імпульсу, даного руками героїні. Оскільки дивлячись на тканину, що коливається, неможливо визначити, від якого саме моменту розпочався її рух – всі її частини коливаються, зберігаючи попередньо наданий імпульс, то у цьому русі тканин «зникає момент, що розділяє минуле та майбутнє, і стає неможливою фіксація моменту початку. У даоському пам'ятнику ханьської епохи «Хуайнань-цзы» йдеться про таку відсутність точки початку будь-

чого: “Був початок. Був передпочаток цього початку. Був допочаток цього передпочатку початку”» [Ямпольский 2010 : 644].

«Китайська культура, - пише М. Ямпольський, не знає миттєвого творіння з нічого. Вона визнає лише повільне творіння з хаосу. ... Натомість для європейської культури момент має принципове значення» [Ямпольский 2010 : 46, 47].

Тим не менш образ *миті* як застиглості та відсутності руху з розгортання змін також був притаманний творчості цього режисера – в одному зі своїх фільмів він замучив знімальну групу тим, що днями чекав, поки поверхня гірського озера буде без рябі, абсолютно гладкою [Ямпольский : 634]. тобто, застиглою та позачасовою.

Вкрай цікавими є кроскультурні студії, що стосуються часу та миті. Французький вчений Франсуа Жульєн, котрий настільки органічно увійшов у китайську мову та культуру, що йому довелося спеціально налаштовуватись на дистанціювання від них задля кращого бачення китайської специфіки, зазначає, що китайці знають лише *мить* (ієрогліф «*ши*»), але їм невідоме поняття *часу* як такого. Коли китайці наприкінці ХІХ ст. познайомилися з європейською думкою, - пише він, вони були змушені передати поняття «час», скористувавшись калькою з японської. «Час» було перекладено як «*між-моментами*» («*дзікан*» японською, «*шицзянь*» китайською), хоча і у самих японців до кінця цього століття поняття часу теж не було [Жюльєн 2005 : 74].

Продовжуючи, цей дослідник зазначає, що такий запізнілий переклад китайською даного поняття є показовим також і тому, що китайців час як тривалість до цього зовсім не цікавив. Якщо китайці мислили тривалість, то це була стисла тривалість послідовних моментів, тоді як «між-моментність», часовий інтервал між точкою відправлення та точкою прибуття вони не сприймали. Китайці бачили у моменті *перехід*, котрий має тривалість, і цей перехід міг тягнутись нескінченно довго. Тобто, розтягнутості часу між точками-митями для китайців немає, і визначено це тим, за Ф. Жульєном, що в їхній світоглядній культурі немає ні початку, ні кінця як граничних меж, є лише щомиттєва зміна [Жюльєн 2005 : 75].

Попри такі значні культурно-світоглядні відмінності у багатьох аспектах між європейською та китайською культурами ми можемо знайти у розумінні ними миті й точки дотику. Зокрема, аналогічним європейському є розуміння китайцями *миті* як переходу, адже перехід, як було показано у всій цій книзі - це все той же інваріант куматоїду *мить*. Далі, нескінчена тривалість *миті* у китайців свідчить про її зв'язок з *вічністю* - і тут ми знову бачимо типологічні паралелі такої її ознаки з європейським проведенням тотожності між *миттю* та *вічністю*.

Якщо розкривати європейське розуміння часу як тривалості між двома точками на підставі визначення часу Платоном як *рухомого образу вічності*, то тут рухомість стосується як раз того процесуального змісту, який розтягнуто в інтервалі цих точок. У крайніх точках-митях час із припиненням змін сам начебто припиняється, і якщо колись і вдається вирватися з тривалості інтервального часу, то такий прорив цей часовий інтервал завершуючи, припиняє; так відбувається перехід від часу, скажімо рутинного життя до *моменту прозріння* та виходу до автентичного буття.

Спроба переіначення наведеної вище платонівської дефініції *часу* стосовно китайського розуміння *миті* може виглядати таким чином «*Безінтервальна сукупність миттєвостей є нерухомим образом вічності*». Неперервне коливання тканини у фільмі Чжан Імоу постає у такому випадку як візуалізація традиційної китайської безчасовості, де замість часу, що триває між двома моментами, китайці бачать вічну зміну нетриваючих миттєвостей, нероздільних одна від одної, як нероздільними є кожен окремі рухи частин цілої тканини, що коливається.

Затухаючий куматоїд *миті* перейшов, як бачимо, у форму, котра достатньо віддалилась від основного предмету нашого розгляду, коли проблема набула відмінних, але не менш цікавих проявів, котрі чекають на своїх дослідників.

Список використаних джерел

- Августин Блаженный (2022). *Исповедь*, в: *Азбука веры* URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/isповед/#note767
- Аврелий Марк (1998) *К себе самому* / Пер. В. Б. Черниговского – М.: Алетейа-Новый акрополь, 224 с. (III.10).
- Агамбен, Джорджо (2018) *Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам* ; пер. с итал. С. Ермакова = М.: Нов. лит. обозрение = 224 с. («Интеллектуальная история». Серия).
- Аристотель (1978) *Категории*, в: *Аристотель*. Соч. в 4-х тт. – Т. 2 – М.: Мысль – 687 с. – сс. 51-90.
- Аристотель (2016) *Категории* – Киев: Мультимедийное изд. Стрельбицкого – 80 с.
- Боецій, Северин (2002) *Розрада від філософії* / пер. з лат. А. Содомори; передм. В. Кондзьолки – Київ: Апріорі – сс. 45-137.
- Б. С. (2021) *Древнегреческое logos: средоточие, согласие, симфония*, в: *Studfile* URL: <https://studfile.net/preview/7508273/page/4/>
- Вдаха (2021), у: *Slovnuk.Me*
URL:https://slovnuk.me/dict/foreign_shtepa/%D1%83%D0%B4%D0%B0%D1%87%D0%BB%D0%B8%D0%B2%D0%B8%D0%B9].
- Вестель Ю. (2012) «Категорії» 1–5: оригінал і три переклади / Ю. Вестель, І. Листопад, О. Панич, у: *Філософська думка* – № 1 – сс. 26-58.
- Волошин М. (1988) *Аполлон и мышь (творчество Анри де Ренье)*, в: *Волошин М. Лики творчества* – Сост. В. А. Мануйлов, В.П. Купченко, А. В. Лавров – М.: Наука – 382, [1] с. – сс. 96–111.
- Волошин М. А. (2007) *Выставка М.В. Нестерова*, в: *Волошин М. А. Собр. соч.* – Том 6. Кн. 1 / Сост. А. В. Лавров – М.: Эллис Лик – 896 с. – сс. 163-165. URL: https://imwerden.de/pdf/voloshin_sobranie_tom06.1_2007_text.pdf
- Дамаскин, Иоанн (2022) *Точное изложение православной веры* – Кн. 2.1 О веке, в: *Азбука веры* URL:https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/2
- Древнегреческо-русский словарь* (2017) Онлайн переводчик URL: <http://gurin.tomsknet.ru/alpha.html>.
- Дынник М. А. (Пер.) (1955). *Фрагменты Гераклита*, в: *Материалисты Древней Греции Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура* = М.: Госполитиздат = сс. 39-52.
- Жив Бог (1988) *Семейный катехизис: составлен группой православных христиан*; пер. с франц. – London – 490 с. URL: https://vtoraya-literatura.com/pdf/zhiv_bog_1988__ocr.pdf
- Жюльен, Франсуа (2005) *О «времени»*. Элементы философии «жить» – Пер. В. Г. Лысенко – М.: Прогресс-Традиция – 280 с.

- Касторский М. Н. (1859) *«Категории» Аристотеля на греческом и русском языках*. Переводил и объяснил М. Н. Касторский. СПб. – 53 с.
- Кессиди Ф. Х. (1988) *Сократ* = 2-е изд., доп. = М.: Мысль = 220, [1] с. = (Мыслители прошлого).
- Кирилюк О. С. (2014а) *Ідея В. Шинкарука про троїсте «Я» та «на-млі-ока» дазайнового «когіто» у: Сучасне філософське антропологічне знання в контексті викликів доби: дев'яті Шинкаруківські читання*. Мат. Міжн. наук.-пр. конф. 18 квітня 2014 року – Відд. історії, філософії та права НАН України, НАПН України, КНУ ім. Т. Г. Шевченка, НПУ ім. М. Драгоманова, Ін-тут філософії НАНУ ім. Г. Сковороди, Тов. «Знання» України – Хмельницький : Хм. держ. центр науки, інновацій та інформації, інновацій та інформації – 270 с. – сс. 55-63.
- Кирилюк О. С. (2022а) *Григорій Сковорода про стратегії життя у «четвертому світі», у: Філософська та художньо-літературна творчість Г. С. Сковороди у контексті проблем сучасного людського буття : Матеріали Всеукраїнської науково-теоретичної конференції (Дрогобич, 2021) – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка – 152 с. – сс. 21-41.*
- Кирилюк О. С. (2016) *Гуманізм і філософія Нового часу. Бенедикт Спіноза, у: Філософія та гуманізм = № 2 (4) = сс. 59-66. Одеса: НПУ URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/filtgum_2016_2_9.*
- Кирилюк О. С. (2022б) *«Одне» Платона та «Начало» Григорія Сковороди, у: II Верниковські читання (2022): Матеріали наукових читань пам'яті Марата Верникова ; ОНУ ім. І. Мечникова; Одеська гуманітарна традиція; ЦГО НАН України – Одеса – 104 с. – сс. 32-40.*
- Кирилюк О. (2021 а) *Паргод (земний світ-завіса) і «Доктор Живаго», у: Дóжа / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології – Вип. 1 (35). Філософія та література – 1. Одеса: Акваторія = 248 с. – сс. 66-84 URL: <http://liber.onu.edu.ua/pdf/doxa35.pdf>*
- Кирилюк, Олександр (2013) *Поет як провісник буття: сучасна фізична модель світу, змінені стани свідомості та мандри світами у часі та просторі до передвічного «Одного», у: XVII Волошинські читання : зб. наук. ст. «Всесвіт Свободи а Любові...» : міжнар. наук.-пр. конф. – Коктебель, 12-18 травня 2013 / М-во культури України, Музей-заповідник М. О. Волошина – 328 с. : іл. – сс. 54-63. (Волошинські читання. Серія).*
- Кирилюк О. С. (2018) *Роль сакрального у культурних трансформаціях репродуктивної функції людини, у: Дóжа/Докса: зб. наук. праць з*

- філософії та філології – Вип. 1 (29) – Про сакральне-1 – Одеський нац. ун-тет ім. І. І. Мечникова, Одеська гуманітарна традиція – Одеса – сс. 8-20.
- Кирилюк О. (2014 б) *Універсалія безсмертя у дискурсі Доли: Г. Сковорода, О. Пушкін, Т. Шевченко, Л. Толстой, М. Кириченко-Волошин* – До 200-річчя Т. Г. Шевченка – Національна академія наук України ; Центр Гуманітарної Освіти. Одеська філія; Південний науковий центр НАНУ ; Одеська обласна організація Товариства «Знання» України – Одеса: ЦГО НАНУ – Універсалії культури і семіотика дискурсу (Серія).
- Кирилюк О. С. (2022в) *Християнська філософія вічності та часу у творах Григорія Сковороди: монографія* – Національна академія наук України ; Центр гуманітарної освіти ; Одеська філія – Київ-Одеса – 172 с. (Світ Сковороди. 300 років з дня народження. Брендінг Мінкультури України).
- Кирилюк О. С. (2021б) *Через-себе-буття людини: критика субстанціонального підходу до її сутності у: Доповіді та статті. 1977-2020 рр.: ювілейна зб. наукових праць до 70-річчя проф. О. С. Кирилюка / список літ. та резюме англ. та рос. мовами наприкінці статей ; укр., болг., польск. та рос. мовами* – Національна академія наук України. Центр гуманітарної освіти – Київ, 2021 – 776 с. = сс. 25-30.
- Ковалинский, Михайло (2011) *Жизнь Григория Сковороды, у: Григорий Сковорода. Полная академическая сборка творений* ; за ред. проф. Леоніда Ушкалова ; Нац. акад. наук України. Ін-тут літ-ри ім. Т. Г. Шевченка, Ін-тут філософії ім. Г. С. Сковороди та ін. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадійського Інституту Українських Студій – 1400 с – сс. 1363-1386.
- Ковельман А. Б., Гершович У. (2016) *Остановить мгновение: «Брахмат» и «Исповедь» Августина*, в: *Вопросы философии* – № 4 – сс. 113-128.
- Кодина, Виктор (2022) *Монашеская жизнь: от хаоса к кайросу*, в: *La Civiltà Cattolica* 31 мая URL: <https://laciviltacattolica.ru/2022/05/31/монашеская-жизнь-от-хаоса-к-кайросу/>
- Купченко, В. В. (2013) *Парадоксальная темпоральность С. Кьеркегора*, в: *Молодой ученый* = № 8 (55) = Казань: Молодой ученый = сс. 495-499 URL: <https://moluch.ru/archive/55/7567/>
- Кьеркегор С. (2007) *Несчастнейший*, в: *Кьеркегор С. Несчастнейший* = Сб. соч. = М.: ББИ = сс. 17–28 [«Религиозные мыслители». Серия],
- Кьеркегор Сёрен (2018) *Беседы и размышления* ; пер. на рус. и вст. ст. А. В. Лызлов = «РИПОЛ классик» URL: <https://avidreaders.ru/read-book/besedy-i-razмышleniya.html>].

- Кьеркегор, Сёрен (2010). *Понятие страха*, в: *Кьеркегор, Сёрен. Страх и трепет* / Пер. с дат.-Изд. 2-е, дополненное и исправленное – М.: Культурная революция = (Классики современности) – 488 с. = сс. 123-286.
- Лебедев А. В. (2008) *Гераклит*, в: *Античная философия: Энци. словарь* = М.: Прогресс-Традиция = сс. 261-265 URL: <https://iphlib.ru/library/collection/greekdic/document/HASH0181bd48128481da96de972f>
- Лебедев А. В. (2014) *Логос Гераклита*. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука = 533 с.
- Лебедев А. В. (Сост.) (1989) *Гераклит*, в: *Фрагменты ранних греческих философов*. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука – 576 с. – сс. 156-276. URL: <https://www.plato.spbu.ru/TEXTS/lebedev/geraklit.htm>
- Лосев А. Ф. (1963) *В поисках специфики Гераклита*, в: *Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика*. (Т. 1, Ч. II, Гл. IV, § 4) = М.: Высшая школа URL: <http://psylib.org.ua/books/lose001/txt20.htm>
- Лосев А. Ф. (1990) *Прим. 34 к «Апологии Сократа»*, в: *Платон*. Собрание сочинений в 4 т.: Т. I / Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; Авт. вступит, статьи А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. = М.: «Мысль» = сс. 70-96.
- Лотман Ю. М. (1969) *Стихотворения раннего Пастернака и некоторые вопросы структурного изучения текста*, в: *Труды по знаковым системам* = № 4 = Тарту: Тартуский гос. университет = сс. 206–238 URL: <http://www.ruthenia.ru/document/529253.html>
- Маковельский А. О. (Пер.) (1999). *Досократики. Дозлеатовский и элеатовский периоды* = Минск: Харвест = 784 с. (Классическая философская мысль. Серия)
- Максимов, Георгий (2021) *Вечны ли адские муки? в: Азбука веры* URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Maksimov/vechny-li-adskie-muki/#0_1
- Марковцева О. Ю. (2006) *Повседневность как бытие человека в мире*, в: *Вестник Оренбургского государственного университета* = № 1 = Оренбург, URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/povsednevnost-kak-bytie-cheloveka-v-mire#:~:text=%20BC>.
- Маркс К. (1975) *Тетради по эпикурейской философии*, в: *Маркс К. Энгельс Ф. Соч.* = Изд. 2-е = Т. 40 = М: Госполитиздат = сс. 21-140.
- Мельников Сергей (2012). *«Делосский ныряльщик»*, в: *Дом А.Ф. Лосева. Созидающая верность: К 90-летию А.А. Тахо-Годи* = М.: Гранд-Фаир = сс. 106-115.
- Миллер, Генри (2022) *Тропик Козерога* – Электронный вариант книги – Флибуста, братство = URL: <https://flibusta.su/book/54616-tropik-kozgeroga/read/>

- Мреть* (2022) Електронний документ
URL: <http://www.bolshoyvopros.ru/questions/3698517-chto-znachit-fraza-esenina-zhitejskaja-mret-sm-v-kontekste.html>
- Незванов Андрей (2012) *«Бытие и Время» М. Хайдеггера. Истолкование* = Проза.ру URL: <https://proza.ru/2012/12/30/1191>
- Нилендер, Виктор. (Пер.) (1910) *Гераклит Эфесский. Фрагменты* – М.: Мусагет URL: <https://geraklit.moy.su/publ/5-1-0-28>
- Одинцов М. В. (1912) *Философия религиозного действия: Сёрен Кьеркегор*, в: *Русская мысль* = Кн. 10 = СПб = сс. 1-30
- Панич О. (2016) *Аристотелева «усія»: між субстанцією, сутністю і неперекладністю*, в: *Філософська думка* – № 5 – сс. 33-49.
- Панич, Олексій (2017) *Аристотелева «усія»: між перекладом і неперекладністю*, в: *Аристотель: традиція, адаптація, переклад* – К.: Дух і Літера – 184 с. – сс. 7-93.
- Пекло* (2022), у: *Вікіпедія. Вільна енциклопедія* URL: <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%B5%D0%BA%D0%BB%D0%BE>
- Платон (1990a) *Апология Сократа*, в: *Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. I /* Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; Авт. вступит, статьи А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. = М.: «Мысль» = сс. 70-96.
- Платон (1990b) *Гиппий Большой*, в: *Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. I /* Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; Авт. вступит, статьи А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. = М.: «Мысль» = сс. 386-417.
- Платон (1990c) *Феаг*, в: *Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. I /* Общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; Авт. вступит, статьи А. Ф. Лосев; Примеч. А. А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. = М.: Мысль = 860, [2] е. = (Филос. наследие) = сс. 112-124.
- Плешков А. (2019) *Другая вечность: мгновенность материи у Платона*, в: *Платоновские исследования* – № 11.2 — сс. 11-41 – ResearchGate URL: https://www.researchgate.net/publication/338537509_Drugaa_vecnost_mgnovennost_materii_u_Platona
- Розов М. А. (2005) *В поисках Жар-птицы* в: *Вопросы философии* – № 6 – сс. 63-82 URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=506&Itemid=5#_ftnref24
- Сирин, Исаак, преподобный (2002). *Слова подвижнические* – М.: Изд. Сретенского монастыря – 204 с. URL: https://www.eparhia-saratov.ru/Content/Books/635/Isaak_Sirin_Slova_podvignicheskie.pdf
- Сковорода, Г. С. (2011a) *Книжечка о Чтеніи Священ[наго] Писанія, наречена Жена Лотова*, у: *Григорій Сковорода. Повна академічна збірка творів* ; за ред. проф. Леоніда Ушкалова ; Нац. акад. наук України. Ін-тут літ-ри ім. Т.Г. Шевченка, Ін-тут філософії ім. Г. С

- Сковороди та ін. – Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Українських Студій, 2011 – 1400 с. – сс. 779-828.
- Сковорода, Г. С. (2011б) *Обновление Мира, у: Григорий Сковорода. Полна академична збірка творів* ; за ред. проф. Леоніда Ушкалова ; Нац. акад. наук України. Ін-тут літ-ри ім. Т. Г. Шевченка, Ін-тут філософії ім. Г. С. Сковороди та ін. – Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Видавництво Канадійського Інституту Українських Студій – 1400 с – с. 850.
- Словарь Библейского богословия* (1990) – Пер. со второго франц. изд. ; под ред. Ксавье Леон-Дюфура – Брюссель: Жизнь с..Богом – 1288 стлбц., табл.
- Стридонский И. (2022а) *Письма 87-117. Письмо 87 – К Лете*, в: *Азбука веры* URL:https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/pisma-87-117/#0_9
- Стридонский Иероним Блаженный, преподобный (2022б). *Письма 87-117. Письмо 95. К Минернию и Александру, монахам*, в: *Азбука веры* URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/pisma-87-117/#0_26
- Таранов С. (2021) *Должен быть* : монография – К.: Четверта хвиля, 168 с.
- Терентьева Л. Н. (2010) *Концепция Аристотеля «соотнесённое» в логических формах традиционной логики*, в: *Вісник Одеського національного університету* – Т. 14 – Вип. 21 – сс. 31-40.
- Терентьева Людмила (2014) *Реляционная и атрибутивная структура в двойственном системном моделировании*, в: *Науковий вісник Чернівецького університету* – Вип. 706-707. Філософія – сс 138-142.
- Трубецкой С. Н., князь (1892) *Гераклит Эфесский*, в: *Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона: № 8 (15) = СПб. = с. 470* URL: http://azlib.ru/t/trubeckoj_s_n/text/geraklit_efesskiy.shtml
- Флоровский Г. В. (1930) *Спор о немецком идеализме*, в: *Путь* = № 25 = сс. 51-81.
- Хайдеггер М. (2021) *Письмо о гуманизме*,. Последняя версия перевода, в: *Сайт переводчика В. Бибикина*. URL: http://www.bibikhin.ru/pismo_o_gumanizme
- Худенко А. (2010) *Диалог: всепроникающий Логос Гераклита*, в: *Докса/Δόξα* = № 15 = сс. 162-171 URL: <http://doxa.onu.edu.ua/Doxa15/162-171.pdf>
- Чанышев А. Н. (1990) *Трактат о небытии*, в: *Вопросы. философии* – № 10 – сс. 158-165.
- Этос* (2021), в: *Википедия* URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Этос>
- Юстиниан Великий, святой (1996). *Грамота к Святому Собору об Оригене и его единомышленниках*, в: *Деяния Вселенских Соборов* – Т. 5 – СПб. – сс. 289-291 URL: http://www.odinblago.ru/deiania_soborov_5/63

- Ямпольский, Михаил (2010) «Сквозь тусклое стекло». 20 глав о неопределенности – М., «Новое литературное обозрение». Научн. приложение – Вып. LXXXIV – 688 с., ил. URL: https://vk.com/doc5787984_447971459?hash=29a26c1d2bd9b17212&dl=b1fa98ff0839d0a49
- 1 *Corinthians* 15:52 (2022), in: *Bible Hub* URL: https://biblehub.com/interlinear/1_corinthians/15-52.htm
- Account* (2021), in: *What is another word for account?* URL: <https://www.wordhippo.com/what-is/another-word-for/account.html#C0-1>
- Aristotle (1937) *Parts of Animals* URL: https://www.loebclassics.com/view/aristotle/parts_animals/1937/pb_LCL323.101.xml
- Atom. *tem-* (2022), in: *Online Etymology Dictionary* URL: <https://www.etymonline.com/word/atom>
- Autenrieth, Georg. (1999, 1891) *A Homeric Dictionary for Schools and Colleges*. New York. Harper and Brothers. Perseus:text.
- Backhouse, Stephen (2011) *Kierkegaard's critique of Christian nationalism* = Oxford : Oxford University Press
URL:<https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199604722.001.0001/acprof-9780199604722>].
- Bakker R. (1969) *Heideggers interpretatie: Van de logos bij Herakleitos* , in: *Tijdschrift Voor Filosofie* = № 31 (2) = SS. 290-326 URL: <https://philpapers.org/rec/BAKH>
- Beierwaltes, Werner (1966/67) *Εξάιφνης oder : Die Paradoxie des Augenblicks*, in: *Philosophisches Jahrbuch* – # 74 – SS. 271-283
URL:https://philosophischesjahrbuch.de/wpcontent/uploads/2019/03/PJ74_S271-283_Beierwaltes_Die-Paradoxie-des-Augenblicks.pdf
- Blattner, William (2021) *Temporality (Temporalität, Zeitlichkeit)* in : *Wrathall M. (Ed.), The Cambridge Heidegger Lexicon* – Cambridge: Cambridge University Press – 906 p. – pp. 727-728..
URL:<https://www.cambridge.org/core/books/abs/cambridgeheideggerlexicon/temporalitytemporalitatzeitlichkeit/63F7D0A9D46349E3C62F4AFB8FA0C477>
- Boeder, Heribert (1959) *Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* = №. 4 = SS. 82-112
URL: <https://www.jstor.org/stable/24354754>
- Bollack, Jean (2016) *The Art of Reading: From Homer to Paul Celan*, in: *Hellenic Studies*. Series 73. Washington, DC: Center for Hellenic Studies URL: http://nrs.harvard.edu/urn3:hul.ebook:CHS_BollackJ.The_Art_of_Reading.2016.
- Brisson, L. (2021) *The instant (ἐξάιφνης) in Plato's Parmenides 155e3-157b4*, in: *Plato on Time, Eternity and the World* (11-13 May 2021) – Online Symposium – Department of Philosophy, University of Liverpool – Liverpool URL: http://www.proteus-pmte.eu/wp-content/uploads/2021/04/Luc-Brisson-Instant-in-Plato-Parmenides-155e3_157b4.pdf

- Burnet John. (1920, 1898) *Early Greek Philosophy* – Third ed. (1-st ed. 1898) = London: Adan & Charles Black URL:https://en.wikisource.org/wiki/Early_Greek_Philosophy/Herakleitos_of_Ephesos#cite_ref-49].
- Burnet, Jh. (2005, 1920) *Fragments of Heraclitus*, in: *Burnet John. Early Greek Philosophy* = Elibron Classics = 389 p. = pp. 130-168 URL: https://en.wikisource.org/wiki/Fragments_of_Heraclitus#cite_ref-20
- Carson, Anne (1982) *Wedding at Noon in Pindar's «Ninth Pythian»*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* ; Cambridge, Mass., etc. = T. 23 = №. 2 = pp. 121-128. URL: <https://grbs.library.duke.edu/article/viewFile/6261/5145>
- Character* (2021), in: *Wiktionary*. The free Dictionary URL:[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0073:entry=h\)=qos](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0073:entry=h)=qos)
- Cook A. (1975) *Heraclitus and Condition of Utterance* , in: *Arion* N. S. – № 1= 2-4 – pp. 431-481
- Critchley, Simon (2009) *Heidegger's Being and Time, part 8: Temporality*, in: *The Guardian view* URL:<https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2009/jul/27/heidegger-being-time-philosophy>
- Crowe, Benjamin (2021) *Resoluteness (Entschlossenheit)*, in *M. Wrathall (Ed.), The Cambridge Heidegger Lexicon* – Cambridge: Cambridge University Press – 906 p. = pp. 641-647 URL: <https://www.cambridge.org/core/books/abs/cambridge-heidegger-lexicon/resoluteness->
- Cunliffe, Richard J. A (1963, 1924). *Lexicon of the Homeric Dialect: Expanded Edition*, Norman: University of Oklahoma Press URL: <http://stephanus.tlg.uci.edu/cunliffe/#eid=4513&context=lsj>
- Daimon* (2021) in: *Wiktionary*. The Free Dictionary URL: <https://en.wiktionary.org/wiki/daimom>
- Diels, Herman (Ed., trans.) (1906). *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch* – Zweite Auflage – Erster Band – Berlin: Weidmannsche Buchhandlung URL:<https://ia800500.us.archive.org/4/items/DieFragmenteDerVorsokratiker/Die%20Fragmente%20der%20Vorsokratiker.pdf>
- Dupré, Louis (1984) *Of Time and Eternity in Kierkegaard's Concept of Anxiety*, in: *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* = 1984 = Volume 1 = Issue 2 = pp. 160-176 URL: <https://core.ac.uk/download/pdf/216987066.pdf>
- Epiphanies* (2022) in: *Dictionary.com*. *thesaurus.com* URL: <https://www.thesaurus.com/browse/epiphany>.
- Ethos* (2021), in: *Wikipedia* URL: <https://en.wikipedia.org/wiki/Ethos>
- Fellmann, Ferdinand (2017) *Memory and the Timeless Time of Eros*, in: *Psychology* – Vol. 8 – No.7 – pp. 963-977.
- Freeman, Kathleen (1949) *The pre-Socratic philosophers: A companion to Diels* – Oxford: Basil Blackwell URL:https://archive.org/details/presocraticphil0000free_s5x5/page/n8/mode/2up

- Freeman, Lauren (2021) *Boredom (Langeweile)*, in: *Wrathall, Mark A. (Ed.) The Cambridge Heidegger Lexicon* = Cambridge University Press = 906 p. = pp. 127-130. URL: <https://www.cambridge.org/core/books/abs/cambridge-heidegger-lexicon/boredomlangeweile/8A6FB7188F4E3860C62D989CEC0306B8>
- Freier, Mark (2018) *In the midst of the ordinary time (kronos), extraordinary time (kairos) happens. A cultural word morphed by Christianity* (s.l., s.a.) URL: <https://markfreier.files.wordpress.com/2018/05/kairos-study.pdf>
- Geter, Kenneth David (2016) *Missed Appropriations: Uncovering Heidegger's Debt to Kierkegaard*, in: *Being and Time*. Electronic Theses and Dissertations. 1195 URL: <https://digitalcommons.du.edu/etd/1195>
- Gigon, Ol of. (2009) *A New Study of Heraclitus*, in: *The Classical Review* – Cambridge: University Press, 27 October URL: <https://www.cambridge.org/core/journals/classical-review/article/abs/a-new-study-of-heraclitus-gigonolof-untersuchungen-zu-heraklit-pp-163-leipzig-dieterich-1935-paper-m-5-bound-650/6D059377BDE05A8190604B2B28E83083#article>
- Greenbaum, Dorian Gieseler (2016) *The Daimon in Hellenistic Astrology: Origins and Influence (Ancient Magic and Divination)* – Illustrated Edition = Leiden/Boston: Brill. = 573 p.
- Guenther, Lisa (2002) *Towards a Phenomenology of Dwelling*, in: *Canadian Journal of Environmental Education*, 7(2) URL: <https://cjee.lakeheadu.ca/article/view/254>
- Halapsis, Alex (2021) *Man and Logos: Heraclitus' Secret*, in: *Алексей Халансук. Personal Website* URL: <http://halapsis.net/man-and-logos-heraclitus-secret>
- Heidegger M. (1984) *Logos (Heraclitus, fragment B 50)*, in: *Martin Heidegger. Early Greek Thinking. Fragment B 50* – Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi. San-Francisco: Harper. – pp. 59-78 URL: [http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/Heidegger%20-%20Early%20Greek%20Thinking%20\(HarperCollins\).pdf](http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/Heidegger%20-%20Early%20Greek%20Thinking%20(HarperCollins).pdf)
- Hemati, Christi Lyn (2009) *The Concept of Eternity in Kierkegaard's Philosophical Anthropology: A Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy* – Baylor University – Waco, TX – 249 p. URL: <https://researchrepository.murdoch.edu.au/id/eprint/391/2/02Whole.pdf>
- Heraclitus (2021) *139 Fragments*, in: *Philoctetes*. French Version = Ed. Samuel Béreau (update: le 01/25/2021) URL: <http://philoctetes.free.fr/heraclite.pdf>
- Heraclitus* (1931), in: *On the Universe. Website* URL: https://www.loebclassics.com/view/heracleitus_philosopheruniverse/1931/pb_LCL150.471.xml
- Heraklit aus Ephesus (2021) *Fragmente*, in: *Über die Natur*. Website URL: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Heraklit+aus+Ephesus/Fragmente/Aus%3A+%C3%9Cber+die+Natur>
- Herrmann, Andrew F. (2015) *Walking in Kierkegaard's Instant and Walking out of American Christendom*, in: *Departures in Critical Qualitative Research* = Vol. 4 (2) = pp. 96-119 URL <https://doi.org/10.1525/dcqr.2015.4.2.96>.

- Homologeó* (2021), in: *Bible Hub*. Website URL: <https://biblehub.com/greek/3670.htm>
- Jaeger, Werner (1936) *The theology of the early greek philosophers. The Gifford lectures* – Oxford: The Clarendon Press URL: <https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Jaeger-Theology.pdf>
- Johnstone, Mark A. (2014) *On 'Logos' in Heraclitus*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* = № 47 = pp. 1-29.
- Kairos* (2022), in: *Wikipedia*. The free encyclopedia URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Kairos#cite_note-3
- Käufer, Stephan (2021a) *Everydayness (Alltäglichkeit)*, in: *Wrathall M. (Ed.), The Cambridge Heidegger Lexicon* – Cambridge: Cambridge University Press – 906 p. – pp. 293-296.
- Käufer, Stephan (2021b) *Falling (Verfallen)* in: *Wrathall M. (Ed.) The Cambridge Heidegger Lexicon* – Cambridge: Cambridge University Press – 906 p. – pp. 313-316.
- Kierkegaard S. (1895) *Øjeblikket* = Nr. 1—9 = C. A. Reitzels = Kjobenhavn: Beitzelske Forlag (George C. Grgn) URL: https://archive.org/stream/ieblikketno00kiergoog/ieblikketno00kiergoog_djvu.txt
- Kierkegaard S. (2000) *Repetition*, in: *The Essential Kierkegaard* – Ed. Howard V. Hong, Edna Hatlestad Hong = Princeton University Press; Later Printing edition = 536 p. = pp. 102-115.
- Kierkegaard, Søren (1980) *The Concept of Anxiety: A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin* – Edited by Reidar Thomte and Albert Anderson. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren (1992) *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* – Edited by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren (1993) *Upbuilding Discourses in Various Spirits* – Edited by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren (2009) *Concluding unscientific postscript to the philosophical crumbs* – Trans. Alastair Hannay – Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk G. S. (1954) *Heraclitus, The Cosmic Fragments* – Cambridge: University Press = xvi + 424; 2 tables URL: <https://www.jstor.org/stable/292094>
- Kirk G. S., Raven J. E., Shofield M. (1983) *The presocratic philosophers: A critical history with a selection of texts* = 2nd edition = Cambridge-New York: Cambridge University Press,
- Liddell Henry George Scott Robert. (1999, 1940) *A Greek-English Lexicon*. revised and augmented throughout by. Sir Henry Stuart Jones. with the assistance of. Roderick McKenzie. Oxford. Clarendon Press.

- (Perseus:text) URL:<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0057:entry=h=qos>
- Liddell, Henry George & Scott, Robert (2022) *Καπός*, in: *A Greek-English Lexicon* URL:<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A199904.0057%3Aentry%3DKairo%2Fs1>
- Luke 2:13 (2022), in: *Bible Hub* URL: <https://biblehub.com/interlinear/luke/2-13.htm>
- Marcovich M. (Comm.) (1967) *Heraclitus. Greek Text* – Los Andes: University Press = 695 p. URL: <https://pdfcookie.com/documents/heraclitus-miroslav-marcovich-heraclitus-greek-text-with-a-short-commentary-1967-los-andes-university-press-k2p838qw47l9>
- May, Reinhard (1994) *Heidegger's hidden sources East Asian influences on his work* = Translated, with a complementary essay by Graham Parkes = London & New York = 144 p. URL:https://grahamparkes.net/core/elfinder/files/pdf/H5-Parkes_Rising_Sun_over_Black_Forest.pdf
- McNeill, William (1999) *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory* = New York, State University of New York
- Miller, Henry (1961) *The Cosmological Eye* – NY: New Directions Publishing – 371 p.
- Neesse, Gottfried (1982) *Heraklit heute. Die Fragmente seiner Lehre als Urmuster europäischer Philosophie* – Hildesheim: Georg Olms = 148 p. URL: <https://www.cambridge.org/core/journals/classical-review/article/abs/gottfried-neesse-heraklit-heute-die-fragmente-seiner-lehre-als-urmuster-europaischer-philosophie-pp-iv-148-hildesheim-georg-olms-1982-paper-dm-2980/5EB749D04EFDE71E10BC37A62704A0EB#>
- øjeblikket (2022) in: *Den Store Danske* URL: <https://denstoredanske.lex.dk/%C3%B8jeblikket>
- Parkes, Graham (1994) *Rising sun over Black Forest Heidegger's Japanese connections*, in: May, Reinhard (1994) *Heidegger's hidden sources East Asian influences on his work* = Translated, with a complementary essay by Graham Parkes = London & New York = 144 p. URL:https://grahamparkes.net/core/elfinder/files/pdf/H5-Parkes_Rising_Sun_over_Black_Forest.pdf
- Philoctetes* (2021) Website URL: <http://philoctetes.free.fr/heraclite.pdf>
- Polt, R. (2021). *Moment (Augenblick)*, in: Wrathall M. (Ed.), *The Cambridge Heidegger Lexicon* – Cambridge: Cambridge University Press – 906 p. = pp. 497-499. URL:<https://www.cambridge.org/core/books/abs/cambridge-heidegger-lexicon/moment-augenblick/8D244949429C9A7079DD780FF31F7FFB>
- Rangos, S. (2014) *Plato on the Nature of the Sudden Moment, and the Asymmetry of the Second Part of the Parmenides*, in: *Dialogue* – # 53 (03) – pp. 538-574.
- Reputation* (2021), in: *What is another word for reputation?* URL: <https://www.wordhippo.com/what-is/another-word-for/reputation.html>
- Rhipé* (2022), in: *Bible Hub* URL: <https://biblehub.com/greek/4493.htm>.

- Robinson T. M. (Transl., Com.) (1987) *Heraclitus. Fragments and Text* = Toronto. Buffalo. London: University of Toronto Press = 216 p. URL: : <https://ua1lib.org/book/5542084/763852?id=5542084&secret=763852&dsource=recommend>
- Robinson, Thomas M. (2013) *Heraclitus and Logos – Again*, in: *ΣΧΟΛΗ – № 7.2* = pp. 276-284 URL: <https://classics.nsu.ru/schole/7/schole-7-2-robinson.pdf>
- Ruin, Hans (1994) *Enigmatic origins: tracing the theme of historicity through Heidegger's works* = Stockholm University, Faculty of Humanities, Department of Philosophy = Stockholm = 296 p. URL: <https://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:322301/FULLTEXT01.pdf>
- Saad M. (2020) *A literary gangster who protested through obscenity: the salaciousness of Henry Miller*, in: *Scroll.in* URL: <https://scroll.in/article/982338/a-literary-gangster-who-protested-through-obscenity-the-salaciousness-of-henry-miller?>
- Schalow. Frank (1992) *Logos. Heraclitus B 50*, in: *Schalow Frank. Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy* – Lahman, Boulder, New York, London: Rowman&Littlefield URL:<https://books.google.com.ua/books?id=nJ27DwAAQBAJ&pg=PA220&lpg=PA220&dq=Heraklit-Fragment+B+50&source>
- Slater, William J. (1999, 1969) *Lexicon to Pindar* = Berlin: De Gruyter. Perseus:text URL:[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0072:entry=h\)=qos](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0072:entry=h)=qos)
- Sophia* (2021a), in: *Etymonline* URL: <https://www.etymonline.com/word/sophia>
- Sophia* (2021b), in: *Merriam Webster* URL: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/Sophia>
- Statement* (2021), in: *What is another word for statement?* URL: <https://www.wordhippo.com/what-is/another-word-for/statement.html>
- Stephenson, Hunter W. (2005) *Forecasting Opportunity: Kairos, Production, and Writing* = University Press of America = 118 p. URL: <https://rowman.com/ISBN/9780761831617/Forecasting-Opportunity-Kairos-Production-and-Writing>
- Verfallen* (2022), in: *Bab.la* URL: <https://www.babla.ru/verfallen.>
- Ward, Koral (2001) *In the «Blink of an Eye». An Investigation into the Concept of the 'Decisive Moment' (Augenblick) as Found in Nineteenth and Twentieth Century Western Philosophy*, in: *Thesis for the degree of Doctor of Philosophy of Murdoch University*. URL: <https://research.hrepository.murdoch.edu.au/id/eprint/391/2/02Whole.pdf>
- Warnick, Barbara (1979) *Logos in Heidegger's Philosophy of Language*, in: *Philosophy Research Archives* = Volume 5 = pp. 660-675. URL: <https://doi.org/10.5840/prai979535>
- Watts, Daniel (2021) *Repetition (Wiederholung)*, in: *M. Wrathall (Ed.), The Cambridge Heidegger Lexicon* – Cambridge: Cambridge University Press – 906 p. – pp. 635-638. URL:<https://www.cambridge.org/core/>

books/abs/cambridge-heidegger-lexicon/repetitionwiederholung/78BDABC10452FA975B0CFF5A5B31967D

Wheeler, Michael (2020) "*Martin Heidegger*", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* = Edward N. Zalta (ed.) URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/heidegger/>>

Wheelwright P. (Transl.) (1959) *Heraclitus* = Princeton University Press – 180 p.
URL: https://archive.org/stream/heraclitus00whee/heraclitus00whee_djvu.txt

Wood, David (1994) *Editorial Reviews*, in: May, Reinhard (1994) *Heidegger's hidden sources East Asian influences on his work* = Translated, with a complementary essay by G. Parkes = London & New York = 144 p.
URL: <https://www.amazon.com/Heideggers-Hidden-Sources-East-Asian-Influences/dp/0415140382>

Wrathall, Mark A. (2015) *Trivial Tasks that Consume a Lifetime: Kierkegaard on Immortality and Becoming Subjective*, in: *Ethics* = № 19 = 906 p. – pp. 419–441 URL: <https://escholarship.org/content/qt5f34955q/qt5f34955q.pdf>

Zimmermann, Hans (Transl.) (2007) *Aphorismen, Fragmente des Philosophen Heraclit aus Ephesos* (Neue deutsche Übersetzung aus dem Griechischen von H. Diels und W. Krantz, Berlin, 1903) URL: <http://12koerbe.de/pan/heraklit.htm#50>

ἐξαίφνης (1958), в: *Древнегреческо-русский словарь* / Сост. И. Х. Дворецкий – М.: ГИС, 1958. / 1 т. – 1043 с. URL: <https://classes.ru/all-greek/dictionary-greek-russian-old-term-22449.htm>

ἐξαίφνης (2022), in: Mounce Bill. *Greek-Dictionary For an Informed Love of God* URL: <https://www.billmounce.com/greek-dictionary/exaiphnes>

Μηχανή (2021), in: *Wiktionary*. The free Dictionary URL: <https://en.wiktionary.org/wiki/μηχανή>

τοῦ (2021a), in: *Bible Hub* URL: https://biblehub.com/greek/tou_3588.htm

τοῦ (2021b), in: *Wiktionary*. The free dictionary URL: <https://en.wiktionary.org/wiki/τοῦ>

τοῦ (2021c), in: *What does τοῦ (tou) mean in Greek?* URL: <https://www.wordhippo.com/what-is/the-meaning-of/greek-word6e7c4b583f3fa1c8272d18b84753444972444af3.html>

ЗМІСТ

РОЗДІЛ І. СПІВВІДНЕСЕНЕ, ЛОГОС, ЕТОС, ДАЙМОН

Глава І. Про-Логос. Вступ до Першого розділу, або який час показує Біг Бен?...3

Глава ІІ. Лексико-синтаксичний аналіз терміну Аристотеля «співвіднесене» (πρός τι) у контексті проблеми неперекладностей...8

Глава ІІІ. «Дефрагментація» фрагменту В 50 (DK) Геракліта про Логос як його екстенсивна контекстуальна інтерпретація...20

§ 1. Загальнопоширені переклади фрагменту...21

§ 2. Полісемія Λογός у та його контекстуальний зміст у транслітерованих перекладах як «Логос»...24

§ 3. Λογός як «Слово», «Розповідь», «Промова» («Речь»)...27

§ 4. Τοῦ λόγου – «цей-ось Логос», «моя Промова», «його, Логосу, Слово» – кого чи що Геракліт закликає слухати?...32

А) «Цей-ось Логос»...32

В) «Моя Промова (Речь)»...33

С) «Його, Логосу, Слово» чи «той Логос»?...34

§ 5. Сміслова тотожність всіх перекладів фрагменту В 50 при відмінному розумінні терміну «Логос»...35

§ 6. Спільне та відмінне у реконструктивному розширеному відтворенні провідної думки Геракліта у фрагменті В 50...37

§ 7. Декілька слів про відмінні інтерпретації ὁμολογεῖν σοφόν («мудро визнати») у другій частині фрагменту В 50...41

Глава ІV. «Етос» і «даймон» 119-го (DK) фрагменту Геракліта = від 'вдачі' до 'житла' та від 'демона' до 'перебуванню-поблизу-божественного'...44

§ 1. Етос (ἦθος)...44

§ 2. Даймон (δαίμων)...45

§ 3. Розбіжності в інтерпретаціях «етосу» та «даймону» у загальнопоширених перекладах...46

§ 4. Інтерпретація ἦθος у як «характеру». Полісемія терміну «character»...48

- § 5. Аналіз актуалізованих варіантів перекладацьких інтерпретацій гераклітівського фрагменту 119...51
- § 6. «Даймон Сократа»...53
- § 7. Етос-житло, етос-звичка та етос-етика...58
- § 8. Етос як 'житло' та даймон як 'божественне' (Гайдеггер)...59
- § 9. Модернізовані інтерпретації: Етос Геракліта та сучасна етика довкілля...61
- § 10. Тезаурус перекладацьких інтерпретацій фрагменту 119 (DK) Геракліта з авторськими варіантами...64

РОЗДІЛ II. КОНЦЕПТ «МИТЬ» ЯК СЕМАНТИЧНИЙ КУМАТОЇД

Ліричне авторське передслово до розділу...67

Глава 1. Εξάφνης Платона...68

Глава 2. Християнське ріпі/рópez...76

- § 1. Біблія...76
- § 2. Августин Блаженний...79
- § 3. Єронім Стридонський Блаженний...81
- § 4. Кайрос...84
- § 5. Вічність миті та миттєвість вічності: логіка Пекла...88
 - А) Оригена проти вічності пекельних мук...88
 - В) Аргументи антиоригеністів...89
 - С) Доводи нових оригеністів...91
 - а) Метафізичні аргументи...93
 - б) Етичне обґрунтування...94
 - в) Юридична підстава: невідповідність минулого порушення вічному покаранню...96

Глава 3. «Мгновенно излияние» Григорія Сковороди...97

Глава 4. Øjeblikket Сьорена К'єркегора...102

- § 1. Деякі ранішні філософські витоки концепції Øjeblikket'a Сьорена К'єркегора...102
 - А) Епікур та Марк Аврелій...102
 - В) Платон. «Парменід»...103

§ 2. Виклад основних постулатів С. К'єркегора про øjeblikket («мить»)...107

§ 3. Критика, аналітика та інтерпретація концепції Сьорена К'єркегора про «мить»...119

Глава 5. Augenblick Мартіна Гайдеггера...125

§ 1. Ідеї С. К'єркегора: плагіат чи творчий розвиток?...125

§ 2. Експлікація змісту концепту «Augenblick»...128

§ 3. Augenblick як «moment of vision» та ключові екзистенціали його змісту...130

A) Момент бачення чи момент прозріння?...130

B) «За-непала» темпоральність чи «впала-у» темпоральність?...136

C) Темпоральність як така...139

D) Повторення, Повернення до себе (чи Повернення свого собі?) та Рішучість...141

F) Повсякденність...147

§ 4. Augenblick як автентичне «тепер» та його відміна від актуальності...147

A) Рухомість актуальності та застиглість миті...148

B) Розтягнутість актуальності та стислість миті...149

C) Актуальність має часові модули, а мить = ні...152

D) Актуальність як мрець і мить як проривний перехід до справжнього життя...152

Глава 6. Епі-логос до Другого розділу: «Накати» «хвиль» миті...155

§ 1. Історична еволюція концепту «миті» = від онтології до екзистенції...155

§ 2. «Затухаюча хвиля» поняття «мить» у мистецтві (декілька прикладів)...158

A) «Аполлон та миша»: Максиміліан Кириєнко-Волошин про час, вічність та мить...158

B) «Тропик Козерога» Генрі Міллера: безчасовість та миттєвість у сексі...163

C) «Мить» у китайському кінематографі (Чжан Імоу) як вираження її розуміння у безчасовій китайській культурі...168

Список використаних джерел...171

Oleksandr Kyryliuk. *Translation of Classical Philosophical Texts as an Open Interpretation. The Search of the Authentic Meaning: πρὸς τι, Λογος, ἥθος δαίμων, εξαίφνης, øjeblikket, Augenblick*

CONTENT

SECTION I.

CORELATED, LOGOS, ETHOS, DAIMON

Chapter I. Pro-Logos. Introduction to the Section I: is the Big Ben clock gives the right time?...3

Chapter II. Lexical and syntactic analysis of Aristotle's term "correlated" (πρὸς τι) in the context of the problem of untranslatability...8

Chapter III. "Defragmentation" of fragment B 50 (DK) of Heraclitus on the Logos as its extensive contextual interpretation...20

§ 1. Classical translations of the fragment...21

§ 2. Polysemy of the ancient Greek concept λογος and its contextual meaning in transliterated translations as simply "Logos"...24

§ 3. Δογος as "Word", "Story", "Speech"...27

§ 4. Τοῦ λόγου = "Here is the Logos", "My Speech", "His, the Logos, the Word" = what does Heraclitus call to listen to?...32

A) "Here is the Logos" ...32

B) "Listen to My Speech"...33

C) "It is His, the Logos, Word"....34

§ 5. Semantic identity of all translations of fragment B 50 with a distinct understanding of the "Logos"...35

§ 6. Common and different in the reconstructive extended reproduction of the main thought of Heraclitus in fragment B 50...37

§ 7. A few words about different interpretations of ὁμολογεῖν σοφόν ("it will be wise to recognize") in the second part of fragment B 50 (DK)...41

Chapter IV. "Ethos" and "Daimon" in the 119 (DK) fragment of Heraclitus = from "Character" to "Dwelling" and from "Demon" to "Being-near-the-divine"...44

§ 1. Ethos (ἥθος)...44

§ 2. Daimon (δαίμων)...45

- § 3. The differences in translators interpretations of *Ethos* and *Daimon*...46
- § 4. Interpretation of ἦθος as "Character". Polysemy of the term "Character"...48
- § 5. Analysis of updated versions of translational interactions of Heraclitus fragment 119...51
- § 6. "Daimon of Socrates"...53
- § 7. Ethos-dwelling, ethos-habit and ethos-ethics...58
- § 8. Ethos as 'Dwelling' and Daimon as 'Divine' (Heidegger)...59
- § 9. Modernized interpretations: Ethos of Heraclitus in new Environmental Ethics...61
- § 10. Thesaurus of translation interpretations of fragment 119 (DK) of Heraclitus with author's proposition...64

SECTION II.

THE CONCEPT "IN THE BLINK OF AN EYE " AS A SEMANTIC CUMATOID

Lyrical author's preface to Section II...67

Chapter 1. Plato`s Εξαίφνης (*Suddenly* and *Instant* like *In the blink of an eye*)...68

Chapter 2. Christian religion`s ριπή/ρόπή...76

- § 1. The Bible...76
- § 2. Augustine the Blessed...79
- § 3. Blessed Jerome of Strydon...81
- § 4. Kairos...84
- § 5. The eternity of the Moment and the instant of Eternity: the logic of Hell...88
 - A) Origen against the eternity of hellish torments...88
 - C) Arguments of Anti-originists...89
 - C) Arguments of the New Origenists...91
 - a) Metaphysical arguments...93
 - 6) Ethical reasoning...94
 - b) Legal arguments: you cannot punish with eternal torment for a crime that was committed in time...96

Chapter 3. *Instant transfiguration* of Hrygoryi Skovoroda...97

Chapter 4. *Øjeblikket (In the blink of an eye)* by Søren Kierkegaard...102

§ 1. Early philosophical roots of S. Kierkegaard's <i>Øjeblikket</i> ...	102
A) Epicurus and Marcus Aurelius...	102
B) Plato. <i>Parmenides</i> ...	103
§ 2. The main S. Kierkegaard postulates on the <i>Øjeblikket</i> ...	107
§ 3. Criticism, analysis and interpretation of S. Kierkegaard's <i>Øjeblikket</i> conception...	119
Chapter 5. Martin Heidegger's <i>Augenblick</i> (<i>In the blink of an eye</i>)...	125
§ 1. Influence of S. Kierkegaard...	125
§ 2. What is <i>Augenblick</i> ?...	128
§ 3. <i>Augenblick</i> as a <i>Moment of vision</i> and its main sense...	130
A) <i>Moment of vision</i> or <i>Moment of insight</i> ?...	130
B) <i>For-fallen</i> temporality or <i>fallen-in</i> temporality?...	136
C) <i>Temporality</i> as such...	139
D) <i>Repetition</i> (<i>Wiederholung</i>), <i>Retrieving</i> (return of one's own) and <i>Resoluteness</i> (<i>Entschlossenheit</i>)...	141
F) <i>Everydayness</i> (<i>Alltäglichkeit</i>)...	147
§ 4. <i>Augenblick</i> as an authentic <i>now</i> and its withdrawal from <i>actuality</i> ...	147
A) <i>Actuality</i> changes, but <i>moment</i> – do not...	148
B) <i>Actuality</i> can stretched time in a line, and the <i>moment</i> is compressed into a point of authentic <i>now</i> ...	149
C) <i>Actuality</i> has temporal modes, <i>moment</i> = has not...	152
D) <i>Actuality</i> as a life routine, a <i>moment</i> as a breakthrough transition to real life...	152
Chapter 6. Epi-logos to the Section II: “Surf” of the moment’s “waves”...	155
§ 1. Historical transformation of the concept of the moment = from ontology to existence...	155
§ 2. Art’s ”Decadent wave” of the concept ”moment” (several examples)...	158
A) ”Apollo and the Mouse”: Maximilian Kyriyenko-Voloshyn on time, eternity and the moment...	158
B) ”Tropic of Capricorn” by Henry Miller: timelessness and momentary in sex...	163
C) Timeless Chinese culture about a ”Moment” and its expression in the cinema (Zhang Yimou)...	168
References...	171

Олександр КИРИЛЮК

Переклад класичних філософських текстів як відкрита інтерпретація: У пошуках автентичного смислу - Співвіднесене. Логос. Етос. Даймон. Мить (πρός τι, Λογος, ἦθος, δαίμων, ἐξαίφνης – øjeblikket – Augenblick)

Наукове видання

Відповідальний за випуск та технічно-організаційне забезпечення
видання асистент Платон Кирилюк

Редактор Олена Лунєва

Дизайн обкладинки
дипломований дизайнер-графік Тетяна Кирилюк

Кирилюк О. С. Переклад класичних філософських текстів як відкрита інтерпретація: У пошуках автентичного смислу - Співвіднесене. Логос. Етос. Даймон. Мить (πρός τι, Λογος, ἦθος, δαίμων, ἐξαίφνης – øjeblikket – Augenblick) ; монографія / Олександр Сергійович Кирилюк – Національна академія наук України ; Центр гуманітарної освіти ; Одеська філія – Київ-Одеса, 2022 – 190 с.

Формат 60x84 1/16. Умовн. друк. арк. 10,00. Облік.-вид. арк. 10,97. Наклад 50 прим. + електронний варіант (<https://cgo.org.ua/видання-центру/>) Друк листажу та обкладинки, зшивка блоків, кріплення блоків до кришки та палітурки здійснено за окремими замовленнями у різних ФОП поліграфічних копи-центрах та майстернях.