

# ТЕОРЕТИЧНІ І МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

УДК 930.1

Тихолаз А. Г.

## ДО ПРОБЛЕМИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ВПЛИВУ

*Статтю присвячено вивченню історичних, теоретичних та культурних передумов історико-філософського впливу.*

Невід'ємною складовою історико-філософського дослідження будь-якого вчення, школи або течії є вивчення впливів, що зумовили їхнє виникнення, виявлення традицій, що спричинилися до їхнього формування, нарешті, критичне "викриття" запозичень з попереднього філософського досвіду. Без такої роботи важко уявити справді наукову, ретельну історико-філософську розвідку. Іноді наслідком таких розвідок стає образ вчення, яке перетворюється на суму впливів та запозичень, в якій важко відшукати те зерно філософськи нового, що, власне, й надає йому історичної неповторності. Звісно, в цій "викривальній" роботі легко втратити міру, проте не можна не визнати її великої витвержуючої ролі. Адже часто-густо історик філософії, обізнаний на елементарних фактах філософської історії, мусить з сумом спостерігати, як тому чи іншому новочасному філософові приписуються відкриття, які насправді є лише переспівами ідей багатовікової давнини. Отож, дослідження філософського впливу — необхідна запорука впевненості в історичних оцінках, могутнє знаряддя історико-філософської критики.

Висловивши цю безсумнівну у своїй банальності тезу, не можна не зізнатися й у тому, що будь-який дослідник, який має бодай мінімальний досвід дослідження таких впливів, неодмінно має замислитись над самою природою історико-філософського впливу. Якщо він зробить це, для нього одразу набудуть проблематичності такі речі як механізми трансляції цих впливів, умови, що їх спричиняють та уможливають. Виникають питання: що потрібно, аби той чи інший вплив відбувся, що потрібно, аби зазнати певного впливу? Ці питання подекуди можуть набувати парадоксального характеру. Наприклад, наскільки треба (та й чи треба

взагалі) бути обізнаним у певному вченні, аби стати його адептом чи почерпати в ньому філософську наснагу? Чи можна зробити внесок у розвиток ідей філософа, чиїх праць ніколи не читав, чи, принаймні, стати провідником заснованої шим філософом традиції? Коротко: якою мірою треба знати те, впливу чого зазнаєш? Або: наскільки, за умови, коли про вчення майже нічого не знаєш, його вплив дійсно можливий? Зазначу, що ці питання аж ніяк не є штучними конструкціями, збудованими з драматургічною метою, задля надання статті провокативного характеру. Вони є узагальненням історико-філософської практики, й відповіді на них я спробую дати, спираючись на деякі факти з історії загальноновизнаних філософських впливів.

Звернення до впливів у античному філософському середовищі, яке було б для мене природнішим, навряд чи дасть нам достатньо матеріалу не лише через технічні причини та специфіку античних філософських взаємостосунків, а й тому, що на момент появи більш-менш виразних впливів антична філософія починала хилитися до свого історичного фіналу. А от прослідковування античних впливів у наступну філософську добу дає для відповіді на наведені питання дуже красномовний матеріал. Отож, звернімося до таких загальноновизнаних впливів як платонічний вплив на західноєвропейську середньовічну філософію, арістотелівський вплив на арабську (зокрема на Аверроеса) та ареопагітичний — на давньоруську.

Отож, платонічний вплив. Читаючи про те, як платонізм, один з живильних струменів середньовічної думки, впродовж багатьох століть вів конкурентну боротьбу з арістотелізмом, мимоволі запитуєш: а що, власне, являв собою цей платонізм? Коли читаєш, що платонізм не лише запліднив

латинське християнське філософування, а й надав дався взнаки у творчості найрізноманітніших мислителів, хочеться запитати: звідки цей вплив взявся, який Платон на них впливав? Звернення до фактів створює картину, м'яко кажучи, дивну.

Вже спроби з'ясувати міру платонічного впливу на батька латинської християнської філософії Августина наштовхуються на певні непорозуміння. З одного боку, платонічні (чи то пак — неоплатонічні) впливи на формування його світогляду загально визнані й спираються на власні, хоча й дещо туманні, висловлювання самого Августина. Важко відповісти на прості технічні, але принципові питання, наприклад: чи читав Августин Платона? Майже напевно — ні, бо ступінь володіння Августином грецькою мовою був невисокий, а, що найголовніше, звертання до грецьких джерел було йому взагалі не властиве [1]. Чи міг він читати Платона у латинських перекладах? Майже напевно — ні, оскільки ані підтвердити, ані спростувати наявності щіцеронових перекладів Платона сьогодні неможливо, хоча на IV століття припадає приємний виняток — переклад "Тімея", здійснений Халкідієм. Усе це аж ніяк не свідчить про невігластво Августина, який цілком відповідав стандартам освіченості своєї доби й культури, що зовсім не страждала від браку філософських перекладів з грецької [2]. А щодо Платона, то й самі греки елліністичної доби його вивчали (а точніше — коментували й "дорозвивали") переважно у навколоакадемічному середовищі. І не випадково, адже платонізм від початку був предметом внутрішнього, елітарного вжитку. У IV столітті Марієм Вікторином були здійснені переклади Плотіна [3] та Порфирія. Отож, може провідником платонічного впливу на Августина був неоплатонізм? Здавалося б, власне свідчення Августина у "Сповіді" цілком недвозначно вказує на це: "я... читав деякі твори платоніків, які переклав латинською мовою Вікторин, колишній ректор у Римі, про якого я чув, що він уже помер як християнин" [4]. Однак дослідники й досі не можуть дійти згоди щодо певних неоплатонічних творів, сліди ознайомлення з якими виразно проступають у працях Августина. "Єдина система істинної філософії", яку згадує Августин, являла собою суміш ідей, отриманих у кращому разі з других рук: щодо Платона, це найімовірніше були пізньоакадемічні підручники. Отож, про будь-яке серйозне знання Платоном Августина мова йти не може.

Наступні століття збільшенням кількості платонівських творів у латинському літературному обігу позначені не були [5]. За бажання джерело непрямого неоплатонічного впливу на західну думку, що ледве почала зводитись на кволі філософські ноги, можна побачити у перекладених Еріугену "Ареопагітиках" [6]. Однак сам Платон продовжує

мовчати на заході аж до XII століття: у цей час з'являються здійснені Генріхом Арістіпом переклади "Менона" та "Федона". У XIII столітті знаменитий перекладач "Метафізики" Арістотеля Вільєм з Мьорбеке переклав "Першооснови теології" Прокла. Звідси можемо сміливо перестрибнути до XV століття, позначеного, як можна довідатися з будь-якого підручника, поверненням до платонізму від схоластизованого Арістотеля. Тут перед нами постає черговий парадокс: Платонові віддають свої серця, не читаючи його.

Домініканець Джованні Домінічі, знаний борець з гуситами, лишає у своєму "Світлякові в ночі" цікаве "джерелознавче" свідчення: "книги Платона відшукуються рідко, Епікура — ніколи, Сократа — важко, стоїків — ніде, академіків — вкрай рідко, а мені їхні погляди відомі переважно з Августина, Ероніма та з «Проти поган» Томи" [7]. Проте, навіть коли б він і відшукав лише йому одному відомі "книги Сократа", це не означає, що він спромігся б їх прочитати: знавців грецької на Заході в цей час практично не було. Щодо цього дуже покажемо досвід Петрарки.

Петрарка пишається тим, що має, на відміну від його схоластичних опонентів, об'єктивне уявлення про характер і вартість платонівської спадщини: "за їхніми словами, Платон, цілковито їм невідомий і неависний, нічого не написав, окрім однієї-двох невеликих книжечок. Вони не казали б так, якби були вчені так само, як я, за їхнім твердженням, неосвічений". Далі йде красномовне зізнання: "Я не книжна людина й не грек, але у мене вдома шістнадцять, коли не більше, книг Платона, і я не знаю, чи чули вони принаймні назву бодай однієї з них. Вони здивуються, почувши. Якщо не вірять, хай прийдуть та подивляться" [8]. Польський дослідник М. Чишевський пише: "Петрарка, який свою *De ignorantia* спрямовує проти аверроїстів, звинувачує їхню філософію у намаганні стати новою релігією натовпу, яка ігнорує засадничі принципи християнства (безсмертя й нематеріальність душі людської та провидіння). Тому єдиний порятунок він вбачав у платонізмі ("Платон — це філософ еліти, Арістотель — ідеал натовпу"). Належить, однак, особливо наголосити, що Петрарка сприймав вчення Платона через св. Августина, оскільки діалогів Платона, хоча й мав їх у своїй книгозбірці, не міг читати через незнання грецької мови. Тому, попри його велике замилювання Платоном, той залишався для нього так само німий, як і грецькі тексти Гомера. Про них він писав до Миколая Сігероса, який йому їх надіслав" [9]. Отож, з Платоном Петрарка знайомиться через Августина: сказати, що це було знайомство з других рук — це не сказати нічого. Як бачимо, ані шанувальники Платона, ані критики рівною мірою його не читали.

На той час це вже починало буквально вилазити боком католицьким мислителям. Так, на Флорентійському соборі, на який прибула радше схожа на армію візантійська делегація в складі 700 (!) чоловік, налаштована, зокрема, на дискусію щодо стосунків між філософією Платона та Арістотеля, виникла вельми делікатна ситуація, спричинена неспроможністю західних учасників собору підтримати дискусію через їхню повну необізнаність у філософії Платона. Не дивно, що чільними посталями цієї дискусії, яка десятиліттями тривала в Італії, стали візантійці Віссаріон Нікейський, Георгій Трапезундський, Феодор Газа, Іоан Аргіропул. Знаменитий трактат одного з найвизначніших представників візантійців Георгія Геміста Пліфона "Про те, чим відрізняється Платон від Арістотеля", перекладений 1439 року латиною (*De differentiis*), набув величезної популярності серед "латинян" передусім як джерело елементарних знань про Платона.

Завдяки візантійській "гуманітарній допомозі" Платон починає активно перекладатися (а, отже, й читатися). "Мануїл Хрисолора (1355—1415), що переселився з Візантії до Італії наприкінці XIV ст., викладав грецьку мову та літературу у Венеції, Флоренції, Павії, Римі. Тут його учнем був Леонардо Бруні (1374—1444), котрий вперше переклав цілу низку платонівських творів, а саме: "Федон" (1405), "Горгій" (1409), "Федр", "Апологію Сократа", "Крітон" (1424), "Листи" (1427) й частину "Бенкету" (1437)" [10]. 1513 року венеціанець Альдо Мануцій видав під наглядом Марка Музура твори Платона грецькою мовою. На другу половину XV століття та початок століття XVI припадає титанічна діяльність Марсіліо Фічіно, який до 1518 року здійснив кілька видань Платона латиною. Флорентійський неоплатонізм, лідером якого був Фічіно, — одна з найяскравіших сторінок у розвитку європейської думки. Проте не будемо забувати, що Фічіно перекладав Платона, водночас вивчаючи грецьку мову! Це не завадило йому написати "Теологію Платона" та "Коментар на «Бенкет» (Про кохання)" — класику європейського платонізму. Лише через 60 років, у 1578 році вийде так зване Стефанусове повне тритомне грецько-латинське видання Платона. Так, лише з середини XVI століття Платон у повному обсязі потрапляє до кола читання освіченої Європи. Однак, якщо пам'ятати, що й досі ми посилаємось на твори Платона саме за виданням Стефануса, можна вважати, що це вже початок іншої, новочасної історії Платона.

Отже, все західне Середньовіччя і раннє Відродження Платона не читало, і якщо в ранньохристиянську добу в латинському світі хоча й не читали самого Платона, то, принаймні, знали про нього, а з плином століть було розгублено навіть ці "загальні відомості" й програмно проголошене гуманіста-

ми повернення до Платона потребувало "відродження" в прямому розумінні цього слова. Цей екскурс до історії природно породжує запитання: про який платонізм можна вести мову в філософії західноєвропейського середньовіччя, фактично позбавленої бодай найменшої можливості ознайомлення з творами Платона та класиків античного платонізму? Спробую відповісти на нього пізніше, а тепер звернімося до історії ще одного впливу, а саме — до аристотелівського впливу на арабську [11] середньовічну думку та аверроїзм, що, увінчавши її, спричинився до "другого відкриття" Арістотеля на католицькому Заході.

Арістотелізм середньовічної ісламської філософії настільки очевидний, що її часто, попри суттєві відмінності між окремими філософськими вченнями, часто позначають сукупною назвою "ірано-арабського перипатетизму". Це не випадково, адже саме мислителі середньовічного мусульманського світу виявилися дійсними спадкоємцями античної філософської спадщини. Цьому сприяли як свідомо налаштованість на засвоєння античної філософії, до якої тут ніколи не відчували ранньохристиянської "ідіосинкразії", так і реальна наявність античного філософського спадку в живому культурному обігу, забезпечена активною перекладацькою діяльністю. "Перший етап перекладацької діяльності, — зазначає Ф. Коплстон, — існував у християнських школах Сходу. Арістотель, Порфирій та інші грецькі філософи, математики та автори медичних трактатів були перекладені з грецької мови на сирійську у Несторіанській школі в Едесі (Месопотамія), у школах Нисибіна та Гондшапура в Персії та у сирійських монофізитських школах. На другому етапі на арабську мову перекладалися в основному сирійські версії грецьких творів, хоча деякі переклади робилися безпосередньо з грецької. У 750 р. до влади прийшла династія Аббасидів. Арабські правителі, що належали до неї, були надзвичайно прихильні й гостинні щодо сирійських вчених. Під час правління халіфа аль-Мамуна у Багдаді виникла постійно діюча школа перекладачів" [12]. Не випадково фундатори арабської філософії аль-Кінді та аль-Фарабі водночас були й перекладачами грецьких філософських творів, а чи не найпоширенішим жанром у філософській літературі стають коментарі до класичних текстів, передусім аристотелівських.

Авторитет Арістотеля, "Учителя" на мусульманському Сході був незаперечний. "Арістотель був єдиний грецький філософ, усі праці якого — принаймні ті, що були відомі в античності, — було перекладено на арабську, а пізніше й на латину" [13]. Аль-Кінді, аль-Фарабі, Ібн Сіна (Авіценна), Ібн Рушд (Аверроес) — струнка череда широко віданих Арістотелів мислителів, що надали середньовічній арабській думці загальносвітового зна-

чення. Інтервенція арабської думки у формі авероїзму на Захід сприятиме не лише пошвавленню аж до крайнього загострення тамтешнього філософського життя, а й якісно новому за своїм рівнем засвоєнню Арістотеля (попри загальнопоширене переконання в тому, що середньовічна схоластика була цариною неподільного володарювання Арістотеля, про нього можна вести мову лише з часів проникнення авероїзму, тобто з XIII сторіччя).

Здавалося б, сприятливіших умов для поширення автентичного (звісно, вживаючи це слово з урахуванням історичного та культурного контекстів) арістотелізму годі й бажати. Проте, від самого початку арабський "арістотелізм" був вельми далекий від первісної чистоти. Це було зумовлено не лише цілком зрозумілими трансформаціями, що їх неминуче зазнавало арістотелівське вчення в процесі адаптації до мусульманського філософсько-теологічного дискурсу — те саме відбуватиметься й на католицькому Заході. Вже сам спосіб перенесення спадщини Арістотеля зумовив первинні аберації у розумінні того, чим є справжній арістотелізм. Отримавши арістотелівський спадок від сирійських посередників, араби водночас перейняли від них і специфічну неоплатонічну забарвленість, притаманну пізньоантичним коментарям Арістотеля, забарвленість, якої вони не усвідомлювали, приймаючи елліністичні псевдоморфози арістотелізму за автентичне вчення Стагірита. Найяскравішим прикладом цього є те, що впродовж тривалого часу мусульманські мислителі були щиро переконані, буцімто центральною працею Арістотеля є так звана "Теологія Арістотеля" (Саулуджйат Арістуталіс) — твір, перекладений аль-Кінді та освячений його авторитетом, тоді як насправді він був компіляцією з коментованих Порфирієм 4, 5 та 6-ї "Еннеад" Плотіна. Так від самих витоків арабської думки на Арістотеля почали дивитися крізь неоплатонічні окуляри. Діапазон арабської філософії можна окреслити так: це неоплатонізм, що виступає в зовнішніх формах перипатетичної філософії та арістотелівська філософія, що виступає в неоплатонічній оболонці [14]. Здебільшого неусвідомлюваний неоплатонічний вплив давався взнаки під час розв'язання найпринциповіших філософських проблем, інколи спричиняючи серйозні конфлікти з ортодоксальним ісламом — найяскравішим прикладом тому може слугувати доля філософського вчення Ібн Сіні.

Саме з постаттю Аверроеса традиційно пов'язується "очищення" ісламського арістотелізму. "Арістотель пояснив природу, а Аверроес — Арістотеля", — казали про Аверроеса навіть на Заході. Саме він вперше в арабському філософському середовищі піддав сумніву Арістотелеве авторство "Теології Арістотеля". Окрім численних оригінальних праць, серед яких варто окремо згадати

справжню філософську перлину — "Спростування спростування", Аверроес створив класичні коментарі до творів Арістотеля, завдяки яким зажив титул Коментатора [15]. Сам Аверроес вважав коментування Арістотеля чи не найважливішою справою свого життя. "Одного разу, — розповідає Ібн Рушд, — Ібн Туфейль покликав мене й сказав: «Я чув сьогодні, як емір віруючих скаржився на неясність Арістотеля та його перекладачів. Дай бог, — сказав він, — аби знайшлася людина, яка б прокоментувала ці книги та виклала ясно їхній зміст, так, щоб вони стали доступними людям! Ти цілком обдарований тим, що потрібно для такої праці, візьмися за неї. Знаючи твій високий розумовий розвиток, ясність твоєї глибокосяжної думки, твою глибоку ретельність у науці, я сподіваюся, що ти задовільно виконаєш цю працю...» Відтоді, — додає Ібн Рушд, — усі мої думки скеровувалися на працю, яку мені порадив Ібн Туфейль" [16]. Проте, саме Аверроес — тлумач Арістотеля та провідник арістотелізму на Захід — це ще один парадокс з історії філософських впливів.

Цей парадокс полягає в тому, що Аверроес, порівняно з його арабськими попередниками був віддалений від "справжнього" Арістотеля чи не найбільшою культурною дистанцією. На його шляху до Арістотеля виникали перепони як технічного, так і світоглядного гатунку. "Аверроес не знав грецької мови, не знав історії грецької філософії. Він плував Протагора з Піфагором, переселив Анаксагора та Демокрита в Італію, Геракліта перетворив на "Геркулейців" (Herculei) й відніс їхній розквіт до часів Платона та ін." [17], — писав дослідник історії арістотелівської спадщини В. Зубов. Однак те, що на відміну від таких його попередників, як, скажімо, аль-Фарабі, котрий подарував арабському читачеві переклад "Органону", Аверроес був неспроможний читати Арістотеля в оригіналі, або плувався щодо обставин історії грецької філософії, від яких був віддалений на півтори тисячі років, не було головною проблемою для розуміння Аверроесом філософії Арістотеля. Принаймні, на відміну від його західних сучасників, що також читали Арістотеля в перекладах, він мав ці переклади в повному обсязі. Головною проблемою, яку сам він навряд чи усвідомлював, була не часова чи мовна, а культурна віддаленість Аверроеса від Арістотеля. Ситуацію в якій перебував Аверроес-коментатор Арістотеля, на мій погляд, якнайкраще змальовував не історик, а митець — Хорхе Луїс Борхес у своєму оповіданні "Пошуки Аверроеса".

В оповіданні змальовано скрутну ситуацію, в якій опинився Аверроес, коментуючи "Поетику": "Історія не так багато знає таких чудових та величких фактів, як цей подвиг лікаря-араба, що присвятив себе думкам людини, від якої її відокремлювали чотирнадцять століть; до труднощів стосовно

суті справи слід додати, що Аверроес, який не знав сирійської та грецької мов, працював над перекладом перекладу. Напередодні роботу зупинили два незрозумілі йому слова на початку "Поетики". Цими словами були "трагедія" та "комедія". Він зустрічав їх багато років тому в третій книзі "Риторики"; ніхто в ісламських краях не міг здогадатися, що вони означають... Цими двома словами ряснів текст "Поетики", обминути їх було неможливо" [18]. Вирішивши перепочити, Аверроес пішов до знайомого, у якого перебував гість — відомий мандрівник, який з-поміж інших див, побачених у далеких краях, згадав про чудернацьке видовище, що, як стає зрозуміло читачеві, було ніщо інше, як театр. "Вчинки божевільних" [19] — такою була реакція господаря на цю розповідь. Всі присутні погодилися, що описане заморське видовище є вкрай нерациональним, адже зусилля багатьох акторів, що зображують якусь історію, з успіхом може замінити "один балагур"... Вже на світанку Аверроес повернувся додому, й раптом "щось допомогло йому збагнути сенс двох темних слів. Твердим, каліграфічним вишуканим почерком він додав до рукопису такі рядки: "Арісту (Арістотель) іменує трагедією панегірики, а комедією — сатири й прокляття. Блискучих комедій і трагедій сповнені сторінки Корану та "Муаллакат" семи священних" [20]. Своє оповідання Борхес закінчує так: "У цьому оповіданні я хотів зобразити процес однієї поразки... Я згадав про Аверроеса, який, будучи замкнений у межах ісламу, так і не зрозумів значення слів "трагедія" та "комедія". Я змалював цей випадок... і зрозумів, що мій твір збиткується з мене. Відчув, що Аверроес, який намагається уявити, що таке драма, гадки не маючи про те, що таке театр, був смішний не більшою мірою, ніж я, котрий прагнув уявити Аверроеса, не маючи іншого матеріалу, окрім крихт Ренана, Лейна та Асіна Паласьйоса. Відчув, уже на останній сторінці, що моє оповідання — відображення тієї людини, якою я був, поки його писав, й, аби створити це оповідання, я маю бути саме тією людиною, а для того, щоб бути тією людиною, я мав створити це оповідання, й так — до нескінченності. (У ту мить, коли я перестаю вірити в нього, Аверроес зникає)" [21].

Ці роздуми Борхеса окреслюють надзвичайно гостру проблему історичного пізнання, що явно виходить за межі розглядуваного нами питання. Щодо нашої проблеми, змалювана ним ситуація дозволяє поставити питання руба: що взагалі міг Аверроес зрозуміти в Арістотеля? Якщо на прикладі лише двох понять стає зрозумілим, що культурна безодня, яка розділяє двох філософів, робить приреченими на невдачу будь-які спроби витлумачити арабському читачеві суть арістотелівської естетики, то які шанси на успіх може мати спроба тлумачення цілого вчення, сповненого таких апіорі

закритих для адекватного розуміння понять (або, як у випадку борхесівського оповідання, понять, позірно, а тому — хибно зрозумілих, що вочевидь, значно гірше)? Якого впливу можна було зазнати за умови такого "культурного непорозуміння"? Як міг відкрити Європі справжнього Арістотеля філософ, який, читаючи його у перекладі з перекладу, не був обізнаний на елементарних речах, про які, через їхню очевидність, Арістотелеві навіть не спало б на думку згадувати? Коротко: яким чином Аверроес примудрився "пояснити Арістотеля"? Дозволю собі й на це питання спробувати відповіді пізніше. А тепер — щодо останнього впливу.

Перш ніж розглянути історію впливу "Ареопагітик" на руську думку, зазначу, що творам Псевдо-Діонісія Ареопагіта взагалі "пощастило": яких тільки впливів їм не приписували численні дослідники, з поміж яких безперечне лідерство, поза будь-яким сумнівом, належить знаному історикові філософії Ш. Нуцубідзе [22]. А от щодо проникнення тексту "Ареопагітик" на Русь, автор першого (!) повноцінного перекладу всього корпусу російською мовою Г. Прохоров пише: "Завершений у 1371 р. іноком Ісайєю на Балканах переклад корпусу творів Діонісія Ареопагіта з тлумаченнями Максима Сповідника став відомий на Русі ще у XIV ст., потрапивши сюди, напевно, двома шляхами: з Афону до Новгороду та, знов таки, з Афону — можливо, через Константинополь — до Москви. На Русі ці дві рукописні традиції співіснували й іноді зустрічалися у тих самих списках.

Подібно до своїх візантійських попередників, руські книгописці основний текст пам'ятки та коментарі до неї розташовували поруч. Проте, якщо греки зазвичай основний текст супроводжували дрібніше написаним текстом схолій, руські писці здебільшого припасовували тлумачення до єдиного, спільного у них з основним текстом, робочого простору сторінок і писали їх так само крупно, як і основний текст. А щоб читач не плував текст Діонісія з коментарями до нього, на полях робилися відповідні помітки. Однак, межі між текстами з часом зсувалися, стиралися, тексти ніби переходили один до одного, й відбувалася втрата їхнього сенсу. Та й мова перекладу поступово переставала бути зрозумілою.

В рукописах XVII ст., у добу найбільшого, як засвідчує кількість руських списків, інтересу до творів Ареопагіта, починають зустрічатися скарги читачів на плутанину й «нечитабельність» текстів Корпусу" [23]. А щодо перекладу "Ареопагітик" російською мовою, Г. Прохоров, перелічивши нечисленні спроби перекладів окремих творів Корпусу з кінця XVIII сторіччя, змушений визнати (йдеться про 1995 рік !): "таким чином, єдиного повного, з тлумаченнями, перекладу російською мовою корпусу творів, що надписуються іменем Діонісія

Ареопагіта, немає. Пам'ятка розпалася й досі не відтворена (в тому числі й у оригіналі)" [24].

Отже, Русь, яка мислила себе спадкоємницею грецької православної всесвітньо-історичної місії, отримала "Ареопагітики" майже на півтисячоліття пізніше від латинського Заходу, отримала у неавтентичній формі та у перекладі мовою, яка вже на час проникнення перекладу на Русь була погано зрозумілою. Так "Ареопагітики" спіткала загальна доля грецької культурної спадщини на Русі. Про це багато писав Г. Шпет, який, мабуть, через брак слов'янофільських ілюзій, висловлювався з граничною відвертістю: "Нас хрестили по-грецьки, проте мову дали болгарську. Що могла принести з собою мова народу, позбавленого культурних традицій, літератури, історії? Солунські брати відіграли для Росії фатальну роль... І що могло бути, коли б, як Захід латиною, ми засвоїли б християнство грецькою?.., яке у нас могло бути Відродження, якби наша інтелігенція московського періоду так само знала грецьку, як Захід — латину, якби наші московські та київські пращури читали хоча б те, що християнство не встигло сховати або знищити зі спадщини Платона, Фукидіда та Софокла..." [25]. "В наш час, — сумовито констатує Г. Шпет, — виголошуються слова, буцімто Росія безпосередніше ніж Захід сприйняла античну культуру, оскільки вона, нібито почерпала її прямо з Греції. Коли б це було так, довелося б визнати, що Росія цю культуру безжально згубила. Росія могла взяти античну культуру прямо з Греції, але цього не зробила" [26]. Доля "Ареопагітик" на Русі склалася не набагато гірше від долі інших, нібито здобутих у спадок від греків скарбів, наприклад, творів Іоана Дамаскіна, якими, якщо вірити нашим підручникам з історії вітчизняної філософії, зачитувалися давньоруські книжники [27]. Добре, що в домонгольську добу була відома його "Діалектика" у перекладі Іоана Екзарха Болгарського — єдиний (!) власне філософський твір, знаний на Русі. До цієї філософської пустелі у XIV столітті і потрапляють "Ареопагітики".

Якщо звернути свій погляд на Захід, який ніколи не проголошував себе нащадком "еллінської мудрості", то можна спостерігати, як глибоко були там асимільовані ареопагітичні ідеї задовго до їхнього проникнення на Русь. Лише в "Сумі теології" Аквіната зустрічається понад тисячу семисот прямих цитат з "Ареопагітик" — справа Еріугени принесла тут щедрий врожай. На який врожай можна було розраховувати на неораній ниві руської філософської свідомості кінця чотирнадцятого століття? На кого тут могли впливати "Ареопагітики"? Якого впливу можна було зазнати з боку перекладених малозрозумілою мовою текстів, де слова "темного в розумі" [28] Діонісія було перемішано з коментарями Максима Сповідника? Мабуть, від

нагромадження питань вже варто перейти до відповідей.

Отож, про що свідчать наведені у статті приклади? Чи варто на їхній підставі робити висновки, що згадувані "впливи" належать до числа історіографічних міфів? Мені якнайменше хотілося б бути сприйнятим таким чином. В усіх цих випадках ми маємо справу з впливами цілком реальними і відчутними. Почну з останнього.

Здавалося б, спочатку, впродовж чотирьох століть від прийняття християнства, в період, коли, власне, і мали закладатися підвалини світоспоглядання молодого християнського народу, "Ареопагітик" взагалі не було на Русі. Потім вони потрапили на Русь у неоригінальному вигляді, у перекладі на мову, якою від початку ніхто не розмовляв і яку згодом взагалі майже перестали розуміти. Про який реальний вплив може йти мова? Питання загострюється, якщо подивитися на Захід, де цей вплив був цілком очевидний, а головне — легко простежуваний від його витоків до якнайвіддаленіших наслідків. Таке порівняння, здавалося б, спонукає до припущення, що коли вплив "Ареопагітик" і мав бути десь мінімальним, то саме на Русі. Проте, наважуся стверджувати, що саме тут він був максимальний, причому, аж до руйнівних результатів. Ідеї апофатичного богослов'я тут приходять не до витонченого більш ніж тисячоліттям діалектичних вправ грецького інтелектуального середовища, а до народу, чії душпастирі на знак побожності вже давно підкреслювали свою ворожість до "книжної мудрості". Поєднання інтелектуальної незайманості з апокаліптичним максималізмом, притаманним руському мисленню, після ареопагітичного щеплення призвели до таких радикальних висновків, на які невідомий автор "Ареопагітик" аж ніяк не міг розраховувати. Прогледівши в "Ареопагітиках" весь катафатичний, діалектичний, інтелектуально-дисциплінуючий прокльвіський шлях, що веде до містичного богопізнання, руські отці Зосими лише буквально прийняли кінцеві висновки за практичний дороговказ і шубовснули прямо у божественний морок, просидівши в ньому аж до дев'ятнадцятого століття, лишивши нащадкам тільки примарну втіху в непевному переконанні, що рідні "німотствуючі" філософічніші за схоластичних краснабаїв, "каліки перехожі" містичніші за Бонавентуру, а "умозрение в красках" метафізичніше за весь досвід західного християнського умоглядання. Діонісій Ареопагіт ще не народжену руську філософську думку контузив, Григорій Палама — добив. Такі наслідки ареопагітичного впливу зумовлені виключно власним вибором духовного шляху, що його зробила Русь, шляху тисячолітнього мовчання (адже на Заході "Ареопагітики" нікого замовкнути не змусили). Глибоко символічно, що Г. Шпет вже на початку XX століття

звертатиметься до російської філософії з питанням, яке було б цілком слухним і у X, і у XIV століттях: "Що вона обер©? Чи схилиться перед *Сонцем безсмертним розуму*, віддавши все напруження своєї енергії свідомому Відродженню, чи виснажить свої сили в роботі дочок Даная над заповненням ірраціональної порожнечі «невимовного?»" [29]. Більш ніж імовірно, що й без "Ареопагітик" руська філософія так і не заговорила б, проте Святий Діонісій її мовчанку благословив.

Тепер щодо аристотелізму Аверроеса. Начебто все сказане свідчить аж ніяк не на користь Ібн Рушда, котрий щодо фактичного знання грецької філософії програвав навіть таким піонерам арабської думки як аль-Кінді. Проте, в його особі перед нами справді постає людина, яка не просто краще за інших розумілася на Арістотелеві, а й перебувала у стані певної інтелектуальної конгеніальності з ним. Беручи до уваги рівень його "аристотелезнавства", чим, як не "філософським чуттям", можна ще пояснити його сумніви щодо авторства "Теології Арістотеля"? В. Зубов наводить слова, сказані про Аверроеса Ісааком Фоссом: "Якщо, не знаючи грецької, він настільки щасливо досягнув думку Арістотеля, то що б він зробив, знаючи грецьку мову?" [30]. Думаю, що знання грецької не багато додало б Аверроєсові до його розуміння Арістотеля. Саме глибока внутрішня спорідненість з мисленнєвим ладом Арістотеля дозволила Аверроєсові подолати колосальну культурну відстань, що розділяла їх, і стати не лише посередником між античною філософією та філософією латинського Заходу, а й філософським вчителем західноєвропейського середньовіччя. А. Койре вказав цьому дуже просте, але вичерпне, пояснення: "Аби зрозуміти Платона та Арістотеля, недостатньо — як хибно часто вважають класичні філологи — знати давньогрецьку, треба знати ще й філософію" [31]. Аверроєс не просто знав філософію, він був філософом, а, отже, мав шанси на філософське порозуміння з Арістотелем незрівнянно більші за будь-якого знавця грецької [32].

Нарешті, щодо платонівського впливу на західне Середньовіччя та раннє Відродження, які Платона не читали. Чи можна, беручи до уваги всі відомі нам історичні обставини, вести мову про наявність такого впливу? Безумовно, можна. Платонізм, як одна з констант людського духу, нікуди ніколи не зникає незалежно від міри присутності творів Платона у філософському обігу доби або народу. Восстанне процитуємо А. Койре, який з цього приводу писав: "Душа — ось головне слово платоніків, і врешті-решт, осереддя платонівської філософії. Й навпаки, будь-яка філософія, що зосереджується на душі, завжди є платонівською... Істина є Бог; отже, це сам Бог перебуває в нашій душі, він ближчий до душі, аніж ми самі. В цьому полягає праг-

нення середньовічного платоніка пізнати свою душу, бо пізнати свою душу цілком і повністю — означає вже майже пізнати Бога... Отже, якщо коли-небудь ви опинитеся перед філософом, який пояснює вам, що людина, позбавлена всіх зовнішніх та внутрішніх відчуттів, все-таки усвідомлює себе у своєму бутті, у своєму існуванні, не сумнівайтеся: перед вами — Платон, навіть, якщо він заперечуватиме це" [33]. Так людина виявляється платоніком, не завжди усвідомлюючи це, не читавши, а може, й не чувши про Платона.

Отже, на мій погляд, поняття історико-філософського впливу цілком зберігає свою легітимність. Інша річ, що окрім свого історичного виміру, філософський вплив має вимірюватися й певними метафізичними та метаісторичними засобами, оскільки сліди, що їх він лишає в площині історично фіксованих фактів, часто-густо виявляються лише випадковими віддзеркаленнями тих інтелектуальних зустрічей, що відбуваються в площині духовній. Завершу ці міркування зверненням до одного з останніх інтерв'ю М. Мамардашвілі:

"Спадкоємність, у тому числі й у філософії, здійснюється цілком незалежно від того, наскільки ті, що продовжують її, щось знають, філологічно володіють текстами самої традиції, посвячені в неї тощо. ...Якщо ми серйозно і глибоко випробуємо досвід свідомості, не виключено, що обов'язково помислимо те, що вже мислилось іншими, до нас, або мислиться кимось поряд, чи буде помислене після нас, цілком незалежно від запозичень, від будь-яких віянь, плагіату та ін., оскільки ми маємо тут справу хоча і з певним "читанням" за допомогою слів (понять, термінів), які можуть бути у кого завгодно, проте з читанням "досвіду" свідомості, своєї душі. І тут можуть бути, безумовно, збіги, й іноді навіть дослівні, із тим, що думав, наприклад, колись Платон, або подумав хтось нині — за тисячу кілометрів від нас. Невідомий нам Іванов або Чавчавадзе. Не суттєво. Емпіричне вказування потім, постфактум, на те, що вони подумали те саме, що говорив Платон, не має значення, повторюю, питання щодо плагіату, філіації ідей у цьому разі, на мій погляд, недоречне...

Структура свідомості робить нас незалежними та інваріантними щодо будь-якої емпірично можливої (випадкової) зустрічі. Наприклад, я можу ніколи не прочитати, не зустрітися з *моєю* книгою. Припустімо, через певну близькість думки книга Платона — моя. Читаючи її, я читаю у своєму власному досвіді і через те нічого не запозичую. Але може статися так, через нескінченність людського простору й нашої історії, що вона ніколи і не трепить мені до рук" [34].

Додати до цих слів можна лише те, що існують книги або цілі вчення, зустрічі з якими не можуть не відбуватися: хай не сьогодні і не тут, проте

деінде вони трапляються завжди — якщо не в Афінах, то у Багдаді, як не в Багдаді, то у Флоренції. Й доти, доки зберігатиметься духовний простір

людства, традиція зберігатиметься, а впливи триватимуть.

1. Видаються цілком справедливими міркування з цього приводу, висловлені свого часу російською дослідницею та перекладачкою Августина М. Сергієнко: "Щодо того, чи знав бл. Августин грецьку, сперечаються й досі. Сам він писав про себе, що її майже не знає (Проти писань Петилліана, 2, 38, 91). Навряд чи це слухно. Починаючи з граматичної школи, навчання було двомовне, й Августин, хлопчик здібний, отримав у школі такий запас знань, що став для нього фундаментом для занять з порівняння латинської Біблії з грецьким оригіналом (переклад 70-ти тлумачів). Грецька, однак, завжди лишалася для нього мовою чужою, як чужою була й еллінська культура: грецьких класиків він не читав взагалі, з поганських філософів та отців Східної церкви знав лише те, що було перекладено латиною" (Сергеєнко М. Е. Примечания к "Исповеди" Блаженного Августина II *Аверрий Августин*. Исповедь.— М., 1991.— С. 408.)
2. А. Койре писав з цього приводу: "Аж дивуєшся, коли подумаєш, що римляни, які самі нічого не створювали, навіть не відчули потреби обзавестися перекладами. Окрім двох чи трьох перекладів (в тому числі "Тімея"), здійснених Цицероном, з яких до нас майже нічого не дійшло,— ані Платон, ані Аристотель, ані Евклід, ні Архімед жодного разу не були перекладені латиною, принаймні у класичну добу. Тому якщо аристотелівський "Органон" та "Еннеади" Плотіна були врешті-решт перекладені, то, по-перше, досить пізно й, по-друге, це було справою рук християн. Можна було б, звичайно, посперечатися на пом'якшуючі обставини, пояснивши убогість римської наукової та філософської літератури широким вжитком грецької мови: кожен римлянин "шляхетного походження" вивчав грецьку та здобував освіту в Греції... Грецька була так само поширена, як пізніше в Європі — французька. Не будемо, однак, перебільшувати ступінь цієї поширеності. Навіть сама римська аристократія не була повністю "еллінізована", або, принаймні, окрім дуже вузьких кіл ані Платона, ані Аристотеля, чи навіть навчальних посібників стоїків не читали." (*Койре А.* Аристотелизм и платонизм в средневековой философии II *Очерки истории философской мысли.*— М, 1985.—С. 53).
3. Пізніше переклад "Еннеад" було втрачено.
4. *Святой Августин*. Сповідь. 8, 2.— К., 1999 — С. 129.
5. Ф. Коплстон тактовно зауважує: "Середньовічні мислителі не вельми добре знали Платона. Їхнє знання власне неоплатонічних текстів також було вкрай обмежене". (*Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии.— М., 1997.— С. 439—440).
6. Слід визнати, однак, що еріуєновий переклад "Ареопагітик" для своєї доби став радше винятком, зумовленим цілою низкою історичних випадковостей. Ось що лише з цього приводу С. Аверінцев: "У 827 р. візантійські послы подарували франкському королеві Людовику Побожному, синові Карла Великого, примірник рукопису ареопагітичних творів, проте лише наступник Людовика Карл Лисий відшукав у себе в 50-ті роки при своєму дворі вченого, який володів грецькою мовою і взявся здійснити переклад. Це був Еріугена (бл. 810 — бл. 877 рр.). ...Філософська хоробрість цього пізнього побратима Стефана бар Сухайле лучня Ареопагіта, що писав під псевдонімом Єрофея — А. Т./ така велика, що лише всезагальним нерозумінням можна пояснити його благополучне життя при дворі Карла Лисого. ...У своїй анахронічності творчість Еріугени по-своєму характерна для картини духовного життя так званих темних віків (VI—X ст.), коли дивом вицілила корінці старої культури часом давали несподівані паростки, негайно знищені новою хвилею руїни." (*Аверинцев С. С.* Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры Средних Веков и Возрождения.— М, 1976.— С. 55—56).
7. Цит. за: *Горфункель А. Х.* Полемика вокруг античного наследия в эпоху Возрождения II *Античное наследие в культуре Возрождения.*— М., 1984.— С. 10.
8. Цит. за: *Зубов В. П.* Аристотель.— М., 1963.— С. 276.
9. *Marian Ciszewski.* Kardynała Bessariona Interpretacja Filozofii Platona i Arystotelesa.— Lublin, 1990.— S. 14.
10. *Зубов В. П.* Аристотель.— Цит. вид.— С. 277.
11. Поняття "арабська" філософія в статті вживається не у вузькоетнічному значенні, а виключно з огляду на роль арабської мови як мови середньовічної мусульманської культури з повним усвідомленням перського і тюркського етнічного внеску до "Мусульманського Ренесансу".
12. *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии.— С. 128.
13. *Койре А.* Аристотелизм и платонизм в средневековой философии.— Цит. вид.— С. 55.
14. *Хайруллаев М. М.* Фараби.— Ташкент, 1975.— С. 141.
15. Цікаво, що до нас Аверроес-коментатор звертається переважно латиною та єврейською: арабські оригінали його коментарів до Аристотеля майже не збереглися.
16. Цит. за: *Григорян С. Н.* Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока.— М., 1966.— С. 277—278.
17. *Зубов В. П.* Аристотель.— Цит. вид.— С. 221.
18. *Борхес Х. Л.* Поиски Аверроэса // Письмена Бога.— М., 1992.—С. 273—274.
19. Там само.— С. 277.
20. Там само.— С. 279.
21. Там само.— С. 279—280.
22. Його праця "Історія грузинської філософії" є неперевершеним зразком того, як за бажання в історії філософії можна довести вплив будь-чого на будь-що. Присвятивши сотню сторінок доведенню того, що дійсним автором "Ареопагітик" був грузинський філософ Петр Івер (гіпотеза, що належала не лише йому, нічим не гірша за інші та цілком варта права на існування), Ш. Нуцубідзе вибудовує доволі екстравагантну конструкцію: західноєвропейська середньовічна філософія у нього виявляється якщо не прямим продуктом грузинського філософського впливу, то, принаймні, продуктом впливу непрямого та неусвідомлюваного. Так, все, що в середньовічній філософії сягає своїм корінням Еріугени, оголошується прямим продовженням ідей грузина Петра Івера — автора як "Ареопагітик", так і "Книги про причини". Якщо якісь прояви середньовічного платонізму не можуть бути пояснені ареопагітичним (іверіським) впливом, вони пояснюються впливом іншого великого грузина — коментатора Прокла Іоана Петріці. Грузинських впливів у Ш. Нуцубідзе зазнає не лише Еріугена, якому він відмовляє у будь-якій філософській оригінальності, а й навіть Тома Аквінський! Вплив Петра Івера не обмежується Середньовіччям: він впливає не лише на Амальрика Бенського та Давида Динантського, а й на Спінозу: "твердження про те, що пантеїстичний матеріалізм середніх віків підготував пантеїстичний матеріалізм Спінози, не далеке від істини, слід лише мати на увазі, що це підготовлено й для французьких пантеїстичних матеріалістів і для Спінози на багато століть раніше (у V столітті) великим творцем ареопагітики та книги про причини Петром Івером" (с. 370—371). Оскільки як свідомо утримуємося від цитування праці Ш. Нуцубідзе через її практичну неспадатність перекладові, зумовлену неповторною стилістикою російської мови автора, я відсилаю читача до першоджерела, аби він мав можливість переконатися, що все сказане — правда: Нуцубідзе Ш. История грузинской философии.— Тбилиси, 1960.— С. 84—171, 355—373.



23. Прохоров Г. М. От издателя // Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии.— Изд. 2-е.— СПб., 1995.— С. XVII—XIX.
24. Там само.— СХХІ.
25. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения.— М., 1989,— С. 29.
26. Там само.— С. 28.
27. Див.: Бронзов А. Предисловие переводчика // Точное изложение православной веры. Творение Св. Иоанна Дамаскина.—СПб., 1894.—С. LXVII.
28. Див.: Шпет Г. Г. Цит. вид.— С. 57.
29. Там само,— С. 54.
30. Зубов В. П. Аристотель.— С. 221.
31. Койре А. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии.— С. 52—53.
32. З цього приводу варто навести міркування О.Лосева щодо стосунків філології та філософії в історико-філософському

дослідженні: "Філологи марять про точність та об'єктивність. Я не знаю, наскільки точні історики, мовознавці, історики мистецтв та ін. у царині класичної давнини. Проте я чудово знаю, що історики стародавньої філософії завжди розуміють давню філософію в межах і в міру власних поглядів. И треба самому бути цілковито конгеніальним з давньою філософією, аби правильно усвідомлювати її сенс та зміст і мати витончений смак до тих чи інших її деталей... Дуже легко просидіти усе життя над «текстами» з Платона й водночас не бути в змозі висловити жодної думки, що хоч почасти мала б відношення до Платона" (Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии.— М., 1993.— С. 139, 230).

33. Койре А. Платонизм и аристотелизм в средневековой философии.—С. 59—61.
34. Мамардашвили М. Идея преемственности и философская традиция // Историко-философский ежегодник.— М., 1989.— С. 290, 286—287.

Anatoliy Ticholaz

## TO THE PROBLEM OF INFLUENCE IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY

*In this article the historical, theoretical and cultural conditions of influence in the history of philosophy are analysed.*