

The industrial society, whose existence is the basis for the absolutization of the industry autonomy, is one of the historical forms of the social itself. In this type of society, cultural autonomy is realized as the closure of an elitist social structure. Withdrawal from an industrial society implies "Reassembling the social", a synthetic unity of social and cultural. In the logic of "liquidity of Modern" (opposite to solidity) and of the subject-object opposition, this process manifests itself in the process of human and things synthesis (as a "Making things public"), that is, in the de-differentiation of material and spiritual production and consumption, is therefore in social and cultural. The definition of the cultural industry clarifies the meaning of culture as a way of being a human in the perspective of the sustainability of his efforts, the kind of their institutionalization and signification.

Keywords: cultural industry, industrialization of culture, culturalization of industry, industry, production, consumption, signification.

УДК 130.2:101.1:17.023:179.9(450)

М. М. Рогожа, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
mrogozha@ukr.net

ФІЛОСОФ У ПРОСТОРИ І ЧАСІ КУЛЬТУРИ (ХРОНОТОП ЖИТТЄВЧЕННЯ). ЧАСТИНА I

Стаття присвячена осмисленню філософського способу життя як інваріанта західної культури. У статті містяться відповіді на питання: який вплив на особу, яка мислить, мають час і місце її життя і чи взагалі можливо ставити питання таким чином? Вказується, що біографічний метод історико-філософського дослідження уможливило культурологічне прочитання життєдіяльності філософа в контексті унікальності місця і часу як хронотопу життєвчення. Хронотоп як "часпростір" (М. М. Бахтін) задає у певний період часу згушення його прикмет, у результаті чого у певному місці культурного простору народжується унікальний образ мислителя. Хронотоп задає неповторність філософських запитів мислителя. Розгляд його концепції крізь призму прожитого життя дає можливість зіставляти обгрунтоване і практиковане і за їх збігу вести мову про життєвчення філософа. У першій частині статті розглядаються "часпростори", в яких відбуваються мислителі домодерної культури: Сократ, Плотін, Фома Аквінський і Сігер Брабантський.

Ключові слова: життєвчення, хронотоп, духовні вправи, філософ, Сократ, Плотін, Фома Аквінський, Сігер Брабантський.

Постановка проблеми. Г. Арендт у промові на честь присвоєння їй премії Зоннінга за внесок в європейську культуру (1975) [5] оприлюднила свої міркування щодо місця філософа в сучасному світі. Вона зауважила, що традиційний для філософа споглядальний спосіб життя (*vita contemplativa*) у XX ст. поступається місцем активній включеності у громадське життя в модусі *vita activa*. Вся її мислинне діяльність концентрувалася на суспільно-політичному житті Заходу, вона осмислювала резонансні політичні події і надавала свої тексти не лише спеціально підготовленій аудиторії, але і широкій освіченій публіці переконливо і нетривіально. Пережите, відчуте і продумане знайшло відбиток у всіх її текстах, а сформульовані на основі цього ціннісні регулятиви визначили форму і зміст її публічних дій.

Цей конкретний приклад досягнення філософом своєї місії дає привід замислитися над питанням призначення філософа у світі. Така, на перший погляд, суто філософська проблематика може бути розглянута в культурологічному ключі: який вплив на особу, яка мислить, мають час і місце її життя і чи взагалі можливо ставити питання таким чином?

Аналіз досліджень і публікацій. Почнемо з останнього питання, воно носить радше методологічний характер. В історико-філософських дослідженнях наявні дві взаємовиключні точки зору на особистісний фактор в історико-філософському пізнанні. Одна з них у сучасній англійській літературі називається компартименталізмом (з англ. *compartment* – розділення на відсіки, дроблення) і полягає в утвердженні філософії як стрункої концептуальної системи, "чистої філософії", заняття, що "має свій цілком самобутній та раз і назавжди встановлений предмет, свої самодостатні методи, свій фіксований дисциплінарний та інституційний статус" [17, с. 3]. Відповідно, "життя філософа абсолютно нічого не дає для розуміння його вчення, отже, їх потрібно розглядати окремо" [15, с. 3].

За іншою точкою зору, у життєдіяльності мислителя убачається ключ до розуміння його філософії. Духовне життя філософа, ангажованість певними проблемами зумовлюють його мислення, визначають розгортання теоретичних пошуків. В історико-філософських дослідженнях така індивідуально орієнтована тенденція отримала назву "біографічний поворот" [16, с. 23]. Саме ця, друга точка зору уможливило культурологічне прочитання життєдіяльності філософа в контексті унікальності часу і місця.

Чому людина відчуває потребу у мисленні, у філософському розмислі? Г. Арендт у вже згадуваній промові зазначала, що потреба у філософії виникає тоді, коли "питання, що стосується головних умов людського життя, яке саме по собі, по суті, таке ж старе, як людський рід, набуває надзвичайної гостроти" [5, с. 40]. Історичні обставини, злами особистої долі, визначені ними, зумовлюють специфіку мислення, постановку філософських питань. Арендт підкреслювала, що філософські питання ставляться наодинці: "З часів Платона мислення визначається як беззвучний діалог із самим собою; тільки так я можу скласти собі компанію і бути нею задоволений. Філософія – це самотня справа" [5, с. 40].

До цієї думки, незалежно від Арендт, прийшов її молодший сучасник М. Мамардашвілі, міркуючи про буття людини в культурі. Питання про людину в культурі є питанням про реальні духовні запити. "Відповідь на нього не може бути остаточною, завершеною хоча б тому, що ми самі собі його адресуємо" [14, с. 148]. У статті "Думка в культурі" у світлі розглядуваної проблематики важливо зафіксувати два моменти. По-перше, наявність майже тождної арендтівській позиції щодо філософування як діалогу з самим собою. По-друге, очевидним є вихід так заданої проблематики на розмисли про духовні витоки, про європейську культуру взагалі. "Я хочу сказати, що якщо ми його (це питання – М.Р.) адресуємо, то, значить, питаємо себе про свої витоки, тобто шукаємо возз'єднання з нашою духовною батьківщиною, а саме з... європейською культурою" [14, с. 148]. (Слід зазначити, що у тексті Мамардашвілі вказано "з християнською європейською культурою". Очевидно, у цьому формулюванні відбилася повсякчасне звернення інтелектуалів пізнюрадянського часу до цінностей християнства як невід'ємної складової європейської культури, що заперечувалося радянською ідеологією протягом тривалого часу. Але оскільки у даній статті означення "християнський" потребуватиме додаткових пояснень і зайве ускладнить текст, то його наразі опущено). Таким чином філософ проводить думку про історичну зумовленість мислення, особистісний вимір філософування, про його конкретизацію у просторі і часі західної культури.

Тут варто пригадати категорію хронотопа, запропоновану М. М. Бахтіним для дослідження структури художнього твору. "Хронотоп – часпростір, сутнісний взаємозв'язок часових і просторових відносин, художньо осмислених в літературі" [6, с. 341]. Бахтін ззна-

чав, що запозичив цей термін з теорії відносності, майже не зважаючи на контекст його застосування. Принциповим став той смисл, який йому надав сам Бахтін у літературознавстві, не закривши можливості іншим галузям культури залучати його для позначення нерозривності часу і простору в осмисленій і конкретній цілісності. "Прикмети часу розкриваються у просторі, і простір осмислюється і вимірюється часом. Цим перетином рядів і злиттям прикмет і характеризується художній хронотоп" [6, с. 341]. Залишаючи за дужками власне художній текст як "прописку" хронотопа, спробуємо задіяти його для осягнення єдності часу і місця як смислоутворюючої основи формування унікальних філософських запитів особистості. У теорії Бахтіна хронотоп задає образ людини. Можна говорити, що у певний період часу відбувається згущення прикмет часу (за Бахтіним, часу людського життя й історичного часу взагалі), в результаті чого у певному місці (на ділянці культурного простору) народжується унікальний образ мислителя.

С. С. Аверінцев під впливом бахтінської ідеї "великого часу" культури представив опис мислителя таким, яким він став відомий у час своєї появи у Давній Греції. Там філософом називали "не винахідник[а] нових розумових конструкцій, а то[го], хто любить мудрість і живе цією любов'ю, а тому і життя у нього не зовсім таке, як у інших, чужих цій любові" [1, с. 370]. У такому самому ключі змальовує філософування П. Адо, також посилаючись на античні витоки цієї діяльності. Філософія є не сферою чистої теорії, уможливаючи концептуальних схем і чистого спекулятивного мислення, а способом життя людини, здійснюваним нею свідомо життєвим вибором. Відповідно, філософом є той, "хто спроможний бути уважним до того, що цікавить кожну людину, тобто, в кінцевому рахунку, до практики" [3, с. 173]. Звернення до Античності як витоку філософування у західній культурі є наразі цілком виправданим і дає можливість в унікальності часу і місця окреслити образ філософа доби.

Метою статті є осмислення філософського способу життя як інваріанта західної культури.

Виклад основного матеріалу дослідження. Образом античного філософа є Сократ. Йдеться саме про образ – досліджуючи його парадигмальність, Адо дійшов висновку, що не історична постать, а міфологізований образ спричинив потужний вплив на західну культуру. Адо звернувся до рецепції життєдіяльності Сократа у філософській спадщині М. Монтеня, І. Канта, Ф. Ніцше. Але можна згадати і найраніші свідчення про життя Сократа, надані у текстах Платона і Ксенофонта, які зобразили його принципово відмінним чином. Ксенофонтів Сократ – це доброзичливий дивак, котрий вів бесіди дидактичного характеру. У Платона акцентується не дидактичний, а пізнавальний характер бесід, а сам образ Сократа постає як бунтівний, він виведений баламутом суспільних звичаїв. Саме це має на увазі В. І. Менжулін, коли вказує, що "багатьма античними біографіями дані стосовно того чи іншого філософа наводилися не стільки з метою відтворити його реальне життя, скільки заради пропаганди... його філософії та заохочення інших людей слідувати її принципам... (як теоретичним, так і життєвим)" [15, с. 9–10]. У різний спосіб Платон і Ксенофонт популяризували життєдіяльність свого вчителя. Сократ став взірцем філософа, ним захоплювалися. Він привертав до себе увагу не стільки вченням (яке записане ним власноруч не було), скільки самим своїм життям і зразковою за античними мірками смертю. Яким же було це життя?

Перш ніж відповісти на це питання, слід окреслити місце, де проходило життя Сократа. Він жив у полісі. Поліс – це місто, обнесене міськими мурами, і при-

легла до нього сільська місцевість, Афіни і Аттика відповідно. Головним місцем у місті була ринкова площа "агора" – там проходили зібрання громадян. Її оточували громадські будівлі (храми, театр, стадіон). Але самі греки вважали, що поліс – не тільки і не стільки будівлі, а люди, об'єднання громадян, яке власне його й утворює. Громадянин міста – це земле-власник, за ним закріплені права і обов'язки (право на земельну власність, обов'язок захищати місто від ворогів, обов'язок брати участь в управлінні містом).

Зовні життя Сократа було звичайним для афінського громадянина. Він брав участь у військових кампаніях і народних зібраннях, прогулювався агорою і вів дружні бесіди з учнями і всіма охочими поспілкуватися з ним. Від Платона і Ксенофонта відомо, що місцем розмов були площі, вулиці, лавки ремісників тощо. Але було і внутрішнє життя, яке назовні розкривалося лише частково, але несло на собі потужний заряд духовної праці. Платон згадував про повивальне мистецтво, яке Сократ перейняв від своєї матері-повитухи. На відміну від матері, Сократ допомагав співрозмовникові розкрити глибини себе, своє приховане знання і закріпити його.

В "Апології Сократа" платонівський Сократ промовляє: "Я захищаюсь тепер зовсім не заради себе..., а заради вас... вам нелегко буде знайти ще таку людину, яка... приставлена богом до нашого міста... Бог і послав мене у це місто, щоб я, цілий день ганяючись скрізь, кожного з вас будив, умовляв, докоряв неупинно" (30С–31А) [18, с.102]. Увесь свій час Сократ присвятив громадянам міста. То був час вчених бесід, час дозвілля. Давньогрецьке слово *σχολή* (лат. *schola*) означає дозвілля, а також "школу і особливо філософську школу" [9, с. 193]. Тож спершу школа – не інституція, а проведення часу, просвітницьке дозвілля громадян, друзів, однодумців.

Школа мудрості і доброчесності Сократа – це святокове дозвілля, звільнене від буденності, спрямоване на духовну зібраність і напруження творчих сил [8, с. 94], орієнтоване на самопізнання, автономію людини, розкриття нею своєї сутності як розумно-моральної і вільної істоти [11, с. 107]. Сократ виховував городян, ставив їм незручні питання, провокував до мислення, допомагав на шляху пізнання доброчесності і власним прикладом захолював до її практики. При тому повчання адресувалися не тільки і не стільки тим, хто вважав себе філософом, а пересічним громадянам. У такому сенсі "навчання філософії нерозривно пов'язане з філософським вихованням і саме в такому сполученні... філософська освіта являла собою фундаментальний компонент античної культури" [15, с.10]. Живучи відповідно до того, як і що проповідував, Сократ так само гідно прийняв і смерть, відмовившись втекти з міста і врятуватися від смертної кари, до якої він був засуджений за безглуздим звинуваченням. П. Адо вважав, що власне така практика повсякденного життя і була справжньою сократівською філософією [3, с. 160]. Продовжуючи цю думку, В. І. Менжулін вказав, що "спосіб життя давав право називати людину "філософом" незалежно від того, чи є у неї особлива "філософська теорія" або ні" [15, с. 4].

Пізнавальна діяльність у такому ракурсі виступає лише як частина так званих "духовних вправ". За допомогою поняття "духовна вправа" П. Адо позначив "вольову особистісну практику, призначену для здійснення перетворення індивідууму, самотрансформацію" [3, с. 140]. Прояснюючи зміст вправ, Адо вказував, що духовні вправи – це система, в якій наявна єдність фізіологічної (режим харчування), дискурсивної (діалог, бесіда) і медитаційної (споглядальної) складових. Зрештою, філософське життя як таке є комплексом духов-

них вправ. Філософія Античності як духовна вправа втілювалася у філософському житті, в якому є місце і "внутрішньому мовленню" [3, с. 141], діалогу наодинці з собою. Сократівські бесіди – результат внутрішньої роботи, проведеної філософом і винесеної на публічний розсуд. Дух публічності, невід'ємна складова життя у полісі, зробив Сократа філософом агори, мислителем, який все життя і свою смерть віддав людям.

Вже на злеті Античності практична орієнтованість філософії зводиться до споглядання. Найяскравіше такий розворот прослідковується в етичній програмі Плотіна, в якій шлях добродетності представлено як сходження від найнижчих до найвищих чеснот. Найнижчими (чуттєвими) виступають ті чесноти, що традиційно в Античності становили основу громадянського життя: розумність, мужність, розважність, справедливість. На другому (аскетичному) рівні відбувається трансформація розумності в інтуїцію, мужності у готовність відділити душу від тіла, розважності у безстрашся, справедливості у вигнання з душі всіх кумирів, окрім розуму. Третім, ще вищим, рівнем є споглядальний, на якому чесноти формуються завдяки заняттям філософією, яка убачається чистим мисленням. Четвертий, найвищий, рівень є рівнем уподібнення Богу, коли людина у містичному екстазі споглядає Бога, зливається з ним [10, с. 444–445]. Справа філософа в такій перспективі – у своїй діяльності розвернутися від практичного здійснення в громадянському житті до містико-екстатичних переживань у процесі споглядання Бога.

Життєвий шлях самого Плотіна є прикладом такої переорієнтації. Він соромився своєї плотської природи, нічого не повідомляв про своє походження і молоді роки. Про нього відомо, що він викладав своє вчення у власній школі в Римі. Постійно удосконалюючи теорію й ознайомлюючи з нею лише близьке коло учнів, Плотін вивіряв її практичність на собі. Його учень Порфірій засвідчив, що вчитель за життя пережив принаймні три містичні екстази, а перед смертю сказав: "Прагну піднести божественне в мені до божественного у всьому" [Цит. за: 2, с. 45].

Споглядання і концентрація на теоретичних питаннях як зміст життєвого шляху філософа повною мірою розкрилися в добу Середньовіччя, коли "християнська теологія замінила філософію і розчинила в собі одночасно і античне філософське мовлення, і античне філософське життя" [3, с. 177]. Слід зазначити, що майже до XIII ст. із словообігу зникли і самі терміни "філософія", "філософ". Однак відсутність самоназви не означала зникнення запиту на філософське мислення. За традицією західної культури, потреба у філософії відчувалася тоді, коли поставала необхідність в обґрунтуванні і доведенні положень, які у Середньовіччя концентрувалися на теологічних проблемах християнської догматики.

Змінилося місце філософування – з публічного простору, з агори філософія спочатку перемістилася у монастир. Монастир у Середньовіччі – віддалене від населених пунктів, добре укріплене й економічно незалежне місце усамітнення груп християн, які присвятили все своє життя Богу, проводячи його в постах, молитвах, у фізичній та інтелектуальній праці. До XIII ст. монастирі були провідними, а то і єдиними інтелектуальними центрами Європи.

У XIII ст. інтелектуальний простір Європи змінюється і за формою, і за змістом. До цього часу відбувається ріст середньовічних міст. З невеличких поселень вони перетворюються на потужні економічні і почасти політичні центри. Ці процеси супроводжуються посилен-

ням їх культурної ролі, в першу чергу зумовленої появою університетів. Університет – унікальне явище середньовічної культури. Як освітній і науковий центр він не мав нічого спільного зі школою Античності.

Утворені корпораціями викладачів (магістрів) і студентів як самоврядні організації, університети поступово перейшли під патронат церкви; метри (викладачі) у переважній більшості мали духовний сан і жили з бенефіцій (прибуткових церковних посад). Філософські факультети називалися факультетами мистецтв і були першою сходинкою у здобутті теологічної освіти. Викладання базувалося на читанні і коментуванні в аудиторії праць визнаних церковних авторитетів. Середньовічна культура здебільшого була анонімною, визнання авторства на коментарі, аргументи та їх спростування не стояло на порядку денному викладацького загалу. Важливіми були логічність і витонченість доведення. Виконуючи службову функцію, метри факультету мистецтв, максимально знеособлені, готували студентів для подальшого опанування теології. Дружні контакти між викладачами і студентами не практикувалися. Згадки про яскраві персоналії університетського світу лише підтверджують загальний порядок речей в Середньовіччі.

Саме в лоні середньовічних університетів почалося відродження філософської думки і філософського життя як такого. Термін "філософія" повернувся в європейський культурний простір через вчення арабських мислителів, знайомство з якими відбулося після відвоювання Іспанії і Сицилії в арабів. Праці Аристотеля, на століття втрачені для європейської культури, були добре відомі на арабському Сході. Філософія лежала в основі вчень аль-Фарабі, Авіценни, аль-Газалі, які і поширилися у XIII ст. в європейських університетах, в першу чергу в Парижі.

Мірою розповсюдження аристотелівського вчення і серед магістрів, і серед студентів знаходилися такі, хто став дивитися на філософію не як на щабель опанування теології, не як на ремесло, а почав убачати в ній особливий досвід пізнання і добродетності. В університетських колах зріло переконання, що "філософія мала скласти щастя людини у спогляданні, і, відповідно, філософія, незалежна від теології, могла бути способом життя" [3, с. 179]. Прихильників таких поглядів було мало, і врешті їх прагнення засуджувалися, діяльність показово каралася, тексти піддавалися цензурі і осуду. В умовах панування влади авторитетів, підпорядкованості філософії потребам теології ці одинаки не могли отримати перемогу. Але тим виразніше є їхній життєвий шлях.

Унікальність життєвого шляху філософа Середньовіччя можна простежити на двох парадигмальних прикладах – Фоми Аквінського і Сігера Брабантського. Взаємовиключність їх доль лише підкреслюється агіографічною викладенням в першому випадку і використанням жанру *exempla* – у другому. Жанри середньовічних життєписів – агіографія і *exempla* – несуть дидактичне, моралізуюче навантаження. Отже, знову, як і в Античності, йдеться не про реальні біографії діячів, які мало вартували в анонімній культурі Середньовіччя, а про два образи мислителя доби, котрі в конкретності випадку могли продемонструвати повчальну за характером історію і зафіксувати її моральну складову.

Фома Аквінський – доктор Церкви, людина, життя якої, за численними свідченнями, сповнене тихою працею на славу Божу. З дитинства він жив у монастирі, потім навчався в університеті Неаполя. Прагнучи поєднати життя з домініканським орденом, він зіткнувся із спротивом родини, пережив два роки ув'язнення, але не полишив своєї рішучості. Ставши нарешті домініканським монахом, за традицією ордену багато мандрував: навчався в Парижі, надалі – у

Кельні, отримав посаду викладача університету в Парижі, потім у Римі, був радником з теології при папській курії. За переказами, за мовчазний і замкнений характер Фому називали "німим буйволом" [19, с. 135]. Все його життя було сконцентроване на служінні Богу, яке він убачав в інтелектуальній праці. Він розробляв теологічні постулати, дискутував на теологічні і філософські теми, брав активну участь у боротьбі проти філософських ухилів аверроїстів, зокрема Сігера Брабантського. Його сумлінність, рішучість у відстоюванні християнської догматики дали можливість написати великі за обсягом тексти за порівняно недовге життя. Фома помер у дорозі, прямуючи на церковний собор. Джерела свідчать, що наприкінці життя під час меси він пережив містичний стан. Після цього він перервав роботу над "Сумою теології" і сказав своєму секретареві, що більше писати не буде, бо "перед тим, що я бачив і що мені було відкрито, все, що я написав, – як солома" [Цит. за: 12, с. 7].

У такій системі життєвих координат прагнення людини спрямовані поза межі людського життя – на возз'єднання з Богом. Тому сенс життя – максимально наближатися до Бога, щоб стяжати блаженство в житті прийдешньому. Як зазначає фахівець із середньовічної філософії О. В. Апполонов, ми звикли говорити про Фому як філософа, але він був у першу чергу теологом, а тому його позиція щодо ролі філософії була суто теологічною: "Роль філософії в житті людини допоміжна: філософія є службовою наукою, вона має забезпечувати "більшу дохідливість положень теолога"... ніяке філософське знання не є рятівним і не підводить людину до її істинної мети, яка знаходиться за межею її земного життя" [4, с. x].

Так, очевидно, що життєвий шлях Фоми пройшов у просторовому вимірі між монастирем і університетом, двома провідними інтелектуальними центрами епохи. У змістовному плані він втілював панівну за Середньовіччя установку на досягнення блаженства у возз'єднанні з Богом, за якою земне життя є лише підготовкою до цієї кінцевої мети і його слід проводити у богоугодних справах.

Сігер Брабантський – мислитель, який у добу панування теології шукав і утверджував філософські засади життєдіяльності. Його життя було пов'язане з Паризьким університетом, де він викладав основи філософії, підкреслено відмежовуючи її від теології і наголошуючи на необхідності інтелектуальної праці над собою на шляху пошуку істини. У Авіценні він вичитав, що ріст знань – це щоденний прогрес у пізнанні, він досягається працею і є святою справою. Тому місією філософа є духовна інтелектуальна праця, споглядання. Це передбачає роботу над собою і означає практикування доброчесності, оскільки мудрість і доброчесність нерозлучні. "Добра справа – це те, що відповідає здоровому розуму, зла справа – те, що йому не відповідає. Здоровий же розум є таким, що відповідає благу людського роду" [Цит. за: 7, с. 142].

Теза Сігера, щодо якої Фома виступив опонентом, полягала у перенесенні мети людського життя із майбутнього життя у теперішнє. Сігер та його однодумці-аверроїсти "прийшли до ідеї щодо можливості щасливого життя на землі, такого мислинневого життя, яке передбачило б блаженство обраних у небесній вітчизні" [13, с. 90]. Розуміючи під щастям блаженство моральнісного задоволення, він вказував, що "умогляд, стимулюючи моральну поведінку, приносить радість. Воля творить добро за велінням розуму, і, творячи його, людина здобуває щастя" [7, с. 142–143].

Моральні чесноти підпорядковуються інтелектуальним чеснотам, а метою філософського життя є теологічне споглядання світобудови. "У таких умовах філософ повинен імперативно обрати свій спосіб існування, що

найменше віддаляє його від інтелектуальної досконалості, якої він прагне" [13, с.181]. Міркуючи про зміст філософського життя, Сігер визначив його складові. У першу чергу це аскетизм, безшлюбність, статеві помірність. Як такі вони кидали виклик християнському аскетизму, оскільки Фома зобов'язував ними лише монахів, а Сігер задавав всім філософам. Окрім цього, Сігер вказував на "доброчесне себелюбство", що полягало у спільності духу філософського товариства [13, с. 317]. Філософ – вільна, шляхетна людина, яка підпорядковується повелінням свого розуму.

Лекції і виступи Сігера мали великий успіх серед студентів і слухачів. Його філософія пропонувала особливий спосіб життя, він сам жив життя, сповнене теоретичної мудрості. Церквою то було розцінено як небезпечна зухвалість. Легатом інквізиції йому було наказано залишити Париж і переїхати у папську резиденцію в Орвієто на довічне ув'язнення під наглядом монаха, який виконував при ньому функції секретаря. Через декілька років ув'язнення Сігера було вбито секретарем.

У своєму дослідженні А. де Лібера наводить ряд версій останнього періоду життя Сігера, що поширювалися після його смерті. За однією версією, він був святотатцем, що спокусився пекельними видіннями, врешті постригшись у монахи. За іншою версією, він втік з Парижа, де його життя було під загрозою, оселившись у папській курії, де і був убитий збожеволілим секретарем [13, с. 113–114].

Дидактична спрямованість цих версій була розрахована, в першу чергу, на студентів і молодих домініканців, які ще пам'ятали славетного метра, могли захопитися його концепцією філософського життя і знехтувати життя релігійне. Як вказує де Лібера, відміна розрізень між такими способами життя, здійснена Сігером, була теоретичною загрозою для теолога наприкінці XIII ст. [13, с. 200].

Висновок. Фома Аквінський і Сігер Брабантський – сучасники й опоненти у філософському дискурсі Високого Середньовіччя. Кожен з них своїм життям втілював шлях доброчесності, запропонований ним у теоретичних викладах. Звісно, університет ніс дух нової міської культури доби, але свобода самовираження в умовах громадянської відкритості, власне публічність, що надихала Сократа і подальшу античну філософію, була відсутня попри прилюдний характер діяльності викладачів університету. Водночас слід зазначити, що Середньовіччя не полишило духовних вправ як особистісної практики, винайденої у філософському середовищі античної доби. Змістилися акценти, змінилося змістове наповнення фізіологічної (пости, статеві помірність), медитаційної (споглядальної) та дискурсивної (комунікативно-пізнавальної) складових. Особливо помітною стало переформатування дискурсивної складової на суто теоретико-пізнавальну. Життя мислителя сконцентрувалося на внутрішній роботі, пізнанні, спогляданні. Не йшлося про присвяту свого життя людям – панувала орієнтація на служіння Богу чи копітку роботу на шляху інтелектуальної досконалості. Але обидва ці мислителі прожили своє життя відповідно до того, що вони формулювали у своїх теоретичних працях і в університетських лекціях.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. С. В стихии "большого времени" / С. С. Аверинцев // Собрание сочинений. Связь времен; [под ред. Н. П. Аверинцевой, К. Б. Сигова]. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 366–371.
2. Адо П. Плотин, или Простота взгляда / П. Адо; [пер. Е. Штоф]. – М.: Греко-римский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. – 142 с.
3. Адо П. Философия как способ жить. Беседы с Ж. Карлие и А. Дэвидсоном / П. Адо; [пер. В. А. Воробьева]. – М.–СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. – 288 с.
4. Апполонов А. В. Фома Аквинский и антиаверроистская полемика / А. В. Апполонов // Фома Аквинский Сочинения. 2-е изд. – М.: Эдиториал УРСС, 2004. – С. v–xxx.

5. Арендт Х. Пролог / Х. Арендт; [пер. Д. Аронсона] // Арендт Х. Ответственность и суждение. – М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2013. – С. 34–46.
6. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе. Очерки по истории поэтики / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Собрание сочинений в семи томах. Т. 3. Теория романа (1930–1961 гг.) – М.: Языки славянских культур, 2012. – С. 340–511.
7. Быховский Б. Э. Сигер Брабантский / Б. Э. Быховский. – М.: Мысль, 1979. – 183 с.
8. Васильева Т. В. Афинская школа философии / Т. В. Васильева. – М.: Наука, 1985. – 160 с.
9. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
10. История этических учений: Учебник / под ред. А. А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2003. – 911 с.
11. Кессиди Ф. Х. Сократ / Ф. Х. Кессиди; 2-е доп. изд. – М.: Мысль, 1988. – 220 с.
12. Коплстон Ф. Ч. Аквинат. Введение в философию великого средневекового мыслителя / Ф. Ч. Коплстон; [пер. В. П. Гайденок]. – СПб.: Вестком, 1999. – 275 с.
13. Либера А., де. Средневековое мышление / А. де Либера; [пер. О. В. Головой, А. М. Руткевича]. – М.: Праксис, 2004. – 368 с.
14. Мамардашвили М. К. Мысль в культуре / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. 2-е изд., пер. и доп.; [под ред. Ю. П. Сенокосова]. – М.: Прогресс; Культура, 1992. – С. 142–153.
15. Менжулін В. І. Біографія філософа як парадокс / В. І. Менжулін // Актуальні проблеми духовності: зб. наук. праць; [ред. Я. В. Шрамко]. Вип. 11. – Кривий Ріг, 2010. – С. 3–23.
16. Менжулін В. І. Історико-філософська біографістика: провідні тенденції та віхи становлення / В. І. Менжулін // Наукові записки НаУКМА. – Т. 115. Філософія і релігійознавство. – 2011. – С. 18–25.
17. Менжулін В. І. Філософська "контрабанда": автобіографічний, біографічний і психоаналітичний аспекти / В. І. Менжулін // Наукові записки НаУКМА. – Т. 128. Філософія і релігійознавство. – 2012. – С. 3–8.
18. Платон. Апологія Сократа / Платон; [пер. М. С. Соловьева] // Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 1. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. – С. 83–115.
19. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. Средневековье / Дж. Реале, Д. Антисери; [пер. С. А. Мальцевой]. – СПб.: ТОО ТК "Петрополис", 1994. – 368 с.

REFERENCES

1. Averincev, S. S. (2005). V stihii "bol'shogo vremeni" [At the element of "great time"]. In *Sobranie sochinenij. Svjaz' vremen* [Collected works. Connection of times], (pp. 366–371). Kyiv, Duh i litera.

М. М. Рогожа, д-р филос. наук, проф.

Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко
ул. Владимирская, 60, г. Киев, 01033, Украина

ФИЛОСОФ В ПРОСТРАНСТВЕ И ВРЕМЕНИ КУЛЬТУРЫ (ХРОНОТОП ЖИЗНЕУЧЕНИЯ). ЧАСТЬ 1

Статья посвящена изучению философского образа жизни как инварианта западной культуры. В статье содержатся ответы на вопросы: какое влияние на мыслящего субъекта оказывают время и место его жизни и можно ли вообще задавать вопрос таким образом? Биографический метод историко-философского исследования позволяет осуществить культурологическое прочтение жизнедеятельности философа в контексте уникальности места и времени как хронотопа жизнеучения. Хронотоп как "времяпространство" (М. М. Бахтин) задает в определенный период времени сущение его признаков, в результате чего в определенном месте культурного пространства рождается уникальный образ мыслителя. Рассмотрение концепции мыслителя через призму прожитой жизни позволяет сопоставлять обобщаемое и практикуемое и при условии их совпадения вести речь о жизнеучении философа. В первой части статьи рассматриваются "времяпространства", в которых состоялись мыслители домодерной культуры: Сократ, Плотин, Фома Аквинский и Сигер Брабантский.

Ключевые слова: жизнеучение, хронотоп, духовные упражнения, философ, Сократ, Плотин, Фома Аквинский, Сигер Брабантский.

M. M. Rohozha, Doctor of Philosophical Science, Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv
60, Volodymyrska Street, Kyiv, 01033, Ukraine

PHILOSOPHER IN SPACE AND TIME OF CULTURE (CHRONOTOPE OF MAÎTRE À PENSER) PART I

The paper deals with the research of philosophic way of life as an invariant of the Western culture. The author tries to reveal the answers to the questions: What is the influence of the time and place of life on a thinking person? Is it possible to put a question in such a way?

The first part of the paper gives methodological explanation for such putting the questions. Two conceptual strategies of thinking in the contemporary history of philosophy are mentioned – compartmentalism and biographical method. The latter one allows to understand philosophizing through research of maître à penser. Such approach makes possible cultural studies prospect for the life of a philosopher in the context of unique time and space. To designate the uniqueness of time and space, the category of chronotope (M. Bakhtin) is introduced in the paper. Chronotope sets condensed signs in a definite period at the result of which a unique image of a thinker is born in a definite cultural space.

The Antiquity image of philosopher is Socrates. Not a biographical person but a mythologized image, Socrates entered the great time of culture and influenced on the Western civilization. Since Socrates, the philosophizing of Antiquity is considered as the spiritual exercises (P. Hadot), in which the spirit of publicity is combined with the inner dialogue with oneself. Late Antiquity changed practical orientation of philosophy by contemplative one. Plotinus is considered as the example of such life style. Medieval culture transmits philosophizing from agora to the monastery, and since the 13th century, philosophizing came back to the city space again – to medieval university. Two opposite images of medieval philosophers are considered, Thomas Aquinas and Siger de Brabant, who were didactic examples, full of moral content. Stories about Siger's life were spread at once after his death as the warning from inheritance; later on he was forgotten. Thomas Aquinas' life is known as hagiography, didactic story free from details of private life.

Key words: maître à penser, chronotope, spiritual exercises, philosopher, Socrates, Plotinus, Thomas Aquinas, Siger de Brabant.

2. Hadot, P. (1991). *Plotinus or the simplicity of vision*. Moscow, Greko-rimskij kabinet Ju. A. Shichalina (in Russian).
3. Hadot, P. (2005). *Philosophy as a way of life*. Moscow-St. Petersburg (in Russian).
4. Appolonov, A. V. (2004). Foma Akvinskij i antiaverroistskaja polemika [Thomas Aquinas and Anti-Averroistic polemics]. In *Foma Akvinskij Sochinenija 2-e izd. [Thomas Aquinas. Writings. 2nd ed.]*. Moscow, Editorial URSS.
5. Arendt, H. (2013). Prologue. *Responsibility and Judgment*. Moscow, Haidar Institute Publishing House (in Russian).
6. Bakhtin, M. (2012) Forms of time and of the chronotope in the novel. In *Collection of writings. Vol.3. Theory of novel* (pp. 340–511). Moscow, Jazyki slavjanskij kul'tur (in Russian).
7. Byhovskij, B. E. (1979). *Siger Brabantiskij [Siger de Brabant]*. Moscow, Mysl'.
8. Vasil'eva, T. V. (1985). *Afinskaja shkola filosofii [Athenian school of philosophy]*. Moscow, Nauka.
9. Gurevich, A. J. (1972). *Categories of Medieval culture*. Moscow, Iskusstvo (in Russian).
10. *Istorija jeticheskijh uchenij: Uchebnik* (2003). Pod red. A. A. Gusejnova. [History of ethical doctrines, ed. by A. A. Gusejnov]. Moscow, Gardariki.
11. Kessidi, F. H. (1988). *Socrat [Socrates] 2nd ed.* Moscow, Mysl'.
12. Koplestun, F. Ch. (1999) *Aquinas. An introduction to the life and work of the great medieval thinker*. St. Petersburg, Westkom (in Russian).
13. Libera, A. de (2004). *Penser au moyen age [Medieval thinking]*. Moscow, Praksis.
14. Mamardashvili, M. (1992). Mysl' v kul'ture [Thought in culture]. In *Kak ja ponimaju filosofiju [How do I understand philosophy] 2-oe izd.* (pp. 142–153) Moscow, Progress, Cultura.
15. Menzhulin, V. I. (2010). Biografija filosofa jak paradoks [Biography of thinker as paradox]. *Aktual'ni problemy duhovnosti: zb. nauk. prac'*, 11, 3–23.
16. Koplestun, F. Ch. (2011). Istoriko-filosofs'ka biografistyka: providni tendencii ta vihy stanovlenja [History of philosophy biography studies: leading tendencies and milestones of becoming]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Philosophy and religious studies*, 115, 18–25.
17. Menzhulin, V. I. (2012). Filososfs'ka "kontrabanda": avtobiografichnyj, biografichnyj i psyhoanalytichnyj aspekty [Philosophic "smuggling": autobiographical, biographical and psychoanalytical aspects]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Philosophy and religious studies*, 128, 3–8.
18. Plato. (2006). The apology of Socrates. In *Writings in four volumes*. Vol. 1. (pp. 83–115) St. Petersburg, Izd-vo Olega Abyshko (in Russian).
19. Reale, G., Antiseri, D. (1994). *Historia da filosofia [History of philosophy]*. Vol. 2. St. Petersburg, TOO TK Petropolis.

Надійшла до редколегії 18.05.17