

УДК 1"654"(044)

Сватко Ю. І.

ЄВРОПА САДА, АБО ОБ'ЯВЛЕННЯ ВІД "БОЖЕСТВЕННОГО МАРКІЗА"

У статті розглядається світоглядна модель "після Бога", залишена у спадок ХХІ століттю Європою Нового часу в особі маркіза де Сада.

"...коли абиякий народ прагне бути великим,
Порок так само необхідний, як голод,
Аби примусити людей харчуватися.
Сама доброчесність не в змозі привести народи до розквіту;
Хто жадав би відродити золотий вік,
Мають бути готові не лише стати чесними, а й живитися жолуддям" [1].

"...якщо недоля переслідує доброчесність, а розквіт усюди супроводжує порок, оскільки всі речі є рівними в очах природи, куди розумніше обрати місце серед лиходіїв, аніж серед людей доброчесних, на яких чекає поразка..." [2].

"Тільки як же, питаю, після того людині? Без Бога й без майбутнього життя? Адже це, виходить, все дозволено, все можна робити?" [3].

Буття — сліпе. В його темних затонах розчиняються і тануть всі можливі "чому?" і "навіщо?". Тільки грізний гул, тільки суцільний морок і кола

на воді, з яких вириваються і в які йдуть покликані до життя речі світу.

Але Буття— то ще й початок. Справжній Поча-

ток упорядкування і відкритості, де Невідоме, в якому Все вперше виступає саме як невідоме, як *знайоме* невідоме. І там, де Початок стикається з Кінцем, де сліпе Буття доростає до власного розуміння, й починається Історія. Історія — це і є саме розуміння буття, що береться у своєму становленні, а відтак у своїй вічній правоті / неправоті. І тому вся вона — суцільні відлуння.

Ось чому — епіграфи. От звідки їхне "те ж саме, та не те" на шляху до завершальної ясності підсумків. Залишається супроводити збережений ними смисл необхідним посиленням на імена відомих (втім, цілком непорівнянних за масштабом) європейських прозорливців — філософа *Мандевіля* ("Байка про бджіл..."), лібертена *де Сада* ("Нова Жюстіна, або Лиха доля добродетельності") і літератора *Достоевського* ("Брати Карамазови"). До одного з них нам доведеться придивитися ближче, аби уникнути деяких узвичаєних, а, отже, не завжди очевидних непорозумінь.

Донасьєн Альфонс Франсуа де Сад прийшов у світ 2 червня 1740 р. в Парижі на вулиці *Конде*. Хоч би що казали деякі "золоті пера" Франції, які з успіхом провалили вже в ХХ столітті черговий європейський похід за щастям, він не був ані великим письменником, ані (тим більш) великим філософом, якщо розуміти під істинною величиною виразне відбиття на собі вічних таємниць буття. (А втім, що ж тут дивного: перед лицем монументальних діалектичних систем античності, німецької класики або російського філософського ренесансу, у світлі *Об'явлення Бога Живого, що засяяло в так звані "темні" часи Середньовіччя, Вік Просвітництва й справді є доволі безпорадне видовище!*). Від усього вигляду маркіза, що здогадно співвідноситься відомим "садознавцем" *Жільбером Делі* з якимось одіозним "Ваххом" і з чи не найскандальнішої книги ХVIII ст. "Фанні Хілл. Мемуари жінки для втіх" *Джона Клевланда* [4], віє такою звичною для нової Європи сумішшю нудьги, банальності й хворобливого неспокою.

Проте, *де Сада*, напевно, все ж таки можна було б вважати великим філософом, щоправда, дещо в іншому сенсі. А саме, він примудрився не лише скрупульозно перелічити мало не всі здобуті на той час істини свого безбожного віку, а й виявився таким же мужнім, як і злорадим у своїй воістину унікальній здатності вимовити їх *до кінця*. Тому і так і сяк тасуючи звичний список претендентів на роль трубадура філософії Нового часу, я не в змозі підшукати більш гідної кандидатури, аніж "божественний маркіз" [5].

Щоб повною мірою досягнути цей, лише за прикриття непорозумінням парадоксальний, висновок, є сенс спробувати бодай начорно й побіжно окреслити той своєрідний "простір бути", який ми зазвичай називаємо Новим часом. Тут слід нагадати, що

кожна епоха має властивість відступати на задній план загальної справи людства одразу за ясним урозумінням свого історичного вибору, цілком явивши його таємний зміст. Тому видається вельми цікавим, що ж відкидала нова Європа, яка тількино складалася у своєму намаганні позитивно успадкувати трагічний титанізм ренесансної доби?

Існує безліч відомих смислових характеристик Відродження, що, здається, закономірно збігаються у феномені *мак 'явеллівського* Володаря і *мак 'явеллівської* Держави як цілком уніфікованої й навіть по-своєму прекрасної у цій своїй лиховісній уніфікованості (заради якої й справді "можливо все") синтетично-числової монади. Отож, усі вони так чи інакше звідні на одне. А саме: тут усюди мається на меті утвердження ідеалу природної особистості, або матеріально-особистісного виміру життя (*Піко*). В загальнішій формі це виглядає як певна "система заходів", за якою криються:

1) безпосередньо-гармонійне розуміння *Природи* в наочних межах людського зору і слуху (*Леонардо*);

2) творче, або артистично-мистецьке, розуміння людської особистості в межах її безпосередньо-природних виявів (*Фічіно, Валла*);

3) природна загальність шляхів субстанціалізації особистості у вічності (*Лосев*), тобто *релігійного* шляху людини до Бога-Творця (пор. знамениту формулу *Кузанця: una religio in rituum varietate* — "єдина релігія у різноманітності обрядів");

4) життєва *творчо-діяльна комунікація* в межах природної особистості, яка береться в аспекті *самостворення* (*Піко*).

Так от, з огляду на цей добре відомий ідеал ренесансного почуття життя, можна з упевненістю говорити про те, що криза такого життя починається саме тоді, коли його ідеальні характеристики перестають відтворюватись у щойно наведеному вигляді. Та ситуація виникає щоразу, коли система ренесансних ідеалів входить у конфлікт з дійсністю самого життя. Відтак тут намічається відтворення або, навіть, пряма абсолютизація вже не всього ідеалу цілком, а якихось його лише окремих моментів. Врешті-решт, ідеал втрачає свою висхідну цілісність, або переоформлюється. Це й призводить до його остаточної руйнації.

Не маючи можливості детально відслідкувати цей справді детективний сюжет (тим більш, що він чудово представлений у так поки що до кінця й не прочитаній "Естетиці Відродження" *О. Ф. Лосева* [6]), далі обмежусь лише фрагментарними зауваженнями.

Одна справа — досягти принципи організації світу, перебуваючи у *кордонах* його природно-особистісного розуміння. Тут природа є *межею* впливання особистості, а сама особистість виступає як межа розуміння природи, і замість того, щоб

віднаходити правила існування будь-якої речі, до- сить, за прикладом старого *Леонардо*, просто ткнути у неї пальцем. Але зовсім інша справа, коли особистість прагне перетнути цю межу, щоб віднині самостійно і на свій розсуд давати природі правила, чого, врешті, й запрагли *маньєристи* як от *Б. Челліні, Ель Греко*, "школа Фонтенбло" або *старший Брейгел*.

Виходячи за *кордони природи* й тим порушуючи власну безпосередню гармонію природно-особистісного синтезу, особистість у такий спосіб розчиняє природне буття речей у собі, владно підкоряє його власному суб'єктивному баченню. Об'єкти-визуючись у сформульованих нею ж *правилах* розуміння абиякої речі, вона водночас суб'єктивізує буденну повсякденність природних речей у своїх умовно-алегоричних фантазіях на кшталт *Босхових інферналій*. Так артистизм змінюється справжнім трагізмом зродженої пізнім Ренесансом людини-титана, що заступила нормативну межу своєї безпосередньо природної гармонійності. Апофеозом цього історичного катаклізму видається знаменитий "героїчний ентузіазм" *Дж. Бруно*, за яким через віки вгадується кантівська "проблема суб'єкта", що видобуває весь світ із власної голови.

З іншого боку, і вихід Природи за межі свого *особистісного* розуміння одразу надає їй принципово *знеособленого* виміру, тієї абстрактної "об'єктивності без самого об'єкта", де згасає, розчиняється і самий суб'єкт. (*Та й чи може бути інакше, якщо в цій об'єктивності суб'єкт ніяк не зацікавлений саме тому, що вона знеособлена?*). Ось тут і розквітає той специфічний пантеїзм XVI—XVII ст. у виконанні *Телезіо, Петріці, Бруно* або *Кампанелли*, який, врешті-решт, переводиться на досить примітивний новочасний сенсуалізм. А вже він, заціклюючись на відчуттях (отже, обмеживши сферу знання речей спостереженням самих змінних *явищ* замість уздріння їхніх чистих *сутностей*), і поготів ніколи не сягав успіхів у відкритті ідеальних принципів буття. Адже ніщо в ньому самому і не вказувало на таку очікувану ідеальність. Відтак, утикаючись у пошуках незрозумілих принципів природного буття в матерію без чіткого осягання її ідеальної природи, такий сенсуалізм *локківського І гассендіанськи-кондильяківського* розливу, зрештою, начисто закриває від людини світ об'єктів [7].

Ну, а що ж сама ця новочасна людина?

Опиняючись віч-на-віч із знеособленим світом природних речей, вона має визнати власне безсилля в реальному охопленні усього розмаїття Всесвіту. Той Всесвіт втратив природну особистісну межу й відтак поринув у "чорну діру" (*О. Ф. Лосев*) дурної безкінечності. Й відтепер людина лише мала піщинка в цих безкраїх просторах, принципова знеособленість (= позарозумність, позачутливість,

позажиттєвість і позайменованість) яких веде до інтерпретації природи як грандіозного *механізму*.

Як гвинтик цього механізму людина є лише моментом нескінченних лічильних операцій та експериментів з цілком бездуховними, отож — зовнішньо-чуттєвими фактами, що суб'єктивно осягається як прогрес. Очевидна матеріальність усіх таких фактів, з одного боку, забезпечує їхню часово-просторову вимірюваність, а з іншого — унеможливує їхнє одночасне перебування в одному місці [8]. Так народжується розуміння:

1) принципово *відносної тотожності* речі в її прив'язці до суміжних їй фактів;

2) її позапокладеності у своїй розрізняльній окремоті іншим речам;

3) її голої емпіричної фактичності як періодичної повторюваності у просторі й часі;

4) її функціональної визначеності, відстеженої засобами математики й експериментальної науки в незліченних новочасних — на кшталт *Ліннесвої*— класифікаціях;

5) її конвенційно-знакової вираженості.

В цілому цей новочасний розсудково-знаковий *родимчик*, який івиліпив сучасну людину з усіма її *відкриттями, формальною систематикою понять і речей*, а також *знаково-мовними іграми*, зводиться до наступних принципових моментів:

1. Заміна живого знання Абсолютної Особи християнського Бога абстрактно-причинною (= формальною) конструкцією призводить до відмови від нині цілком абстрактних у своїй потойбічній далечині абсолютних трансцендентних регулятивів життя заради віднаходження регулятивів поцейбічних.

2. Бажання знайти себе в цьому новому світі й надалі бути самим собою обертається вимогою для себе геть усіх природних прав (1) і вивільненням власної особистості від усього, чим не є вона сама (2), тобто від Абсолюту (аж до справжнього *атеїзму*) і від світу як світу-майстерні *А. Арно* (аж до особисто-людського розпоряджання його долею).

3. Так *людська* особистість обіймає місце *природної* особистості, й геть уся цінність і весь можливий смисл знеособленого світу розміщуються в її суб'єктивних глибинах, де й народжується усе справді цікаве та значуще цього світу (аж до об'єктивності самих речей) [9].

4. Самі ж речі світу, наразі втрачаючи свою субстанційну значущість і певність, залишаються у світі вже не як живі *речі*, а лише як *об'єкти відчуттів*, або *джерела ідей*, що знаходять своє втілення в матеріальному субстраті. Відтак вони перетворюються на абстрактні поняття і схеми, що настійливо потребують наявності біля себе такого ж абстрактного суб'єкта [10]. Інакше кажучи, річ є якоюсь чорною діркою, а її визнання як чогось

певного і об'єктивного вимагає зовнішніх щодо неї домовленостей. І перша з них — суб'єктивні умови експерименту? де досліджується-об'єктивізується ця ж таки річ. Що ж до світу в цілому, то він — саме через свою знеособленість — принципово нездатний до самовизначення, отож, приречений на блукання у потенційній безмежності темних просторів.

5. Людський суб'єкт, цей квазі-абсолют, у своїй трагічно-смішній забаванці охопити все, визначити те, що принципово не визначається поза ним самим [11], тобто саме *абсолютизуватися*, кидається у погоню за цією безкінечністю без кінця і краю, за принципово безмежною Природою, в якій він приречений ніколи не досягати ніякої межі. Аж ось він уже й сам розщеплюється на незмірну кількість функцій, стає взамін цілісної особистості середніх віків такою собі "людиною-дробом" (*Шопенгауер — Лотман*) або поліфункціональним суб'єктом [12], "прекрасного нового світу".

6. Головна проблема такого нового світу — скандальна невідповідність людини заявленій для себе позиції абсолюту. Відмовившись від істинного Абсолюту як справжньої міри речей, вона може відповідати своєму новому становищу в цьому відтепер наскрізь *відносному* світі лише *тією* чи *іншою* мірою. І ось ця принципова *відносність* геть усього відразу ж унеможливує абияку ідентифікаційну процедуру відносно світу в цілому, будь-якої речі світу, та й самого людського суб'єкта в його такій же принциповій несамототожності.

7. Однак, неідентифікованість або несамототожність суб'єкта у наскрізь відносному світі без справжнього Абсолюту автоматично утворює його *безвідповідальність* [13], отже, й безвідповідальність усього світу через махровий *релятивізм* і зроджену ним *довільність* норм і понять [14]. Така неможливість субстанціалізуватися, визначитися на власних засадах перетворює вже й самого суб'єкта на якийсь природний механізм, який нічим не відрізняється від навколишнього механістичного світу знеособлено-байдужої природи [15].

8. Увесь цей світ природних механізмів є світом суцільного натуралістичного аморалізму. Тут — з огляду на власну неабсолютність, отже, й несамототожність — мають гинути будь-які моральні імперативи. І таким же переконаним аморалістом у цьому саморухливому матеріалістичному світі природних метаморфоз, де все змінюється і нічого не знищується, а всі форми є принципово рівними, стає, зрештою, й сама знаменита "природна" людина *Руссо* [16]. В свою чергу, дія механізму ототожнення — самоідентифікації, притаманного нормативному розуму в межах класичної новочасної опозиції "Природа <> Суспільство", насправді призводить до ствердження вже істинного зла саме через його очевидну протиприродність [17].

9. Та, з іншого боку, оскільки абияке ототожнення вже не є абсолютним у новому світі суцільної відносності, воно постає тут як безперервне повторення неповторного, самоневловимість або насичена умовностями-конвенціями гра (щодо гри див. докл. [18]). У ній стверджується вже зовсім неприродне Зло, яке насправді є істинним природним благом матеріального (тобто приреченого на вічну саморухливість) світу, забезпечуючи природі перебування у постійному рівномірному русі [19]. Тут ідеться про суцільне благо, яке обертається відсутністю руху, тобто спокоєм, інакше — найсправжнішим злом. Це самий принцип зла як такий [20]. Адже через нього природа (отож — і природна людина) може втратити власну самодостатність або іманентність, тобто *загинути*, до того ж загинути вже не у грі, а насправді.

10. Обійти цей справжній принцип зла можна лише завдяки специфічній поведінці, яка *відхиляється* від спотвореної суцільною мораллю відносної норми задля норми справжньої або природної. Таким чином, *надприродне* зло суцільної норми відтепер має бути зборене саме природним, *ненормативним* злом, тим злом, яке визначається / визнається як зло в межах тієї самої, насправді "злої" суцільної норми. В протилежному випадку новоевропейський прогрес у суб'єктивній гонитві за самовизначенням на лоні суспільства (тобто поза власне природні кордони) набуває зловісних рис тотального протиприродного зла.

11. Кінцева мета такого прогресу — вже не природна, а *інтегральна* людина, що складається з безперервних, але не тотожних собі (отже — цілком безглуздох) повторів-функцій, які відтворюються цілком конвеєрним способом. Ці повтори не є справжнім самовизначенням, бо є лише відтворенням самого *принципу* норми. Оскільки ж норма тут є нормою світу зла, то людина приречена існувати в цьому принципово алогічному або не підвладному розуму, світі, де розум-законодавець постійно провокує своєрідну "злу" нормативність соціуму, тоді як природне зло виявляється у своїй всевладній самодостатності справжнім естетичним феноменом [21].

12. Повторю: звільнитися від такого світу можна лише завдяки порушенню облудних соціальних регулятивів, *відхиленню* від "лихої" у своїй оманливо-протиприродній добродчинності соціальної норми, отже — через те, що *поза* нормою (= зло як добро) [22]. І цей своєрідний *відхилений акт* є актом екстатичного переходу або *трансгресії* [23], актом, в якому саме й переборюється зловісна у своїй фальшивій добродчинності соціальна норма.

13. Так виникає фантастичний у своїй *гіперреальності* (*П. Клоссовські*) перверсійний світ *маркіза де Сада*, людини, якій не забракло мужності "проказати до кінця" знамениті просвітниць-

ко-новочасні ідеї *атеїзму* (1), *суб'єктивізму* (2), *механіцизму* (3) і *матеріалізму* (4) в усій їхній зловісній "красі". Проказати — і тим замкнути свою добу.

І — на завершення сюжету. Саме, в цьому повсюбному чесному світі й вибобкується остання таїна Нового часу, пов'язана з його найзаповітнішою мрією. А саме, маючи на думці новочасну надію на те, що колись же цей, поки що безплідний, забіг новоявленого абсолюта — людини на безкінечну дистанцію визначення-охоплення геть усього суто людськими засобами має закінчитися встановленням справжнього царства людини, *Сад* відкриває нам очі на абсолютне зло. Це є саме те зло, яке ошанцювалося там, у царині загального людського розпорядництва і вже ніяк не залежить від самої звабленої і підкореної природи. Ось палка репліка пристрасної дружини *Д'Естерваля*, що прояснює суть справи: "Може, я більше від усіх страждаю від посередності злочинів, які природа дає мені змогу вершити. В усьому, що ми чинимо, я бачу лише

ображання ідолів і живих істот, але дістатися природи, яку я так прагну образити? Я хотіла б зруйнувати її плани, перервати її рух, зупинити біг зірок, знищити світила, що плавають у просторі, потрошити все, що їй прислуговує, захистити все, що їй шкодить, одне слово, втрутитися в усі її справи..." [24].

Ті, кому почувся тут лише поворот сибірських річок чи інші знайомі нісенітничі епохи "великого стилю", взяла хибний слід, переплутавши наслідки з причиною. Перед нами повчальне завершення палкого гімну преображенню природи засобами науково-технічної магії (*О. Ф. Лосев*), автор якого — сер *Френсіс Бекон*. І в його карбованій кодї, де "Марсельеза" побратала "Інтернаціонал" з підбитими фашистськими чоботами, а незабутні постанови ЦК КПРС — з технологічними проривами Силіконової долини, тихо згасає надія на справжні гідність і благоденство людини. Людини, яка підмінила синівство — сирітством.

Сад, ближній мій [25], коли ж ти віддалишся?

1. *Мандевиль*. Басня о пчелах.— М.: Мысль, 1974.— 376 с.
2. *Маркиз де Сад*. Жюстина — М.: НИК, 1994.— 640 с.
3. *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы.— К.: Борисфен, 1994.—Т. 1—2.
4. *Келланд Д.ж.* Фанни Хилл. Мемуары женщины для утех // Эрос. Англия XVIII.— М.: Серебряный бор, 1993.— С. 175—177.
5. Наступний виклад — фрагмент інтерпретації світоглядної моделі Європи Нових часів з авторського курсу "Філософія комунікації: європейські моделі спілкування (XI—XX ст.)", що підготовлений на Міжнародній кафедрі ЮНЕСКО "Права людини, мир, демократія, толерантність і взаєморозуміння між народами" в НаУКМА і читається з 1998 року.
6. *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения.— М.: Мысль, 1982,— 623 с.
7. Саме таку епістемологічну ситуацію з усім можливим старанням і педантизмом фіксує для прийдешніх віків вчений німець *Кант*.
8. Пор. антитипію у Локка або Ляйбніца. До речі, *Локк* у "Нарисі щодо людського розуміння", спеціально досліджуючи проблему тотожності-відмінності, пише: "... ніколи не визнаючи і не уявляючи собі можливим, щоб дві речі того ж таки роду могли існувати в одному й тому ж місці в один і той же час, ми робимо правильний висновок, що певна річ, яка існує десь і колись, виключає будь-яку іншу того ж таки роду і лише сама знаходиться там" (*Локк*, Опыт о человеческом разумении *И. Локк*. Соч. в 3-х т.: Т. 1.— М.: Мысль, 1985.— С. 380).
9. Це і є знаменитий новоевропейський суб'єкт.
10. Тоді вчення про світ Абсолюта — абстрактного поняття перетворюється на абстрактну метафізику з богом філософів замість живого богослов'я Середніх Віків; жива онтологія поступається місцем раціональним гносеології, епістемології та етиці міркуючого суб'єкта; жива релігія обертається раціональною мораллю (пор. релігійні "ігри" *Канта*); живий тут світ вельми нагадує механізм як суму неодушевлених часток поза їх живим зв'язком; живе спілкування сутнісно визначених речей підміняється раціональним спілкуванням за допомогою умовних у своїй підкресленій конвенційності знаків etc. (пор.: *Лосев А. Ф.* Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основаниях исчисления бесконечно малых // *Лосев А. Ф.* Хаос и структура.— М.: Мысль, 1997.— С. 738).
11. Та й не визначається взагалі.
12. У цій гонитві ніяк не цінується об'єктивний світ сам по собі. Він цінується лише в міру здобутих через власний досвід людини відчуттів для її ж власних суб'єктивно-ідеальних смислових побудов. Нове, нове, більше нового з одночасними частковими запереченням і критикою кожного попереднього кроку як принципово неостаточного. Це і є європейський прогрес.
13. "Я" кожного разу є *інше* "я", отже, не відповідає за власні вчинки.
14. Ось саме тут ми вперше і стикаємося з нашим "божественним маркізом", який вустами одного зі своїх персонажів промовляє: "Люди, що не відають інших бар'єрів, окрім природних обмежень, можуть безкарно творити все, і якщо вони по-справжньому розумні, обмежуватимуть свої вчинки лише власними забаганками і пристрастями. Для мене те, що називається добродійністю,— чистісінька примара, минає явище, яке змінюється в залежності від клімату і не викликає у мене жодного конкретного уявлення... Ніяк не озивається до мене слово "розпуста", поняття не менш довільне. Для мене нема нічого розпутного у світі, бо нема вчинків, що мають назву злочинних, які в минулому в якихось землях не були б у шані. Але ж якщо жоден вчинок не може всюди вважатися розпутним, наявність розпусти з географічної точки зору стає безглуздом, а людина, яка отримала від природи схильність до цього і відмовляється підкоритися тому, заслуговує називатися дурнем, глухим до перших спонук цієї самої природи, чий принцип йому невідомі" (*Маркиз де Сад*, там само.— С 99).
15. Пор. характерний вердикт *Брессака* у тій-таки "Жюстині": "Коли мене переконають у верховенстві нашого людського роду, коли доведуть, що він є виключно важливим для природи, що її закони опираються Його видозмінам, ось тоді я зможу повірити в те, що вбивство є злочином; але якщо найретельніші дослідження продемонстрували, що все, що існує і зростає на землі, включно з найнедосконалішими витворами природи, має в моїх очах рівну цінність, я ніколи не погоджусь з тим, що перетворення одного з них у тисячу інших бодай у чомусь порушує її задуми" (там само.— С 105).
16. І знову "*Жюстина*": "Але запам'ятай, люба Жюстіно, що знищення істот, подібних до нас, є уявний злочин, оскільки людині не дано влади руйнувати, у крайньому разі вона може змінити існуючі форми, але нездатна їх знищити. Усі форми є рівними для природи, і ніщо не зникає у величезному тиглі, де відбуваються зміни: усі частки матерії, що

- опиняються в ньому, безперервно виходять звідти в іншому вигляді, і якими б засобами цей процес не здійснювався, жоден з них не в змозі образити природу. Вбивства скоєні нами, живлять її сили, підтримують її енергію, і жодне з них для неї не огидне. Яка різниця для цієїтворительки, якщо та чи інша маса матерії, що має сьогодні вигляд яконогої істоти, відродиться завтра у формі тисячі різноманітних комах!" (там само).
17. Саме з огляду на природну людину *de Cad* пропонує нову опозицію "Людяність <⇒ Цивілізованість", зауважуючи: "Не можна плутати цивілізованість з людяністю, адже остання — дитя природи, спробуй прислухатися до неї без забобонів і її голос ніколи не введе тебе в оману; перша є творіння людей, отже, плід усіх зібраних разом пристрастей та інтересів" (там само.— С. 175).
18. *Сватко Ю. И.* Великое Безразличное (введение в философию игры) // *Философия языка: в границах и вне границ/ Ю. С. Степанов, Ю. И. Сватко, М. Сепр* и др.— Х.: Око, 1999.— [Г. 3—4].— С. 33—97 (Междунар. сер. монографий).
19. Адже і взагалі "сутність світу — це рух" (*Маркиз де Сад*, там само.— С 404) як "найперша і найдивовижніша ознака природи" (с. 109), "життя є сума рухів в усьому тілі" (с. 179), а вся природа є саме нествореною і самоспричиненою, тобто перебуває у вічному становленні, адже її сутність "полягає у тому, щоб діяти і творити видимим чином" (с. 97) і вона "не потребує невидимого двигуна" (там само).
20. Про таке ігрове прочитання світу без Абсолюту нагадує *бартівське* визначення трансформації дискурсу як гри (ширше: тексту як світу і світу як гри), що є "впорядкованою діяльністю, яка базується на принципі повтору" (див.: *Барт Р.* Мифология. II. Миф сегодня // *Барт Р.* Избр. работы: Семиотика. Поэтика.— М.: Прогресс, Унивсрс, 1994.—С. 72).
21. Пор.: "Таким чином, наша любовсрасність — це аніякими словами не виразне лоскотне почуття, що підносить нас на таку височінь фізичного захвату, куди може дістатися людина, буде електризувати нас лише у двох випадках: або коли ми спостерігаємо у дійсності чи ілюзорно у підвладному нам предметі той тип краси, який найбільш нас приваблює, або коли цей предмет переживає максимально можливе почуття" (*Маркиз де Сад*, там само.— С 266—267).
22. Пор.: "... усі рухи, усі вчинки людей змінюють порядок у якійсь частинці матерії і відхиляють від звичного ходу її вічний рух" (там само.— С 107).
23. Тобто радикального переборення нормативних заборон, як це розуміє, скажімо, *Ж. Батай*, чи порушення "субординації життєвих функцій", за визначенням *П. Клоссовьски*, або подолання антитези, за *Р. Бартом* (див. докл. в: *Маркиз де Сад у ХХ век.*— М.: РИК "Культура" (Ad Marginem), 1992.— 256 с).
24. *Маркиз де Сад*, там само.— С. 501.
25. Пор. назву відомої праці *П. Клоссовьски: Klossowski P. Sade mon prochain.*— P.: Seuil, 1967.— 401 p.

Yuriy Svatko

THE EUROPE OF de SADE, OR REVELATION OF THE "DEVINE MARQUIS"

The "after-the-God" world-view model which had been left as legacy for the XXI-st century by the Europe of Modern in the person of Marquis de Sade, is considered in the article.