

Мета: показати, що проблематика православної триадології та христології виявляє в окремих своїх мотивах не випадкову схожість з думкою філософів-екзистенціалістів, чия творчість як раз констатувала кризу західноєвропейської метафізики. Використання критичного та порівняльного методів дозволило прийти до висновків про те, що криза новоєвропейської філософської свідомості є продуктивною для богослов'я. Поступове же подолання суто релігійного світогляду та більш широке використання досягнень і методів філософського мислення в православному богослов'ї, призводить до модернізації та пошуку нових форм взаємодії змісту церковної доктрини та духовної практики.

Ключові слова: Бог, особистість, неопатристичний синтез, свобода, сутність, екзистенціалізм.

* * *

УДК 81'373.612.2+82-312.1

Шніцер М. М.,
викладач кафедри філософії,
Ужгородський національний університет
(Україна, Ужгород), lepan@ukr.net

МЕТАФОРА У ФІЛОСОФІЇ І ФІЛОСОФІЯ В МЕТАФОРІ

Філософи часто нехтують науковим стилем для викладення своїх думок, а натомість віддають перевагу образам, метафорам і афоризмам, оскільки цей інструментарій більш ефективний для досягнення мети філософських практик, у яких пріоритетне значення має не фактографічна цінність поняття, а креативний потенціал постпоятіяних інструментів. Метафора належить до ефективних інструментів філософського мислення. Вона забезпечує гнучкість, креативність і евристичність артикуляції.

Ключові слова: потреби філософських практик, мовні засоби, рефлексія, інструментальний потенціал метафори, особливості її закономірності метафоричної артикуляції.

Однією з найважливіших функцій філософії є світоглядна, тобто здатність філософії постулювати та обґрунтовувати уявлення про світ, місце і роль у ньому людини. Світоглядна функція філософії може бути співвіднесена зі світоглядною функцією метафори, здатної структурувати наше бачення, розуміння світу. Метафора інструментально залучена до багатьох аспектів і функціональних потреб філософії. Вона запитана різними способами філософствування насамперед з огляду на риторичну складову філософії. Співвідношення тієї ролі, яку відіграє метафора у філософському тексті, з різними тематичними зрізами філософії – онтологією, гносеологією, антропологією, аксіологією – і роль метафори в забезпеченні їх єдності є надзвичайно перспективною темою дослідницьких зусиль.

Присутність метафори в багатьох модифікаціях філософського знання переконливо доводить її органічність як засобу вираження філософських ідей і рефлексій, актуалізує і заострює філософсько-методологічні аспекти функціонування метафори. Зрештою, це не викликає подиву, адже такі гносеологічні властивості метафори, як єдність концептуального і емоційно-насиченого образу, багаторівневність, асоціативна гнучкість і риторична ефективність надають її потенціалу статусу ефективного засобу вираження філософських ідей. Метафора постає адекватним інструментом філософської рефлексії, оскільки вона відповідає загальному духу філософії – акцентованості на поліаспектному, ієрархічно структурованому пізнанні, організованому за еталонами відкритої раціональності [4, с. 22–23].

У філософії метафора репрезентує «інтуїтивний» полюс, котрий віддзеркалює початкову суб'єктно–

об'єктну єдність світу. Цей полюс протистоїть логіко–понятійним основам філософії, доповнюючи його. Між іншим, інтелект у знятому вигляді обов'язково містить інтуїцію – і чим потужніший струмінь творчої інтуїції, тим вищі здобутки інтелекту. Варто погодитись із Р. Кронером: «Рефлексійний дух є водночас раціональним та інтуїтивним» [5, с. 276].

Для філософії метафора є адекватним, органічним способом світоглядного та інтерпретативного позиціонування; вона неусувна з філософського дискурсу, виконує важливі гносеологічні функції, є насамперед ефективним інструментом вираження філософських ідей. Ефективність метафори як засобу філософської артикуляції не підлягає сумніву. Вона досягається завдяки асоціативній і риторичній гнучкості, суміщенню на рівні її образів концептуальної і емоційно-насиченої складових. Дієздатність метафори як інструмента філософської рефлексії зумовлена її акцентованістю на поліаспектному пізнанні, організованому на принципах відкритої раціональності.

У праці «Дві головні метафори» Хосе Ортега-і-Гассет писав: коли той чи інший автор кидає докір на адресу філософії у використанні метафор, то він засвідчує, що не розуміє ні філософію, ні метафору. Жоден з великих філософів не уникнув подібних закидів на свою адресу: ще Аристотель засуджував Платона за те, що претензії того на смислову вивірність понять (таких як, наприклад, «співпричетність»), «достеменність» і т.п.) не витримують критики, оскільки насправді це – метафори.

Втім, метафора є незамінним зряддям інтелектуального функціоналізму, формою наукового мислення. Вживаючи її, учений інколи помиляється, сприймаючи непряме чи метафоричне вираження як пряме. Подібна плутанина, безперечно, гідна осуду, але будьмо відвертими: аналогічну погіршеність може допустити при розрахунках і фізик, що зовсім не означатиме, ніби математичний інструментарій слід вигнати з фізики: помилка в застосуванні методу не є підставою для заперечення ефективності методу як такого.

Метафора – не єдиний стилістичний прийом, до якого вдається філософія. Приклади дієвих стилістичних інструментів філософії можна розширити, зокрема, за рахунок метонімії, гіпербол, мейозису, синекдох, оксюмору, уособлень. Ретельно структуризовані ще класичною риторикою, ці стилістичні інструменти застосовуються філософією знову й знову, як, зрештою, і синтаксичні прийоми – антитеза, інверсія, повторення; просодичні засоби – ритм, рима, алітерація; літературні інструменти – іронія, панегірики, сарказм.

Найбільш ґрунтовне й комплексне викладення ідеології як метафористики здійснив Жак Дерріда у статті «Біла міфологія». Він зазначив, що метафора слугує одним із найважливіших механізмів об'єднання різномірних смислових елементів знання, феноменологія яких володіє практично безмежним потенціалом: метафора може бути епатажною, може презентувати гармонію чистої і переконливої дикції, може реалізувати себе настільки вміло, що здаватиметься буквальним висловом, а може втілитися у щось розмите й незрозуміле. В кожному разі використання метафори – це сміливий спосіб самовираження й самоінтерпретації, якому притаманне заострене бачення проблематики.

Метафористика набуває ознак своєрідного універсального депозитарію філософських смислів і мірила їхньої практичної реалізованості. В деякому сенсі філософія володіє спроможністю конвертуватися у надзвичайно різноманітні вияви соціального буття саме тому, що володіє своєрідним «золотим стандартом», стратегічним ресурсом, який концентрується саме в метафоричних можливостях.

Метафору можна вважати ключем до філософії постмодернізму – специфічної форми світовідчуття, що значною мірою базується на сформульованому М. Гайдеггером принципі «поетичного мислення», згідно з яким основним способом розкриття споконвічних смислів речей є не логічна аргументація, а шлях поетичних асоціацій і метафор. Постмодерн загалом часто відрекомендовують як насамперед і в основному жанр філософської белетристики.

До основних функцій метафори у філософському пізнанні відносяться: номінативна і онтологічна; інструментальна, пояснювальна і методологічна; етико-емоційна. Естетична функція метафори, яка є визначальною в художньому контексті, для філософського пізнання є периферійною.

Метафора постійно впроваджується в контекст філософії в процесі взаємодії власне філософських, художніх і наукових стандартів пізнання. Вона запитана різними способами філософствування з огляду на риторичну складову філософії. Множинність форм і способів пізнання дійсності загострює аспект застосування метафор. Розробка когнітивної теорії метафори була здійснена у працях М. Арутюнова, Ю. Караулова, В. Телії, Дж. Лакоффа, М. Джонсона, М. Тернера, Е. Маккормака та інших дослідників.

Як наполягає А. Бергсон, дійсність слід осмислити *sub specie durationis* (з точки зору тривалості), позаяк будь-який інший розгляд породжує аберації: *sub specie utilitatis* (з точки зору користі) – аберацію наукового символізму, *sub specie aeternitatis* (з точки зору вічності) – аберації символізму метафізичного. Але пізнання, що схоплює свій об'єкт зсередини і сприймає його таким, як він сам сприймав би себе, якби його сприйняття і буття склали органічну єдність, є абсолютне пізнання, пізнання абсолютного. Ми володіємо цим абсолютом в акті рефлексійного переживання тривалості. Однак кожна спроба рефлексії над цим переживанням обертається для нас «втраченим раєм» – тривалість миттєво зникає, залишаючи нам свій просторовий слід і породжені ним апорії.

Що таке філософія? Або вона спрямована на саме життя, і тоді їй слід відмовитися від каталогізації форм, в яких немає життя, або ж вона неоправно відірвана від життя і являє собою безглузду працю. Як писав А. Бергсон, якщо філософія дійсно не мала б ніякої відповіді на життєво важливі питання, якщо б вона не була здатною успішно роз'яснювати їх, як вона роз'яснює біологічні чи історичні проблеми, то ми мали б підставу сказати, що філософія не варта навіть нашої уваги. Згідно з А. Бергсоном, істина невимовна; вираження завжди периферійне, і, проходячи крізь нього, глибинне переживання неминуче піддається спотворенню. Мета мистецтва, – зазначає Бергсон, – полягає в тому, щоб привести нас до стану досконалої покірності, де ми переживаємо ідею, яку нам вселяють, де ми

симпатизуємо почуттю, яке виражаємо. У мистецтві ми знайдемо засоби, за допомогою яких досягають чогось на кшталт стану гіпнозу. Це означає, що мистецтво не стільки виражає, скільки заражає методом м'якого (пом'якшеного мистецькими засобами) гіпнотичного насильства [2, с. 96–97].

Дослідницьки перспективним є оперування ідейно-світоглядною сферою крізь призму тріади мова – текстуральність – інтерпретація. Як наполягає Мішель Фуко, будь-який світоглядно насичений текст істотно коригується контекстом наявного соціокультурного досвіду на рівні алгоритмів сприйняття, стереотипів і аналогій. Виникає запитання: наскільки легітимним і науково значущим є авторитет контексту (контекстів) для такого тексту? А відтак, наскільки виправдане коригування тексту з огляду на неоднозначну контекстуальність (особливо, якщо врахувати, що контексти і підтексти здебільшого бувають саме неоднозначними й амбівалентними)? Зрештою, доцільно сформулювати і третє по-філософськи принципове запитання: наскільки взагалі слід звертати увагу на рекомендації, обмеження й табу конкретно-історичного контексту?

Враховуючи складну природу тексту, проблему його єдності необхідно розв'язувати, виходячи не з особливостей його частин, а беручи до уваги його холістичну сутність – те, що цілісний текст володіє властивостями, якими не наділені його частини. Тут простежується аналогія з водою, яка складається з кисню і водню, однак жоден з цих елементів поодиноці не володіє сутнісними ознаками води.

У XIX столітті фундатор герменевтики Ф. Шлейєрмахер сформулював амбітне завдання: зрозуміти текст, «вжитися» в його причинно-наслідкові автоматизми настільки, щоб «збагнути смисл краще, ніж автор». У межах світоглядної системи координат Дільтея герменевтика перетворюється на специфічний метод наук про дух, покликаний забезпечити реконструкцію духовно-культурних ієрархій різних часів і народів, а також причинно-наслідкову зумовленість суспільних подій, виходячи із суб'єктивних намірів діячів.

Специфіка інтерпретації і розуміння залежить від особливостей мови. Якщо розглядати мову як знакову систему, що має свою структуру, можна не тільки визначити суть розуміння як методу, а й виявити його механізм, внутрішню структуру (згідно з Г. Гадамером, її складає герменевтичне коло, а Г. Рікерт специфіку розуміння вбачав в інтерпретації сенсу).

У сфері герменевтичних досліджень розуміння визначають здебільшого як інтерпретацію або тлумачення тексту, виявлення його дійсних та гіпотетичних смислів і значень (Е. Бетті, Г. Гадамер, Ф. Шлейєрмахер). На соціологічних аспектах проблеми звертав увагу М. Вебер. Трансцендентальними аспектами розуміння займалися Г. Рікерт, М. Шрейдер. Феноменологію розуміння ґрунтовно розробляв Е. Гуссерль. Важливе і впливове значення має екзистенційний аспект, в межах якого пізнання постає екзистенцією, специфічним способом буття людини. Таке тлумачення було притаманне Ф. Ніцше, П. Рікєру, З. Фрейдю, М. Гайдеггеру.

Індивідуально-психологічний аспект проблеми розуміння був об'єктом розгляду праць В. Дільтея, Г. Зіммеля та М. Полані. Цими мислителями розуміння тлумачиться як інтелектуально-психологічний акт

осягнення дійсності, як особливий феномен свідомості, що здебільшого супроводжується «переживанням» – специфічним емоційним станом суб'єкта.

У гносеологічній основі розуміння лежить визначення компонентів герменевтичного відношення, спільність категоріальних сенсів, визначена спільністю зафіксованих ними об'єктивних зв'язків. У праці «Істина і метод» Г. Гадамер з'ясував, що динамізм соціально-історичного буття людини детермінує, з одного боку, розімкненість горизонтів розуміння, а з іншого боку, витлумачення зрозумілого (засвоеного на рівні розуміння) за допомогою вербальних засобів.

Розуміння – це спосіб пізнання і буття людини в світі, багаторівневий процес освоєння дійсності, осягнення і реконструкції смислового змісту. Можливості розуміння базуються на об'єктивних законах і залежностях, які можуть бути освоєні раціонально як консенсусні інваріанти, котрі пов'язують загальнолюдське з особистим.

В основі можливості розуміння лежить інваріантність матеріально-практичного і духовного освоєння світу, яка утворює своєрідну універсальність онтологічної основи, базис консенсусності людського спілкування. Розуміння світу людини пов'язане з тим, що свідомість проектується на предмети, а вони можуть розкрити свій смисловий потенціал, верифікований соціальним (культурно-історичним) досвідом.

Загалом феномен розуміння в різних модифікаціях замальовується за допомогою такого понятійно-категоріального апарату: діалог, дискусія, дискурс, текст, підтекст, контекст. Оскільки навіть у фаховому середовищі з приводу наведених термінів має місце широкий діапазон різнотлумачень, то уточнення авторської позиції щодо основних змістовних аспектів набуває ознак очевидної потреби.

Якщо підходити до мови як до особливого виду діяльності, як до способу буття свідомості, то розуміння набуває онтологічного статусу (М. Гайдеггер розглядав розуміння як діяльність свідомості по здійсненню свого буття). Також завдяки мові відбувається декодування тексту, розкривається сенс і «смислові шари» (згідно з Ю. Лотманом).

Якщо лінгвістів у діаді «людина/мова» цікавить насамперед і в основному «людська мова», психолінгвістів – «лінгвістична людина», то філософів – «мовне буття», яке можна артикулювати лише засобом мови, бо мова – це потужне знаряддя, дієва спонукка й інструмент самореалізації людини.

Рефлексія слугує механізмом систематизації, комплексного осмислення досвіду, перетворення його в методи, засоби й результати діяльності. Акцентуючи увагу на інструментальній значущості рефлексії, слід зауважити об'єктивні труднощі механізму рефлексійного оперування: невміле його застосування може призвести не лише до істотного зниження коефіцієнта корисної дії рефлексії, а й загалом до стагнації гносеологічних процедур. Однак невміння користуватися ефективним механізмом не повинно бути пересторогою для пізнавальної легітимізації цього механізму, а також праксеологічного застосування його можливостей – тим більше, коли врахувати, що рефлексія є своєрідним кроспарадигмальним методом дослідження, узагальнення, систематизації. Нестача рефлексійних

зусиль разом з несформованістю рефлексійної культури створює передумови для смислової невиразності проблемних аспектів буття.

Філософію мови не слід ототожнювати ні з лінгвістичною філософією, ні з філософією лінгвістики, ні з методологією мовознавчих досліджень, ні з загальним мовознавством, позаяк вона має власний предмет досліджень – сутнісні ознаки і буттєву генеалогію мови. Істотні дослідницькі перешкоди зумовлені тією обставиною, що філософія мови все ще постає сукупністю розрізнених, часто несумісних концептуальних підходів.

Чимало напрямів сучасної філософії позиціонують мову ключовим об'єктом своїх досліджень. Приміром, для феноменології мова постає знаковим вираженням особливостей і ефективності роботи свідомості; герменевтика як мистецтво тлумачення вбачає у мові «аббревіатуру сутності», «дім буття» і «оселю людського духу» (М. Гайдеггер), «універсальне середовище, в межах якого здійснюється розуміння» (Г.-Г. Гадамер); представники аналітичної філософії в мові знаходять невичерпні ресурси людської свідомості й практики.

Втім, численні емпіричні дані свідчать не лише про тотальну присутність, а й водночас про змістовну невиразність, невизначеність і суперечливість практики слововжитку філософії мови і смислових параметрів цього термінологічного конструкта. Об'єктивно й закономірно ця обставина утворює теоретико-праксеологічну проблему, яка потребує рефлексійних зусиль, розв'язання засобами насамперед філософії.

Мовою кантівської філософії алегорію можна було б охарактеризувати як зразок «фігурного синтезу», що зображує поняття для його пересадки в сферу практичного розуму, тобто моралі. Тому алегорія, будучи специфічно-смисловим відображенням об'єктивно даного, залишається тільки відображенням без можливості виходу в сферу творчої активності. В цьому і полягає її відмінність від символу, який, будучи також зображенням ідеї, глибоко діалектичний і синтетичний. У символі ідея не тільки відображається в образі, а й перетворюється в нього, перетворюючи одночасно і його в якісно новій єдності. Образ в символі «сходить» до ідеї; в алегорії він залишається «ейдолоном», котрий наслідує ідеї. Символ сутнісно і онтологічно протистоїть розсудливості й цілеспрямованості; він завжди спонтанний і надзвичайно антителеологічний.

Алегорія, навпаки, цілком зумовлена сферою каузальності й доцільності. Ідея в ній – причина і мета образу. Для того, щоб зробити дурість наочною, вона вдається до гарбуза. Тому алегорія не глибока і принизливо очевидна. Механічно поєднані її елементи зберігають своє автономне значення. Строго кажучи, коли в алегорії я, дивлюсь на гарбуз, але не бачу дурість, а лише абстрактно її мислю. Тут мені явлена не ідея дурниці, а її поняття. У символічному поєднанні, якби воно було можливим у даному разі, гарбуз і дурість втратили б своє колишнє автономне значення, і гарбуз вже був би не просто гарбузом, а дурість – не тільки дурістю; до них додалося б якесь «трохи», з якого, за відомою думкою Брюллова, і «починається мистецтво» і з якого в даному разі почався б символ. Принагідно зазначимо, що метафоричність і алегоричність достеменно притаманні не лише сучасності: вони також

поширені в усі часи й народи на рівні такої тривіальної епістемологічно–гносеологічної процедури, як аналогія.

Істотна функціональна ефективність і значущість у сфері формалізації філософської змістовності належить інструментарію афористики та ідіомам із розширеним, звуженим, зсунутим і переносним значенням. Зокрема, дієвість афористичних засобів досягнення мети добре відома ще з часів Мойсея, проте в європейській традиції афоризм набув постійної прописки в якості герменевтичного інструменту лише з кінця XIX століття. Найбільший внесок у його філософсько–герменевтичну легітимізацію зробив Фрідріх Ніцше. З цього приводу Андрій Белий зазначав, що форма, якою послуговується Ніцше, – це афоризм, котрий дає змогу миттєво охопити поглядом будь–який горизонт. У цьому його очевидна функціональна ефективність і перевага перед іншими засобами світосприйняття і артикуляції сприйнятого.

Перетворення прислів'я на афоризм відбувається тоді, коли з практичної сфери акцент зміщується на теоретичну. Афоризм – найтісніша форма спілкування з читачами за умови, якщо автор уміло висловлюється, а читач – адекватно й оперативно засвоює прочитане. З одного хорошого афоризму можна витягти більше інтелектуальних перлів, ніж з посередньої книги. Наївним є той, хто не вбачає в афоризмові найкращого засобу ловити в свої тенета – при всій позірній непереконливості таких тенет. Зважте: чого варта пастка, яку видно за багато миль?» [1, с. 212–213]. Такі функціональні акценти афоризмів поділяв і сам Ніцше: «Афоризми, в яких я є найбільшим майстром серед німців, суть форми «вічності»; моє честолюбство полягає в тому, щоб в десяти реченнях висловити те, що кожен другий скаже хіба що в цілій книзі і чого кожен другий не скаже в цілій книзі» [6, с. 624].

Доцільно зауважити, що «нове переосмислення афоризму відповідає манері викладення в більшості книг Ніцше, а ширше – всьому способу мислення («імпресіоністському», такому, що намагається гострим, лаконічним зауваженням привести в рух, пробудити в читачеві величезний світ всього того неосяжного, що виявляється предметом життєвого переживання)» [9, с. 702].

Втім, спосіб мислення неможливо «запровадити» зусиллями дуже популярного філософа (наприклад, того ж Ніцше) чи навіть усього покоління філософів, митців та державних діячів – для конституювання афористичної світоглядної парадигми необхідно здійснити тривалу культурогенезу, яка забезпечує культивування і селекціонування відповідних тенденцій історичної спадкоємності.

В «Апофеозі безпідставності» Лев Шестов писав: «На Заході афористична форма викладення думки – явище доволі звичне. Зовсім інакше в Росії. У нас вважається, що книга повинна бути послідовним розвитком системи думок, об'єднаних загальною ідеєю. Розрізнені чи незв'язані між собою думки, в кращому разі, можуть витлумачуватися як сирий матеріал, який якщо й матиме деяку цінність, то лише після відповідної обробки» [8, с. 176].

Здебільшого російську інтелектуальну традицію витлумачують як східну, деколи – як перехідну від західної до східної, проте в даному випадку вона цілком випадає зі звичних стереотипних схем, оскільки і Захід, і Схід

залюбки послуговувалися афористикою впродовж сотень і тисяч років, в той час як Росія відкидала цей надзвичайно креативний і евристичний інструмент інтерпретації, пояснення й переконування. З об'єктивних причин така російська особливість не могла не позначитися на інтелектуальній традиції України, яка, йдучи у фарватері російського світоглядного стереотипізму, в свою чергу, також не поспішала застосовувати ефективний герменевтичний інструментарій афористики. Безперечно, цей аспект підлягає істотному коригуванню й перегляду з метою якомога повнішої, вичерпнішої дослідницько–інтерпретаційної реалізації потенціалу афоризмів.

Інструментально–функціональну конкуренцію афоризмові може скласти іронія. Коли Фрідріх Шлегель проголосив іронію найвищою естетичною категорією, то він, безперечно, мав рацію, однак естетичною цінністю потенціал іронії не вичерпується, адже вона належить ще й до числа надзвичайно ефективних герменевтичних інструментів у цілому і формалізації ідеологічної змістовності зокрема. Романтичне світобачення передбачає наявність двох взаємопов'язаних функцій романтичної іронії: критичної як заперечення наявної дійсності та функція компенсаторної як утвердження мрії, внутрішньої свободи і повноти життя (тобто всього того, що людина все більше втрачає в повсякденній дійсності). Надмірний розвиток однієї з функцій призводить до применшення ролі іншої.

Філософське розуміння іронії почало культивуватися Сократом – в його парадоксальній фігурі імітації незнання заради досягнення знання. Саме Сократ почав застосовувати іронію як засіб випробування реальності на міцність. У докторській праці «Про поняття іронії» Сьорен Кьєркегор довів сутність сократівської іронії як заперечення наявного стану речей на підставі його невідповідності ідеям. Діапазон такої невідповідності, власне, й складає «ресурс іронії». На переконання Фрідріха Шлегеля, особливість сократівської іронії полягає в свободі суджень та вчинків, у можливості підвестись над мирським життям. Іронія Сократа – це відгомін мудрості богів, які ніколи не сприймали життя всерйоз. Цю божественну перевагу над життям Шлегель і вважав сутністю романтичної іронії.

Іронія є чимось протилежним очікуваному. Не дивно, що її часто вживають у словосполученні «бродяга іронія». Між іншим, як і в аспекті афористики, Фрідріх Ніцше вважається також *le grand maitre en ironie**. Щоправда, його іронія дещо незвична: її інтелектуальні фарби надзвичайно насичені, обтяжені взаємопотенціуючим і взаємообмежувальним впливом багатьох внутрішніх цензорів–імперативів – совістю, ментальною зосередженістю, ціннісно–світоглядною відповідальністю, зведеною в ранг божества, міфу, народженого з духу трагедії. Така поліфонічність і багатofакторність ніцшевської іронії значно утруднює її розуміння.

Між іншим, це пояснює, чому одні вважали ніцшевську іронію невинувато грубою, інші – екстравагантною, а дехто взагалі не розгледів у ній іронії як такої, інтерпретуючи її виключно як сарказм. Утім, такі феномени тлумачення зовсім не збентежили б і не спантеличили б самого Ніцше, який менш за все піклувався про свою філософську «фотогенічність». Його кредо в цьому аспекті цілком збігається з

іронічним афоризмом Генріха Гайне: чим важливішим та серйознішим є предмет, тим веселіше його слід витлумачувати.

Якщо підійти по суті проблеми розважливо й неупереджено, то маємо зауважити: іронія не просто посідає значне місце в творчості Ніцше – вона є одним із атрибутів його особистісного формату. Іронія настільки глибоко вкорінилася в його естві, що, здається, інколи й сам Ніцше не міг визначити, чи є іронія заручницею його ментальних примх, чи, навпаки, заручником примхи іронії є він сам. На тлі величч цього іронічного звучання амбітна концепція Йогана Гейзінги (*Homo ludens*) має відгомін якогось дитячого лепету, інфантильного «одкровення», банальності, котра якщо і має право на звучання, то – в контексті ніцшевської трагі-гри – хіба на істотно притишене, піаніссімо, ледь-ледь.

Не можна ухилитися від з'ясування принципового запитання: що викликає герменевтичну ефективність феномена іронії? Лаконічну відповідь сформулював Франсуа Марі Аруе Вольтер: що стало смішним, те вже не може бути небезпечним. Подальше розчаклування зазначеного аспекту здійснила Марі Дуглас у праці «Psychologie du rire» («Психологія сміху», 1902): «Немає явища більш звичного і більш вивченого, ніж сміх. Разом з тим нема іншого подібного явища, яке залишалося б таким незрозумілим, як той же сміх; мимоволі з'являється спокуса повторити разом зі скептиками, що треба просто сміятися і не питати, чому сміється, – тим більше, що кожне міркування вбиває сміх, а знання причин сміху слугує приводом до зникнення сміху» [7, с. 147].

Річард Рорті у книзі «Філософія після філософії: випадковість, іронія і солідарність» (1989) пояснював феномен популярності іронічних інструментів інтерпретації «евристичною надією», «креативним приростом знання, яке самопотенціюється і само актуалізується». Іронія все більше стає атрибутивною ознакою сучасного сприйняття і тлумачення дійсності. З цього приводу Хосе Ортега-і-Гассет писав: вельми сумнівно, що сучасну молоду людину може зацікавити вірш, мазок пензля або звук музики, які не містять іронічної рефлексії. Водночас, як слушно зауважує Генріх Бьолль, «в сучасних умовах граничного морального вибору іронії вже не під силу виконувати функцію алібі».

У працях «Віра та історія» (1949) та «Іронія американської історії» (1952) Рейнгольд Нібур розвинув концепцію іронії історії, сутність якої полягає в тому, що інтелектуально-культурний розвиток людства провокує ілюзію історичної свободи і можливість необмеженого цілепокладання. Однак людина априорі не в змозі досягнути полівалентну взаємодію історичних зв'язків і врахувати всі істотні варіанти гри позірної випадкових факторів. Це призводить до того, що ми отримуємо результати, які або не співвідносяться зі сформульованими цілями, або взагалі є протилежними їм. Таким чином, іронія історії полягає в тому, щоб, наділивши людину спроможністю цілепокладання, історія разом з тим відмовила в можливості реалізації накреслених завдань.

Метафора постає одним із засобів, за допомогою яких можна ефективно проілюструвати особливості філософії постмодернізму. Цьому різновиду філософського знання і мислення притаманна специфічна світоглядна

парадигматика і особливе світовідчуття, котрі М. Гайдеггер аргументовано пов'язував із принципом «поетичного мислення», відповідно до якого найбільш адекватним інструментом розкриття фундаментальної архітекτονіки буття є не стільки логічно вивірена аргументація, скільки механізм евристичних метафор, асоціацій і екстраполяцій уже відомого на сферу ще невідомого. Постмодерністська чуттєвість реалізує свій потенціал у вигляді своєрідних способів мислення і трансляції думки, які цілком підпадають під демаркаційні ознаки метафоричної есеїстики.

Лавиноподібне застосування метафор і слів у небуквальному, переносному значенні Джері Голдштейн відрекомендував «Вавилонською вежею постмодерну». Це може здатися дивним і навіть курйозним, однак метафорі також притаманний концептуальний характер. Саме він надає можливість структурувати одну абстрактну сферу в термінах іншої – конкретної і чуттєво сприйнятної, тому зрозумілої. Метафора прокладає шлях до того, що знаходиться на віддалених горизонтах мислимого, що ще не набуло осмисленої виразності [3, с. 325–326].

Список використаних джерел

1. Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 т. / А. Белый. – М.: Искусство, 1994. – Т.2. – 588 с.
2. Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон. – М.: КАНОН-пресс; Кучково поле, 1998. – 384 с.
3. Гольдштейн Дж. Вавилонская башня нелинейной динамики: о терминах / Дж. Гольдштейн // Синергетика и психология. Тексты. – М.: Изд-во МГСУ, 1997. – Вып.1: Методологические вопросы. – С.322–333.
4. Коськов С. Н. Конвенции и метафоры в языке науки / С. Н. Коськов // Вестник Московского университета. Сер.7. – Философия. – 1991. – №6. – С.20–31.
5. Кронер Р. Самоосуществление духа. Прологомены к философии культуры / Р. Кронер // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – 703 с.
6. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом / Ф. Ницше. Сочинения. В 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т.2. – 826 с.
7. Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. – СПб.; М.: Университетская книга; АСТ, 1997. – 318 с.
8. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – 430 с.
9. Эстетика немецких романтиков. – М.: Искусство, 1987. – 736 с.

References

1. Belyy A. Kritika. Estetika. Teoriya simvolizma: V 2 t. / A. Belyy. – M.: Iskustvo, 1994. – T.2. – 588 s.
2. Bergson A. Tvorcheskaya evolyutsiya / A. Bergson. – M.: KANON–press; Kuchkovo pole, 1998. – 384 s.
3. Gol'dshteyn Dzh. Vavilonskaya bashnya nelineynoy dinamiki: o terminakh / Dzh. Gol'dshteyn // Sinergetika i psikhologiya. Teksty. – M.: Izd-vo MGSU, 1997. – Vyp.1: Metodologicheskiye voprosy. – S.322–333.
4. Kos'kov S. N. Konventsii i metafory v yazyke nauki / S. N. Kos'kov // Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser.7. – Filosofiya. – 1991. – №6. – S.20–31.
5. Kroner R. Samoosushchestvleniye dukha. Prolegomeny k filosofii kul'tury / R. Kroner // Kul'turologiya. XX vek. Antologiya. – M.: Yurist, 1995. – 703 s.
6. Nitshe F. Sumerki idolov, ili kak filosofstvuyut molotom / F. Nitshe. Sochineniya. V 2 t. – M.: Mysl', 1990. – T.2. – 826 s.
7. Freyd Z. Ostroumiye i yego otnosheniye k bessoznatel'nomu. – SPb.; M.: Universitetskaya kniga; AST, 1997. – 318 s.
8. Shestov L. Apofeoz bespochvennosti // Sochineniya. – M.: Raritet, 1995. – 430 s.
9. Estetika nemetskikh romantikov. – M.: Iskustvo, 1987. – 736 s.

Shnizer M. M., lecturer in philosophy, Uzhgorod National University (Ukraine, Uzhgorod), lepan@ukr.net

Metaphor in philosophy and philosophy in metaphor

Often philosophers disregard the scientific style to present their ideas, instead they prefer images, metaphors and sententious sayings, because these tools are more effective for the purpose of philosophical practices the priority of which is not factographic value of concept, but the creative potential of postconceptual tools. Metaphor is an effective tool of philosophical thinking. It ensures flexibility, creativity and heuristicity of articulation.

Keywords: *needs of philosophical practices, linguistic tools, reflection, instrumental potential of metaphor, specifics and rules of metaphor articulation.*

* * *

УДК 2–1

Возняк С. В.,
кандидат філософських наук, доцент
кафедри філософії, соціології та релігієзнавства,
Прикарпатський національний університет
ім. В. Стефаника (Україна, Івано–Франківськ),
StepanWozniak@gmail.com

ПРИРЕЧЕНІСТЬ ФІЛОСОФІЇ НА МЕТАФІЗИКУ

Ставиться мета за допомогою феноменологічного опису і категоріального аналізу прояснити і виявити те, що в метафізиці є настільки важким тягарем для мислення, що викликає потребу в дистанціюванні та подоланні, за яким все одно слідує нове повернення. Для даного дослідження найбільш значима метафізика не стільки як специфічна область знання, скільки як спосіб організації думки. Оскільки метафізика стосується всього, що виходить за рамки чуттєвого досвіду, вона здатна виступати синонімом філософії взагалі. Думка, орієнтована на рефлексивну аналітичність і системність неминуче виявляє межу – але не як обмеження, що сповіщає капітуляцію, але як роботу з позамежним. Це може бути пов'язано з тим, що сам спосіб людського буття метафізичний. Екстатичність людини по відношенню до природного і чуттєвого в разі потреби відсилає нас до того, що сутнісні визначення людини знаходяться по той бік її природного початку.

Ключові слова: *метафізика, над–досвідне, інакшість, феноменологія, межа–початок.*

Основна ідея даного тексту полягає в тому, що метафізика, в яких би граничних або часткових, оціночних або позаоціночних визначеннях її не брати, була і залишається необхідною та стійкою до будь–якої спроби усунення складовою філософського мислення на всіх його рівнях. Чому ж метафізична насиченість та інтонованість мислення може виявитися «проблемою»? Причому проблемою настільки серйозною, що сучасна думка наполегливо намагається позбутися від усіляких метафізичних «вигадок», «надбудов», самодостатніх і невідомо яким чином даних сутностей (ще й – перших, граничних). Це чітко видно у спробах привести філософію до науково комфортної покірності і ідеологічної пластичності та універсальності. Для сучасної, «фізично» (природничо і прагматично–«користально») налаштованої людини мета–фізичне стає деяким поза–науковим, езотеричним жахом, світоглядною містикою, ще не релігією, але вже точно не наукою. Г. Марсель констатує наявність філософії, «такої, що втратила чутливість до метафізичного» [8, с. 237]. Більше того, всередині самої філософії, що розуміється як історичне розгортання думки, чітко простежується певна «складність» у відносинах зі своїм метафізичним началом. То метафізика виявляє себе як абстрактний раціоналізм, глобальна систематика і некритична догматичність (котра переможена новоєвропейським емпіризмом в опорі на номіналістичні

тенденції, І. Кантом, Г. Гегелем, О. Контом, Ф. Ніцше, М. Гайдеггером), то піддається жорсткій редукції зі боку феноменологічних і взагалі гносеологічних напрямків філософії як область, що підлягає винесенню «за дужки» можливостей пізнання.

Втім, суть справи, і, отже, мета даного роздуму – не виправдання або засудження метафізики, винесення її історико–філософського вироку або ж навпаки, знаходження нових підстав для розгортання її положень, але за допомогою феноменологічного опису і категоріального аналізу прояснити і виявити те, що в метафізиці є настільки важким тягарем для мислення, що викликає потребу в дистанціюванні і подоланні, але за чим слідує нове повернення.

Системно прояснюючий характер даного дослідження передбачає звернення до проробленої традиції, що можливо зробити, виявляючи основні тенденції історичних доль метафізики. Кінець ХХ – початок ХХІ століття може бути названий часом «реабілітації метафізики як способу мислення, сумісного з аксіологією сучасної науки» [4, с.199]. Навіть роботи навчально–дисциплінарного характеру орієнтовані на проблематизацію предметних тим метафізики [3; 9; 11; 12; 18]. Для даного дослідження найбільш значима метафізика не стільки як специфічна область знання (що цілком традиційно і не може бути скасовано), скільки як спосіб організації думки – це предствлено Г. Марселем, який шукає думки, що архітектонічно не співпадає зі структурою нашого звичного світу [8, с. 231], Ж. Бенуа, що говорить про феноменологічну метафізику [1, с. 211] і пошук достовірності і присутності, що віднаходиться у самоданності [1, с. 210]. Дедалі частіше метафізику розглядають «по рубриці» практичної філософії – або як пролегомени до етики (Дж. Куперман [16]), або як нову парадигму гуманітарної культури [10]. Хоча це не може вважатися новацією нашого століття – вже Кант говорив про метафізику як культуру людського розуму [5, с. 496], що і актуалізували в своїй філософії Е. Кассирер, Н. Бердяєв, Г. Марсель, М. Хайдеггер. Е. Кассирер наводить слова Канта: «Математик, естетик, натурфілософ – чого досягають вони, гордовито насміхаючись над метафізикою? У глибині їх душі звучить голос, який завжди вимагає від них вжити будь–яку спробу в цій області. Якщо вони не шукають своїх останніх цілей в задоволенні бажань цього життя, вони, будучи людьми, не можуть не поставити запитання: Звідки я? Звідки все? Астроном ще більше зайнятий цими питаннями. Він не може втриматися, щоб не шукати щось, здатне дати йому задоволення. При першому ж судженні, яке він виносить, він опиняється в області метафізики» [6, с. 133–134]. У світлі цих кантівських слів критично–негативістське ставлення до метафізики різних варіантів позитивізму (від О. Конта до Р. Карнапа) бачиться наївним і непродуманим. Але іронічний негативізм по відношенню до метафізики сциєнтистськи орієнтованої думки не раз ставав предметом аналізу [1; 20], нові евристичні потенції виникають при розгляді випадів проти метафізики релігійної думки. Найбільш виваженою і показовою в цьому плані бачиться установка томізму (Е. Корет, Н. Лобкович, Ж. Маритен, Х. Субіру) – велич метафізики в її бажанні «перейти від споглядання речей до розумного осягнення», що відкриває «доступ до нематеріального, до світу реальностей, вже існуючих