Віра Лімонченко (Дрогобич)

ПАРАДОКСИ РЕЗІСТЕНТНОСТІ ДУШІ: КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ФЕНОМЕНУ НА МАТЕРІАЛІ ПОЕЗІЇ РІЛЬКЕ

Одне з перших і найважливіших завдань у будь-якій пізнавальній діяльності – знаходження адекватних предмету як умов даності його – а тому і способів зустрічі з ним, так і способів висловлювання про нього та його. У формулюванні теми названий той простір, з якого концептуалізується феномен душі – поезія Рільке, але я вважаю необхідним не так постулювати це, як спробувати навести певну логіку такого підходу, тобто показати чому проблематика душі потребує такого специфічного вихідного матеріалу як поезія.

Спочатку слід зазначити специфіку такої інтелектуальної процедури як концептуалізація, яка володіє певним виміром самозрозумілості і цілком можливо не піддавати її спеціальному розгляду. Проте бажання ясного і прозорого усвідомлення власного способу міркування вимагає по можливості стислого прояснення, якого на жаль не відбувається, оскільки при тому, що з другої половини XX – початку XXI ст. терміну «концепт» і пов'язаним з ним спорідненим словам приділяється значна увага – принаймні частотність використання його досить значна – але як це буває, осмисленої зрозумілості використання цього слова не так багато.

Особливо загострена проблема для простору слов'янських мов, у яких існує слово «поняття», яке за своїм внутрішнім смислом і етимологією аналогічне «концепту»: обидва містять значення схоплення якогось змісту, відсилаючи до смислу зачаття, запліднення, що надає засади вважати обидва слова якщо не тотожними, то синонімічними. Огляд наявної літератури по цій проблемі схиляє до думки, що розрізнення концепту і поняття постають не зовсім виправданими, при тому що спроба розрізнення містить дуже важливі, навіть сутнісно значущі моменти – в першу чергу це усунення лінійного знакового розуміння мови, включення у мову об'ємного комплексу компонентів, тяжіючих до невербального способу існування – цінностей, емоцій, асоціацій, образів, метафор, культурних смислів, внаслідок чого мова стає не так засобом комунікації, як таким ментальним утворенням, що концентрує у собі творчі потенції людського буття. Не можна сказати, що це є відкриттям сучасних лінгвістів, проте у сучасній когнітивній лінгвістиці цей вимір мови виразно акцентований.

Але розуміння нелінійної і нестрогої природи мови парадоксальним чином приводить до спроб *строгого розрізнення* в рамках формальної логіки: американський математик та логік А. Черч встановлює різницю між англійськими словами notion та concept, що було підхоплене іншими дисциплінами, але розрізнення тим не менше ясності не додало. Випереджаючи наступний розгляд, вважаю доречним навести зауваження К. Паначчіо: «Зокрема, все сказане стосується й терміну conceptus як похідного від дієслова concipere, що вже став широко вживаним у філософській літературі. Цей термін виявив подвійну семантичну особливість, що давалася взнаки залежно від контексту: з одного боку, він у буквальному сенсі позначав продукт – чи, іноді,

процес – внутрішнього обмірковування; з другого боку, його етимологія (con-capere: «разом схопити») сама по собі вказувала на поєднання множини елементів у єдиному сприйнятті» [3, с. 280]. Отже підкреслена подвійна *семантична особливість концепту, яка змінюється залежно від контексту,* тобто дифініційно-вербальне розрізнення поняття і концепту не виправдані, оскільки значущим є розгорнутий контекст вживання.

Найбільш часто до цього розрізнення звертаються на ґрунті когнітивної лінгвістики і показові висновки, які виглядають досить прямолінійно-спрощеними. При деяких варіаціях зіставлення виглядає десь так, як це зроблено у оглядовій статті Х. Януш: «Поняття є раціонально-логічним феноменом, очевидно, загальнолюдської значущості, а концепт – асоціативним, він відображає специфіку етнокультурного збагнення певного фрагмента світу. На відміну від концепту, який увібрав у себе емоційну, експресивну, оцінкову характеристики, поняття базується на суттєвих, істотних ознаках об'єкту, предмета чи явища. Воно прагне до об'єктивації, намагаючись усунути будь-яку суб'єктивність, яка притаманна концепту. Поняття має моноаспектну будову, концепт володіє амбівалентною структурою, поєднуючи в собі ціннісну, образну і поняттєву сторони. Концепт перебуває в суб'єктно-особистісному вимірі, а поняття – в безособистісно-об'єктивуючому. Концепт є «процедурою означування», поняття – оперування стійкими значеннями. Поняття – статичне, концепт динамічний. Іншими словами поняття є нормативним, а концепт – варіативним. Поняття конструюють, концепт – реконструюють» [4, с. 188-189]. Саме у такому контексті найчастіше обґрунтовується специфіка концепту на відміну від поняття.

У філософії розгорнуте зіставлення майже не зустрічається, згадати можна матеріали Могилянського історико-філософського семінару [2], присвяченому філософії Ніцше, на початку якого Т. Лютий, спираючись на міркування Дельоза і Ґваттарі, ставить завдання окреслити специфіку концепту і зіставляє його з поняттям. Він посилається на британське видання філософського словника, у якому для пояснення слова «концепт» вживається англійське «term», яке апелює до латинського «terminus»: «'Terminus' – це своєрідний 'endpoint'. Говорячи про терміни, ми переважно маємо справу з логічними конструктами» [2, с. 93], і далі переходить до зіставлення концепту і поняття, не пояснюючи відношення між англійським «term» і поняттям. Необхідно навести довгу цитату: «Коли ми читаємо курси з історії філософії, здебільшого оперуємо словом 'поняття', а не 'концепт'. Що ми вкладаємо в це слово? Йдеться про певний процес пояснення і розуміння, про завершений конструкт. Ми маємо також історію понять, отже, будь-яке поняття передбачає також й історичний вимір. Слово 'поняття' має справу з процесом пояснення і розуміння і є більш-менш застиглим, хоча й зазнає певної трансформації. На відміну від 'поняття', 'концепт' – це, за визначенням Жиля Дельоза, певний інтелектуальний утвір, який спирається на просторову інтуїцію, тобто йдеться не про готову понятійну форму. Тепер, маючи визначення цих двох слів, спробуємо дати кілька характеристик концепту, як його пропонують розуміти французькі мислителі. Концепту властива множинність – кожний концепт має кілька вимірів. Якщо 'terminus' передбачає певні чіткі окреслення, то слово 'концепт' має неправильні абриси. Концепт – це

зазвичай нерівномірне утворення. Спільним же між ‘поняттям’ і ‘концептом’ є те, що вони обидва мають історичний вимір, тобто підлягають процесові становлення» [2, с. 93]. Незрозуміло: йде мова про зіставлення «terminus» і «концепт» чи «поняття» і «концепт»? Заміна без пояснень «поняття» на «terminus» говорить про тотожність, з чим ніяк неможливо погодитись.

Непорозумінь стає ще більше, коли стверджується, що поняття «найчастіше перебуває у вжитку саме в науці, а не у філософії. Концепту ж властива не так сутність, як подієвість» [2, с. 93]. Показово, що зіставлення Х. Януш базується на визначеннях/дефініціях *поняття* у підручниках з формальної логіки, при тому, що власне філософський дискурс у неї ніяк не представлений – не згадується ані середньовічна дискусія щодо універсалій, яка і спричинила введення у європейські мови слова «концепт» у значенні специфічного ментального утворення, ані розвідки Канта і Геґеля з їх увагою до розгляду інтелектуальних засобів різного виміру, ані Дельоз і Ґваттарі, яких у наші дні при експлікації концепту як інтелектуального утворення неможливо обминути. Слід відмітити деяку обережність різкого протиставлення: «Коли концепт набуває відносної стійкості у плані смислової вираженості і певних умовних меж, тоді він ніби кристалізується, переходячи в ‘стан’ поняття» [4, с. 188], але умови такого «переходу» виглядають сумнівними: «найбільш загальним, на нашу думку, є термін ‘концепт’. Якщо ж у його структурі відділити ціннісну, емоційну і чуттєво-образну частини, залишивши найбільш суттєві ознаки, тим самим прагнучи до його емпіризації, то матимемо справу із поняттям, із якого, в свою чергу, може сформуватися термін» [4, с. 188]. У статті відсутні будь-які згадки про філософію і немає навіть самого слова. Х. Януш вважає концепт і поняття термінами різних наук і пояснює, що поняття є предметом наукової логіки, описом найбільш загальних і суттєвих ознак предмета, концепт є терміном математичної логіки, культурології, лінгвістики [4, с. 185]. Зауважимо, що логіка береться як *наукова*, правда без пояснення відмінності такої логіки від філософської.

Якщо у просторі формальної логіки notion та concept отримують осмислений контекст розрізнення, то при зверненні до філософії Геґеля виникає питання: *der Begriff* – це notion чи concept? Звичний переклад у просторі нашої мови – це Поняття, але якщо Енді Бланден, розглядаючи Геґелівську логіку, говорить про «The three divisions of the Logic: Being, Essence & Notion» [6, p. 39], то чи значить це, що Геґелівське *der Begriff* дорівнює тому ментальному утворенню, у протиставленні якому Т. Лютий говорить про Concept? Зрозуміло, що ні. У іншому виданні Е. Бланден, коментуючи геґелівську логіку, говорить: «The Logic is really the study of concepts; the Concept is the truth of Being, whilst Being is the Concept still ‘in itself’. The Third Book of the Logic is the Doctrine of the Notion (‘Notion’ or ‘Concept’ are the same thing), that is, the Concept for itself» [5, p. 41]. У перекладі 2010 року [11] der *Begriff* перекладається як Concept – що говорить про можливу взаємозамінність цих слів, отже змістовно-смисловий рух Поняття як Notion тотожний змістовно-смисловому руху Поняття як Concept: домінантною є не вербальна форма терміну, а змістовно-смисловий рух, *діалектика* за Геґелем, саморухомість. Наполягання на творчому і не абстрактному характері філософських концептів/понять прослідковується і у

Гегеля, і у Дельоза-Ґваттарі, при тому, що відмінність стилю цих двох філософських дискурсів безсумнівна.

Правда, навіть якщо вважати поняття і концепт взаємозамінними словами, то все одно виникає питання засад використання слова «концепт» – якщо його зміст цілком узгоджений зі змістом поняття, то чи не є це чисто риторичною прикрасою, яка тільки ускладнює розуміння? Звертаючись до слова «концепт», апелюють до розуміння справи філософії Дельозом та Ґваттарі, які говорять про філософію як творення концептів [8, p. 2-3, 5] і наполягають на авторській унікальності концептів, які «несуть на собі особистий підпис: арістотелівська субстанція, декартівське cogito, лейбніціанська монада, кантівське апріорі, шеллінгіанська потенція, бергсонівська тривалість...» [8, p. 7]. Розгляд цього питання потребує спеціального звернення, що і передбачається зробити у подальших розвідках, але деякі попередні зауваження слід зробити. Перше, що вважаю необхідним зазначити, це те, що авторами *не проводиться розрізнення поняття і концепту* – у французькій мові не існує двох різних слів, щоб провести це розрізнення. Але це не значить, що відсутня проблематика розгляду специфіки концепту – і введена ця проблематика у контекст ствердження специфічності власне філософських концептів/понять на відміну від наукових. У центр уваги книги під показовою назвою «Що таке філософія?» поставлене питання своєрідності філософії, при цьому акцентується її відмінність від науки при зближенні філософії і мистецтва: коли йде мова про те, що філософська мова вимагає «специфічно філософського смаку» і «утворює філософську мову в мові» [8, p. 8], мова йде про потребу мислити філософію по новому, тобто вивільнити її від підпорядкованості природничо-сцієнтистському дискурсу, отже наявний сум з приводу неналежного стану сучасної філософії, яка втратила творчий запал, звідси часте підкреслювання необхідності творчості у філософії. Наскрізну ідею книги, на мій погляд, можна виявити у наступному міркуванні: мета філософії – створювати поняття, які завжди є новими; оскільки поняття має бути створене, воно звертається до філософа як до того, хто має його потенційно, або хто має його силу та компетентність; але ж творення є прерогативою чуттєвості та мистецтва – і мистецтво породжує духовні сутності, і філософські поняття також є «сенсибіліями»; науки, мистецтва та філософія однаково творчі, хоча лише філософія створює поняття у строгому сенсі – вони не чекають мислителя готовими, їх потрібно вигадати, сфабрикувати, або радше створити, вони були б нічим без підпису їхнього творця [8, p. 5]. Автори посилаються на Ніцше, згадуючи його розуміння завдання філософії: філософи не повинні приймати поняття як дар, не просто очищати та полірувати їх, а спочатку створювати їх, представляти та робити переконливими [8, p. 5]. При тому, що існує традиція при зверненні до Дельоза-Ґваттарі говорити про *концепти* як справу філософії, смисл цілком зберігається, якщо говорити про філософію як творення понять, маючи на увазі своєрідну специфічність власне філософських *понять*.

Дозволю собі невеликий відступ у дещо іншу тему, але вона має пряме відношення до питання, що розглядається. Я користувалась англійським перекладом Дельоза-Ґваттарі [8], заглядаючи для деяких уточнень у французький текст [9]: українського перекладу немає – і слід зазначити, що

цілком можливо використання слова «концепт» вважати наслідком домінування у сучасному світі англійської мови, і це, розширюючи можливості спілкування, блокує творчий потенціал мислення, оскільки перетворює живу англійську мову на формалізовану, на зразок штучних комп'ютерних мов. Взагалі не можна не помічати, що увага на мовному компоненті має деякий насильницький момент, який можна обмалювати при зверненні до досвіду створення Basic English – версії англійської мови, створеної в 1925 році британським лінгвістом Чарльзом Огденом.

Basic English активно використовувався британським міністерством інформації у мережі ВПС, де у роки війни працював Орвелл, у чиїй знаменитій книзі мова відіграє роль ідеологічного наглядача за мисленням. Основна риса створеного Basic English – скорочена мова (850 слів), на бейсик передбачалося перекласти твори класичної літератури, бейсик активно використовується при створенні коміксів. Уінстон Черчілль у промові «Дар спільної мови», сказаної в Гарварді 6 вересня 1943 висловлює сподівання, що поширення у світі Basic English сприятиме зміцненню впливу англомовного світу, який для нього став уособленням свободи і закону [7]. Він наводить слова Р. Кіплінга: Leave to live by no man's leave underneath the law – це рядки з вірша з приводу початку англо-бурської війни і Кіплінг відстоює право Британської імперії підпорядкувати своєму закону Трансвааль і Помаранчеву республіку, держави голландських колоністів Африки. Дар спільної мови, про яку говорить Черчілль, обертається правом встановлювати у світі єдиний порядок, який може бачитися набагато прийнятнішим за хаос, проте «тягар білих», покликаний цивілізувати світ, має виразний расистський присмак. У світі невблаганно діє тенденція формування єдиної мови, що забезпечує можливість спілкування і розуміння, але щойно вона стає обов'язково єдиною, з'являються нові сенси, що приховують у собі небезпеки. Р. Філіпсон наводить зауваження Дугласа Ламміса, американського політолога, який приїхав у 1961 році в Японію: «У статті під назвою 'Розмова англійською як ідеологія' він писав, що 'світ розмов на англійській мові – це расистський світ… Вираз 'носій мови' – це зашифроване слово 'білий' <…> їхня справжня місія – не викладати англійську, а бути живим зразком американського способу життя» [13, p. 3]. На початку XXI століття активно просувається варіант перекладу всієї наукової роботи на англійську мову, який у разі законодавчої обов'язковості ризикує обернутися Basic English, скороченою англійською, точніше – спотвореною англійською.

Повертаючись до тексту Дельоза-Ґваттарі, який рухомий полемічним духом по відношенню до сучасної філософської традиції (на полемічність вказує акцент на тому, чим *не є філософія* – це і не споглядання, і не рефлексивне розмірковування, і не спілкування [8, p. 6]), помічається увага до творчо-саморухомого характеру філософських концептів/понять, які не даються наперед, мають бути створеними – але їх не формують, вони покладають самі себе [8, p. 11], і у цьому контексті йде посилання на посткантіанців Шелінга і Геґеля, які приділяли найбільшу увагу концепту/поняттю як філософській реальності: зазначається, що Геґель дає концепту/поняттю потужне визначення через Фігури творчості і Моменти його самопокладання – тим самим Геґель показав, що концепт/поняття не має нічого спільного із загальною чи

абстрактною ідеєю, а також із нестворeною Мудрістю, яка не залежала б від самої філософії [8, p. 11-12]. Авторами не приймається нічим не обмежене розширення філософії, яка б не залишала місця для самостійного розвитку наук і мистецтв, посткантіанський дискурс не приймається як такий, що ув'язує творчість з *чистою суб'єктивністю*, отже при тому, що концепт/поняття твориться, він не є приналежністю/власністю свого творця. У такому контексті філософський дискурс споріднений з мистецтвом, у якому створені персонажі не дорівнюють своїм авторам і живуть своїм життям – Гамлет, мадам Боварі, Ромео і Джульєта, Трістан і Ізольда є персонажами нашого реального життя. Отже повернення творчого характеру філософії можливе через зближення її з мистецтвом, на ґрунті якого філософські концепти/поняття отримують можливість нового життя.

Наведені міркування дозволяють висловити деякі міркування щодо концептуалізації як інтелектуальної процедури: цим підкреслюється вимога винайдення такої вихідної для міркувань основи, на ґрунті якої предмет розгляду отримує здатність саморуху, не будучи об'єктом конструювання – такими можливостями володіє поезія як форма мислення на противагу науковому дискурсу, рухомому у дихотомії суб'єкт-об'єктного мислення.

На поверхні суб'єкт-об'єктного дискурсу частіше видимі висловлювання *про* душу і належати вони можуть як давнім мудрецям-філософам, так і сучасним науковцям-психологам, цілком доречним є питання того який з цих дискурсів є надійнішим і достовірно-вірогідним? Зрозуміло, що справа не у особистісних смаках і преференціях – як згадує Микола Гоголь у «Мертвих душах»: хто любить попа, а хто попаддю, але переходячи від смакової суб'єктивності до об'єктивних факторів, слід зазначити, що публічна легітимізація форм дискурсу, чим є висловлювання *про* душу як давніх мудреців-філософів, так і сучасних науковців-психологів, є зовнішньою до самого предмету розгляду, при чому *будь-якого предмету* – справа у прийменнику «*про*», який ставиться як опосередковуюча ланка між підметом/суб'єктом і додатком/об'єктом, віддаючи право висловлювання підмету, тобто говоріння йде не від того, що являє собою центральний інтерес, а від того, хто говорить. Постає питання: «Як надати можливість прямого мовлення самому предмету?» (тобто надати можливості саморуху) – і знов-таки слід уточнити, що справа не у точному переказі вимовленого змісту, як це підкреслено у граматичному визначенні, а у наданні можливості говорити *самому предмету* і говорити від себе. Складність такої форми у тому, що, по-перше, під нею розуміється прийом персоніфікації – *умовне уподібнення і наділення здатностями, які не належать цьому предмету*, в першу чергу наділення здатністю висловлюватись. По-друге, і пряме мовлення від імені персоніфікованої сутності все одно оформлюється як судження. Геґель окреслює вимоги до побудови іншого типу висловлювань, у яких суб'єкт і предикат не зв'язані зовнішнім чином як це відбувається у дискурсивному висловлюванні, коли суб'єкт постає основою, до якої прив'язаний зміст – але якщо зміст предикату іманентний суб'єкту, а не доданий до нього, граничною формою такого висловлювання постає тавтологія. Можна згадати слова Герцога у виконанні Леоніда Броневого у фільмі Марка Захарова «Той самий Мюнхаузен»: «Війна – це війна», отже тавтологія постає такою мовою, яка не

роздрібнює суб'єкт/підмет і не приєднує предикати зовнішнім чином, але спрямовується до цілого, тоді така форма висловлювання для розсудкового аналітичного розгляду постає позбавленою змісту, такою, що нічого не говорить, не надає нової інформації. Що ж промовлено у такому випадку? Принаймні жест «Дивись!», тому таку форму Геґель іменує спекулятивною, цілісно-споглядальною на противагу дискурсивній, аналітично-розчленовуючій.

Завдання можна переформулювати – пряме мовлення не має бути прямим говорінням, зберігаючи безпосередність прояву і уникаючи вербалізації. Це бажання висловлене у Чжуан-цзи: «Де мені знайти людину, яка забула слова? Саме з нею я хотів би поговорити...». Що значить забути слова? Я би пояснила це так: слово звичної нам мови є тим, що уловлює щось, тобто має значення і відсилає до речі – забути слово, значить мати справу з тим, що минаючи *уловку слова*, з'являється сам**е**, отже дістатися до самої речі. У цьому смислі і може бути зрозумілою максима Гуссерля: «До самих речей!». Мовою, що забула слово, і є поезія, будучи сама майстерністю слова.

Майстерність слова можливо прояснити, повернувшись до семінару, про який йшла мова раніше. М. Мінаков обертає розмову у дещо інший вимір, задаючи питання: «як власне мислення справляється з тим, що є» [2, с. 98] – тобто ставить проблему онтологічного характеру філософської мови: «в досвіді як прарегіоні буття, <…> у схопленнях концептів, відбувається узасадничення нерозривного зв'язку висловленого і того, що є (чи τὸ τιμιώτατον – того, що греки називали найголовнішим). Є – це те, що найголовніше і про що треба говорити. Життя коротке, а мислення перервне. Ми втомлюємося. І ось за цей час короткого життя і ще коротшого мислення треба встигнути щось продумати і висловити. У цій подвійній перешкоді для роботи того, хто мислить, дуже важливо впіймати в поняттях ці два аспекти» [2, с. 98]. Значущість думки Ніцше М. Мінаков бачить у тому, що Ніцше працює з категоріями – відсилаючи до вагомої для мислення думки Арістотеля щодо буттєвого змісту мови висловлювань, назвемо ми їх поняттями чи концептами – отже нам цікавий Ніцше не в тому, що «створив ще одну філософську позицію, а в тому, що проговорив щось важливе, що відповідає і моєму, і Вашому, Тарасе, і Людмилиному, і Андрієвому розумінню інтуїції, мислення, знахідкам про те, що є» [2, с. 99]. Це давнє питання філософії – яким чином можливо мислити те, що є, не урізаючи його за власним смаком.

Дуже стисло і коротко зверну увагу на особливість поетичного мовлення, близькість якого до філософії виразна з часів древніх греків: якщо Арістотель називає поезію самим філософським видом літературної творчості, то ще переконливіше спорідненість філософії та поезії у Геракліта, Парменіда, Платона – оскільки поезія зсередини пронизує філософію. Щоправда, цей факт іноді тлумачиться як свідчення незрілості філософії, яка долається зживанням поетичності. Однак не можна не помітити, що для кризових історичних періодів, які можна назвати епохами світоглядних революцій, епохами зламу мислення, що склалося, характерне повернення до метафоричної поетичності філософії: біля витоків філософії – досократики і Платон; наступний злам античного типу мислення пов'язаний з християнством, укоріненим у Біблії, яка таїть у собі справжню непідробну поезію; можна сперечатися, чи є ренесансна епоха зміною

світоглядного типу чи весь Новий час – це абстрактне одностороннє абсолютизування (і тому спотворення) християнства, але поетична складова ренесансних філософських концепцій очевидна; кардинально змінює класичну парадигму Ф. Ніцше, який за його словами обрав методом філософствування молот, робить це крізь поезію «Так казав Заратустра». Ці граничні феномени іноді співвідносять з міфом, що не скасовує поетичної форми їх існування. Таким чином, простежується глибинна спорідненість філософії та поезії, на що вказували німецькі романтики, ще раніше – християнські містики; для XX століття думка про приховану спорідненість філософського мислення та поезії відома через М. Гайдеґґера.

Філософська значущість поезії стає явною, будучи розглянутою у контексті тотожності мислення і буття, що і робить М. Гайдеґґер, який реалізує цей принцип «з простору поетичного висловлювання, при тому, що центральними для нього є чисто філософські проблеми» [1, с. 74]. Такий спосіб мислення складається у ситуації тривожного відчуття безжиттєвості європейського раціоналізму, який виразно засвідчений Ф. Ніцше. Головне звинувачення Ф. Ніцше інтелектуалізму, що йде від давніх греків – приреченість людини завжди підглядати, а не жити. Ніцше вважає, що щит Персея (інтелект) стоїть між людиною та життям, забезпечуючи позицію активного оволодіння життям (у ситуації з Персеєм – впоратися з Медузою Горгоною). Погляд не крізь інтелект (у Персея – не в дзеркало щита) позбавляє активності – перетворює на камінь. Але побачимо це інакше – щоб побачити те, що не відбивається у дзеркалі інтелекту і торкнутися його, потрібно завмерти до скам'яніння, виключити активність з предметами та об'єктами – обернути очі назад, зазирнути в себе, віддатися життю предмета. Проблематика «зведення себе нанівець» присутня у більшості філософських концепцій, що тяжіють до гносеологічного онтологізму. Але при цьому відкривається не маленький світ людського Я, але зв'язок із первинною реальністю, з якої все росте. Пізнати цю реальність можна лише апофатично – не у тому сенсі, що вона непізнавана, але усвідомлюючи несхоплюваність її логічною формою, оскільки наш досвід ширший за логічну форму, проте він не залишається німим, невимовним – в особі мистецтва, зокрема в особі поезії як мистецтва слова, ми маємо спосіб висловити те, що в іншій – а саме абстрактно-логічній формі невимовно.

Сучасна людина навіть у знаннях про себе більше вірить свідченням приладів, математично-фізичним-хімічним формулам, їй недостовірно свідчення про людину від поезії. Хоча давно і точно помічено, що науці передує первинна самодостовірність буття. У вірності їй зближені філософ, поет і релігійний подвижник. Відоме визнання Ейнштейна, що Достоєвський дав йому більше, ніж Гаусс. А Мішель Уельбек зауважує, що «фізики, поговоривши з журналістами про різні там спектри розсіювання, простори Гільберта, оператори Ерміта та інші подібні речі, яким зазвичай присвячені їх публікації, щоразу приймаються вихваляти мову поезії» [12]. І далі парадоксально стверджує, що рівню сучасної науки набагато більше відповідає мова поезії, що розриває причинно-наслідкові зв'язки та грає з вибухонебезпечною абсурдністю, з якої твориться новий зміст. Істина відкривається нам тоді, коли ми знаходимо шлях до первинності, розмикаючи зімкнені грані, знімаючи шари, що стали неправдивими,

звільняючись від ідолів і привидів. За М. Бердяєвим – я потрапляю в істину, впізнаю її, а потім логічно оформлюю для інших. Сучасний світ втрачає шлях до істини, нехтуючи потраплянням у цю первинну реальність. Внутрішня несуперечність концепції, можливість утилітарного застосування, підтвердження фактами постають спокусливими привидами, що відводять від реальності – реальність нас не цікавить, оскільки не є науковим поняттям… Вигнанці, мандрівники та поети бувають у реальності істини, але ми їх свідчення не приймаємо всерйоз.

Ґадамер, звертаючись до праці Гайдеґґера «Виток художнього витвору», згадує Геракліта, який нагадує, що природа любить приховувати себе, отже у конституцію мистецтва (у даному розгляді поезії) входить не лише вихід на світло, але й приховування у темряві. «Це не лише розкриття квітки на сонці, але й її вкорінення в глибинах землі» [10, p. 106]. Мова поезії за Гайдеґґером онтологічна: поезія – це у-становлююче називання буття та сутностей усіх речей, – тобто не якесь довільне висловлювання, а саме таке, яке витягає на яв усе, про що ми потім щодня розмовлятимемо й сперечатимемось. Але це таке установлення, яке не надає можливості владного присвоєння – поетично встановлене (висловлене) виводить у явленість, зберігаючи самостійність явленого, тобто нам явлена закритість, прихованість, це відповідає звичній установці на герметичність поезії (і мистецтва як такого), неможливість остаточного розкриття смислової істотності. Так експлікована поезія іманентна природі душі.

Коли феномен душі поміщується у внутрішній простір людини – це не викликає ніякого заперечення, отже «глибини» душевного життя безпосередньо в досвіді ніколи не дані, вони різко і безперечно відокремлюються від поверхні його, у досвіді відкривається нам саме тільки ця поверхня у вигляді відчуттів, емоцій, переживань як певної сукупності. Можна згадати слова Заболоцького: *Как посмел ты красавицу эту, драгоценную душу свою, отпустить, чтоб скиталась по свету, чтоб погибла в далеком краю.*

Спираючись на такі тези факт відсутності досвідної даності душі і заперечується наявність душі як деякої самостійної цілісної сутності, стверджуючи існування сукупності окремих явищ, напр., окремих відчуттів, уявлень, почуттів тощо; в досвіді ми не маємо нічого, крім суми таких окремих елементів – їхню єдність як душу ми додумуємо, а не сприймаємо досвідно. А якщо і можливий досвід зустрічі з душею, то вважається, що це досвід інтроспекції, заглиблення людини у себе.

Так дослідники творчості Рільке часто підкреслюють, що головне, на чому зосереджується Рильке, – це внутрішній світ людської душі, бо, якщо людина самотня, лише там вершиться «рух життя» слова Цвейга [14]. Проте якщо звернутись до тих віршів, де Рільке задіює слово «Seele», то ми наштовхуємось на дещо інше. Ось вірш з чіткою назвою «Звете душею…»:

Звете душею те, що в вас бринить,
мов бубонці на берлах блазнів ницих,
що прагне шани, жде на слави мить,
щоб врешті, бідне, бідну смерть зустріть
у ладаном наповнених каплицях, –

це є душею?
Вдивляюсь я в травневу синю ніч,
в якій світи ведуть свої дороги,
і вірю я, що вічності хоч трохи
несу в собі. Вона, зіркам навстріч,
летить, і рине, й тріпотить з тривоги...
Це зву душею.

Тобто, душа як внутрішня сутність не так знаходиться всередині, як вивернута назовні – у вимір «травневої синьої ночі», у якій вона летить зіркам назустріч. Внутрішнє споглядається у вимірі зовнішнього – зовнішнє є внутрішнім, можна навести контексти, у яких Рільке говорить про душу і вони засвідчують цю парадоксальність: душевність обумовлює не так увагу до себе, як жадібне занурення у світ, з чим і пов'язана, як говорить Євгенія Волощук, українська дослідниця поезії Рільке, «апологія речі» у зрілого Рільке, коли спрямованість у якісь потойбічні далекі виміри відкидається і перед поетом розгортається оточуючий світ – чудовий, святковий і святий, радісний, квітучий, і головне повнокровний у своїй присутності. Поет віддає себе речам, при цьому чітко зазначаючи, що «Всі ті речі, яким віддавався, віддають мене світові знов», рос. переклад трагічніше: *Вещи, которым я отдал душу, по частям расточают меня*». Якщо дослівно з німецької, то: *Все, чому я віддаю себе, збагачується і витрачає мене***.** Отже душа концептуалізується через здатність віддаватися світові, не зупинятись на власності всіх складових душевних явлень як приналежних внутрішньому, а зводити себе на ніщо, засвідчуючи існування висвітленого світу. Але у такому знищенні самості як раз і відбувається зростання і збагачення, за словами Рільке – перемога через поразку.

Ще один важливий вимір концептуалізації присутній у Рільке через називання душі ім'ям Рут, Руфь у вірші «Und meine Seele ist ein Weib vor dir» – укр перекладу вірша немає, можна передати зміст його у переказі, але це буде за відомим жартом наспівування Ревазом Паваротті і я не буду цього робити, але зверну увагу на ті смисли, які я побачила через це іменування. Перше, це зв'язок зі старанною важкою роботою – що згадує і Рільке: вона як донька Ноомі, як Рут. ходить весь день між твоїми снопами, як *служниця, що виконує важкі обов'язки.* Тут до речі є прямий зв'язок зі стражданням – перетерплюванням, вольовим зусиллям утримання себе, але є і другий момент – страждальність як здатність бути відкритим іншому, у Рільке – «бути служницею». Хочу звернути увагу ще на один смисловий вимір імені Рут (до речі, Рільке назвав свою доньку саме цим ім'ям), який розкривається через біблійну оповідь: Рут, не будучи юдейського роду – вона була моавітянкою, після смерті чоловіка лишилася із його народом, разом з його матір'ю перетерплюючи важке життя серед чужого їй світу. Рут є метафорою відкритості чомусь, що не є початково своїм, і вірності йому. Саме у цьому смислі фільм про французьку піаністку, що одружилася з радянським дипломатом і була репресована, але після звільнення не повертається у Францію, залишившись у країні свого чоловіка, названий «Руфь». Душа як Руфь є відритістю у своєму служінні без акцентованості на своєму.

Тут прийшов час згадати важливе слово з формулювання теми – названа резистентність первинно є поняттям медично-біологічним, позначаючи стійкість

або опірність організму чи мікроорганізму до певних факторів впливу, таких як інфекції, ліки або отрути. У ширшому смислі має смисл стійкості, здатності чинити опір до факторів зовнішнього впливу, що постає чинником протистояння маніпулятивним діям, зникненню людини у масовій свідомості, збереженню самоє саме себе у ситуації масованого тиску на людину публічності. Якщо бачити душу чисто внутрішнім надбанням, то проблеми немає – я внутрішній протистою зовнішньому тиску, ховаючись у глибинах своєї душі. Але якщо бачити душу органом відкритості світові і здатності відгукуватись на світове, то виникає ефект Чеховської Душечки – жінки, яка гнучко рухається за інтересами і потребами свого чоловіка. Це можна бачити у негативістському контексті відсутності власного Я і отже бідності такого Я, але давайте згадаємо одну з перших вимог до педагога, який не має нав'язувати себе учневі, а має рухатись у відповідності до його зацікавленостей і особливостей. Це я і назвала парадоксом резістентності – яким чином здатність бути уважним до світу не тотожна автоматичній залежності від нього, що помічено у сумному жарті «коливатися разом з часом», змінюючи свою душу у відповідності до вимог часу. Я не маю остаточної відповіді, але є одна установка, яка при своєму максималізму нездійсненого здатна утримати нас – це установка беззупинної відкритості, яка не зупиняється на чітко обмеженому сприйманні, але рухається через межі і кордони, не припускаючи ніяких встановлених заборон. Це небезпечно, легко зіслизнути у форму зради самому собі і якимось проголошеним ідеям і принципам. На завершення згадаю слова Джорджо Агамбена: правду можуть сказати тільки ті, хто не мають шансів бути почутими, тільки ті, хто говорить з дому, який невблаганно пожирає полум'я. Таким домом є наше земне буття, де погано чути голос тих, хто не говорить від імені якоїсь партії, тобто чогось часткового і домінантного на даний момент, такій частковості протистоїть життя духовне, коли дух віє де хоще.

Література

1. Возняк С. Поезія у контексті тотожності мислення і буття. *Людинознавчі студії: збірник наукових праць Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка. Серія «Філософія»*. 2025. №51. С. 67–87,
2. Лютий Т.В., Мінаков М.А., Кебуладзе В.І., Менжулін В.І. Філософія Ніцше як творення концептів (XVI Могилянський історико-філософський семінар). *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*. 2018. №1. С. 91-105.
3. Паначчіо К. Conceptus. *Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей*. Том перший Пер. з фр. Вид. друге, виправл. К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. С. 279-283.
4. Януш Х. Поняття і концепт. Критерії розрізнення. Studia methodologica. 2014. № 37. С. 184-190.
5. Blunden Andy. Foreword. *Hegel's Logic*. Translated by William Wallace. Bookmasters, Inc., Ohio, 2009. P. 7-105.
6. Blunden Andy. The Concept in Hegel's Logic. *Concepts. A Critical Approach.* 2011. URL: https://www.ethicalpolitics.org/ablunden/pdfs/Concept_in_Hegels_Logic.pdf

7. Churchill Winston S. The gift of a Common Tongue. September 6, 1943. Harvard. URL: https://winstonchurchill.org/resources/speeches/1941-1945-war-leader/the-price-of-greatness-is-responsibility/
8. Deleuze G., Guattari F. What is philosophy?. Columbia University Press, 1994. 253 p.
9. Deleuze Gilles, Guattari Félix. Qu'est ce que la philosophie? Les Éditions De Minuit, 1991/2005. 207 p.
10. Gadamer Hans-Georg. Heidegger's ways. Translated by John W Stanley. Published by State University of New York Press, Albany, 1994. 222 p.
11. Hegel Georg Wilhelm Friedrich. The Science of Logic. Edited and translated by George di Giovanni. Cambridge University Press. 2010.
12. Houellebecq M. Creative Absurdity. Translate *by Timothy Lavenz*. Posted on October 15, 2019. URL: https://fragilekeys.com/2019/10/15/creative-absurdity-houellebecq/
13. Phillipson R. English and the World's languages. Humanizing Language Teaching. Pilgrims Ltd., 2001. 158 p.
14. Zweig S. Abschied von Rilke. Rede im Rahmen einer Gedächtnisfeier am 20. Februar 1927, gehalten im Staatstheater München. URL: http://www.rilke.de/phpBB3/viewtopic.php?f=29&t=2277