

# ЕПІСТЕМОЛОГІЧНИЙ ПЕРСПЕКТИВІЗМ І ТОЛЕРАНТНІСТЬ ГАНСА УРСА ФОН БАЛЬТАЗАРА



**Д. БОЧАРОВ**  
*кандидат юридичних наук, доцент,  
декан юридичного факультету  
(Університет митної справи та фінансів)*

Концептуального оформлення теорія правління і права в західній правовій традиції набула завдяки титанічній праці фахівців римського та канонічного права. Як зазначає Г. Дж. Берман, романисти обрали цариною вивчення римське право класичної і посткласичної епохи, що містилося у вдруге відкритих текстах Кодифікації Юстиніана і збагатилося новими поняттями, запозиченими з канонічного права і з систем феодального, міського і королівського права, що формувалися, а також із теології та філософії. Самі римські тексти майже не розкривають ані політичної, ані правової теорій. Та дешифрація, яка там є, складається з розкиданих у тексті посилань на розум, справедливість або право справедливості і на повноваження імператора та підлеглих йому магістратів. Іноді дуже стисло згадуються надто широкі принципи, такі як «справедливість полягає в тому, щоб дати кожному те, що йому належить» або «те, що завгодно правителю, має силу закону». Дослідникам цих текстів у XII–XIII ст. – глосаторам – залишилося з'єднати їх так, щоб отримати систему загальних понять про місце, характер і межі політичної влади [1, 283]. Вони «застосували до римських текстів новий діалектичний метод, метою якого було примирення суперечностей». Таким чином, вони спромоглися видобути з цих текстів концептуальні положення, про які самі римляни і мріяти не могли, – теорію контрактного права, поняття права власності, розроблені доктрини, визначальні умови виправданого застосування сили тощо. Юристи, отже, надали в розпорядження Заходу основні методи аналізу й синтезу текстів. Вони навчили Захід об'єднувати випадки в норми, норми в принципи, принципи в систему [1, 537].

Канонічні юристи тієї доби займалися тим самим, але вони були менш обмежені в авторитетних джерелах. Хоча вони без вагань використовували тексти Юстиніана, але відповіді на теоретичні питання охочіше шукали в інших місцях. Вони використовували численні канони, видані церковними соборами у XII–XIII ст., безліч законодавчих та судових матеріалів, що виходили від римської курії, «*jus antiquum*» за систематизацією Граціана, твори Абельяра, Петра Ломбардського, інших сучасних їм богословів, писання Отців церкви, Старий

© Д. Бочаров, 2016

і Новий Завіти. На думку Г. Дж. Бермана, «каноністи не поступалися романістам в юридичній техніці, а романісти каноністам – у філософському змісті, але загалом почерк каноністів був більш сміливим і розгонистим» [1, 283–284].

Отже, якщо діалектичний метод схоластичної філософії був основоположним для вироблення структури права на Заході, то богословські доктрини, супровідні застосуванню цього методу, були принципово важливі для його основних понять [1, 537].

Епоха Відродження, а особливо Просвітництво, започаткували філософські та теоретичні спроби раціоналізувати право, відмежувати його від релігії, звільнити державу від впливу церкви або відокремити сфери їх діяльності, а також сформувати суто науковий спосіб осмислення права. Водночас, вважає Д. Вовк, у сфері пізнання права вплив релігійного світогляду продовжує залишатися відчутним [2, 71, 75].

Наведена суперечність притаманна і правовій думці ХІХ ст. Загалом утверджуючи раціональний, звільнений від релігійного впливу характер права і політики, мислителі цього періоду продукують концепції, які так чи інакше повертають їх авторів до трансцендентних категорій [2, 77].

За слушним твердженням Д. Вовка, правова наука дотепер продовжує використовувати релігійну методологію, що особливо помітно у природно-правових теоріях [2, 85].

Одну з нагальних методологічних проблем юриспруденції нині становить питання про характер і підвалини правового пізнання та співвідношення з істиною його результатів. Неодноразово зауважена недосконалість усталеної в ролі методологічної основи радянської та пострадянської юридичної гносеології/епістемології «метафори віддзеркалення», а також усвідомлення того факту, що зачароване коло ототожнення пізнання з баченням складно розірвати [3; 4], змушує з особливою увагою придивитися до присвячених теорії пізнання й опосередкованих візуальною метафорою підходів, які не зумовлені примітивним ототожненням свідомості з дзеркалом. Оскільки ж особливості розвитку християнської теології вже колись визначили подальший шлях становлення європейської юриспруденції, співвідношення релігійної та наукової форм пізнання не варто зводити до їх протиставлення, особливо у сфері суспільних наук [2, 140]. Можливо, й цього разу теологія стане в нагоді.

Тож далі йтиметься про концепцію «епістемологічного перспективізму» і ставлення до його результатів одного з найоригінальніших католицьких мислителів ХХ ст. Ганса Урса фон Бальгазара. Бальгазар – величина, за масштабом співмірна – з П. Тейяром де Шарденом, А. де Любаком, К. Ранером, К. Бартом і М. де Серто. Пізнання людиною світу швейцарський теолог і мислитель уподібнює перспективному баченню, а бентежливу, на позір, його «варіативність» компенсує настановою щодо відповідального (діалогічного) синтезу (окремих) перспектив.

Захоплення архітектурою та музикою в юності (утім, відданість музиці він зберігав усе життя), винятковий інтелект і ґрунтовна філософська освіта вбережуть його від поприща «оборонця релігійних догм у протистоянні з наукою» [5, 235] і сприятимуть оформленню його уявлень про людське пізнання у межах концепту перспективи. А живий інтерес до людини, яка шукає Бога, нама-

гаючи, досягнути його творіння, надасть «епістемологічному перспективізму» Г. У. фон Бальтазара цілком оригінального «присмаку».

Усупереч суворому єзуїтському вишколу (із його схоластичністю і догматизмом [5, 371, 469–470; 6, 25–30]), зрілій манері філософування Г. У. фон Бальтазара притаманна «сміливість і розгонистість» у поєднанні зі специфічною маргінальністю, засвоєною від Р. Гвардіні, одного з університетських учителів «берлінського періоду», який надавав перевагу рефлексіям на стику філософії й богослов'я, і зазначав: «Існує царина творіння, що про її остаточний сенс запитує філософія. Є також сфера біблійного одкровення, яка становить предмет богослов'я. А що станеться, коли царину, якою опікується філософія, освітити сяйвом християнської віри? Не викликає жодних сумнівів, що внаслідок того будуть виявлені приховані, дотепер оповиті мороком її цінності й глибини». Як стверджують біографи Г. У. фон Бальтазара, він був щиро переконаний у потребі просвітленого вірою філософування. Цим принципом він керувався все своє життя, йдучи за вірою й живою думкою туди, куди вони його вели, не надто переймаючись ставленням інших і можливими майбутніми наслідками. Серед духовно близьких і важливих йому людей – і католик-єзуїт А. де Любак, і майбутній Папа Бенедикт XVI Й. Ратцінгер, і видатний протестантський богослов К. Барт, і християнський містик А. фон Шпейр, і «прихильник католицької традиції-єзуїтофоб» Ж. Бернанос... [5, 324; 6, 5]. Філософія Г. У. фон Бальтазара –десь поміж Гюте, Бергсоном, Мерло-Понті й Гайдегером [6, 273, 278], завжди спрямована до Бога й водночас надзвичайно людяна. Загальна теоцентричність не позбавляє її суто наукової цінності; перебуваючи в «царині творіння, про остаточний сенс якої запитує філософія», Г. У. фон Бальтазар розмірковує передовсім як учений [6, 264], не змішуючи кесарево й Боже. У цій частині він трактує істину «як предмет філософії методами філософії» й окремо наголошує на тому [7, 9]. «Таким чином, наше дослідження місця істини в світі являтиме собою своєрідну феноменологію відомої й щоденно подибуваної нами істини, а отже, переважно, змальовуватиме те, що може бути визначене як природна істина. Лише згодом, методологічно відокремившись від цієї розвідки, ми зможемо вести мову про підпорядкування “істини світу” Божественній істині в акті ви-явлення» [7, 11].

Формальний об'єкт Бальтазарових рефлексій, як зазначалося, становить насамперед істина. Він не пропонує ані власної завершеної теорії пізнання, ані «оригінальної» онтології, ані теодицеї: «Цих сфер ми в будь-якому разі не зможемо оминати в дослідженні, – зазначає він, – адже істина постає насамперед як властивість буття й пізнання. Але вибір питань і форма їх постановки визначатимуться виключно формальним об'єктом – істиною» [7, 12]. Ця стаття обмежена лише тим аспектом його філософії, який опосередкований «метафорою перспективи» і пов'язаний із пізнанням та його легітимацією.

Водночас, репрезентуючи думки щодо сутності істини, «якою вона постає у знайомому нам світі, істини речей і людей», Г. У. фон Бальтазар вважає за необхідне зробити застереження: «Ідеал істини зазвичай убачають саме в її “достовірності” чи науковій ясності й неспростовності, яких можна досягнути лише зрікшись властивої істині широти. Редукція пізнання істини до суто теоретичної очевидності, з якої ретельно видалені всі життєві, особистісні й етичні елементи, означає настільки травматичне звуження сфери істини, що внаслідок цього вона

втрачає свою універсальність і, отже, власну сутність» [7, 7, 9]. Тому, крім суто епістемологічних питань, йтиметься також про деякі безпосередньо дотичні до предмета розгляду моральні й естетичні категорії.

«*Hic et nunc*». На думку Г. У. фон Бальтзара, одну з фундаментальних властивостей істини становить її ситуативна зумовленість [7, 202–203]. Він осмислює співвідношення явища й сутності з огляду на спроможність осягнення «істини світу» як співвідношення «тут-буття» (*Dasein*) і «так-буття» (*Sosein*). «Адже коли ми говоримо про “існування” (“тут-буття”, “присутність”, *Dasein*), ми лише позначаємо протилежний щодо “сутності” (“так-буття”, “буття-як-такого”, *Sosein*) полюс. Водночас цей протилежний полюс утілює не тільки явленість буття “*hic et nunc*”, чисту “присутність” екзистенції, а й тією ж мірою – всю повноту, невиразиму насиченість, життєвість і вагомість буття, сконцентровану в латинському слові “*esse*” (“бути; буття”), тобто все те, що змушує буття проявлятися завжди багатше, ніж будь-який сутнісний предикат здатний виразити. З цієї точки зору сутність (*essentia*) представлена тим аспектом буття (*esse*), який виявляє себе мить-у-мить і в цей момент може бути “схоплений розумінням” і описаний (вимірний); натомість факт існування (*existentia*) наділений незрівнянно більшою повнотою, завдяки чому сутність завжди перевищує нашу можливість осягнути її. Таким чином, існування переважає сутність у двох сенсах: своєю непереможною фактичністю, яку розум нездатний підкорити власним цілям та яка відокремлює сутність від ніщ ти й надає їй нерозривної цілісності й неповторності; та надмірною повнотою, яка так само вислизає з володінь думки, насміхаючись із марних спроб розуму класифікувати й контролювати її» [7, 197–198].

Кожна втілена в існуванні (як «*existentia*») сутність виявляє лише незначну частину повноти, властивої реальності буття (як «*esse*»). І навпаки: в існуванні окремої сутності немає й не може бути такого моменту, коли б вона виявила всю повноту своїх можливостей: вона завжди реалізує лиш їх малу децицію; окремий фрагмент її життя – лише мізерна частина її сутнісних потенцій [7, 205].

Однак, як було сказано, наближення до сутності можливе лише через існування, через при-сутність, яка виявляє себе мить-у-мить і в цей момент може бути «схоплена розумінням» й описана (виміряна).

Г. У. фон Бальтзар переконаний, що істина для пізнання постає як неприхованість буття, причому «неприхованість» не варто розуміти як дану *a priori* абсолютну властивість буття – неприхованість полягає у певному ставленні до суб'єкта, у фактичній відкритості йому. «Тільки за умови, що відкритість не лише можлива, а й дійсна, буття осяєне в собі й вимірюване як таке» [7, 38]. Істина можлива, якщо буття перебуває «в світлі реальної вимірюваності». Ідеться, звісно, не про статистичні обрахунки, а про можливість розмежувати й відокремити одне від іншого відповідно до їх сутності. Адже «форма людського пізнання – це розмежування й визначення. Пізнання здійснюється так: ми відокремлюємо сферу того, що потребує пізнання, від іншої істини, яку тим самим виключаємо з поля уваги, і визначаючи межі й окреслюючи їх контур, визначаємо зміст цієї сфери. Кожне нове визначення, яке веде до більш глибокого пізнання й конкретизує те, що дотепер не мало ясності, є, з одного боку, звуженням загального до більш конкретного, а з другого – послідовним виключенням можливих істин за допомогою раз-по-раз ширших розмежувань. Коли ж окремий об'єкт достатньою мірою визначений, з'являється можливість установлювати нові межі в приле-

глих сферах, які раніше були виключені з поля уваги, і через нові розмежування досягати нових знань» [7, 267].

Таким чином, «істина – це відкрите й у своїй відкритості усвідомлене буття або, інакше кажучи, міра буття» [7, 24], а «явище – це не обман зору й не приховування сутності, а її істинна маніфестація» [7, 253]. Адже, на думку Г. У. фон Бальгазара, «явище настільки повно служить явленому, що це останнє – за допомогою свого роду делегування влади – надає явищу повноваження самої сутності; у такий спосіб сутність може перебувати за межами самої себе і “влада” її може бути репрезентована світу. “Влада” сутності між іншим полягає в її здатності перебувати за межами самої себе в своїх явищах. А те, що вона не може розкрити себе в інший спосіб, ніж через явища, зі свого боку, засвідчує її перебування в певній залежності від останніх» [7, 150].

Істині притаманні «присутність» і «теперішність». При-сутність – відкритість буття, явленість як можливість доступитися та пропозиція увійти. Присутність відрізняється від загально-безособистісної наявності й дійсності сущого тією енергією, з якою вона про себе повідомляє й себе проголошує, ніби викликаючи нас, і ставить в існуванні як «тут-бутті» чіткий наголос на «тут» [7, 207].

Мить буття скороминуша, неспинна й неповторна. Ці риси, власне, й надають кожній миті граничної наповненості, ваги та цінності: унікальність її настільки дорогоцінна, що переважити її нездатне ніщо. Існування розгортає перед кожним своє багатство й повсякчасно щедро ділиться ним – мить-у-мить [7, 209]. Так само й присутність – вищою мірою динамічна й значуща форма буття; це стосується й істини (істина моменту називається ситуацією). У контексті ситуації істина набуває нечуваної гостроти через свою підкреслену присутність: її можна осягнути лише тут – і більше ніде [7, 211]. Водночас присутність – невід’ємна властивість істини, яка може залишатись інтенсивною протягом значних проміжків часу, періодів, не зменшуючись і не втрачаючи наполегливості, з якою вона саморе презентується й вимагає відповідних рішень [7, 211].

Зрештою, істина не перебуває в явищах як таких, адже ми маємо можливість осмислено тлумачити їх лише тоді, коли вбачаємо їх «точку прив’язки» позаду них. Але істина не перебуває й у явленому, оскільки цей задній план невиражений, нерозкритий сам по собі. Істину можна знайти лише поміж ними на уявній лінії зв’язку між явленим і явищем. Тільки в проміжку між ними порожня таємниця наповнюється смислом. Тільки в контексті їх стосунку одне до одного може бути потрактоване те, що попервах опиралося трактуванню [1, 138].

Підсумовуючи цей аспект Бальгазарової філософії декількома словами, варто зазначити, що в сенсі пізнання сутність (абстрактне) виявляє себе виключно в явленому (конкретному); відтак явище завжди характеризується параметрами простору-часу й закоріненістю в істині світу. При тому сутність (загальне) за будь-яких умов являє себе лише частково, так само частково явища (окреме) репрезентують свою корінну ідею: і те, і те завжди ширше й глибше за свої хай навіть у цілому істинні репрезентації та інтерпретації.

**«Променистий світ і камера-обскура».** Традиційно в теорії пізнання визначення його природи здійснюється у межах бінарної опозиції «об’єкт – суб’єкт» через з’ясування характеру їх співвідношення та взаємодії. Отже, «для дослідження сутності істини немає гіршого, як припущення, що світ об’єктів – це закритий у собі космос. Предмет пізнання нерідко уявляють як щось готове,

незалежне від пізнання; щось таке, що існує для себе й у собі звершується, – як пейзаж, який залишається тим самим» [7, 47] попри всі спрямовані на його творчу інтерпретацію зусилля маляра й фотографа (або ж їх відсутність). За такого підходу світ об'єктів характеризується переважно нерухомістю, самодостатністю й незалежністю як божественними рисами... Об'єкт постає заснованим і зреалізованим у самому собі й не потребує розгортання в суб'єктивному просторі, продукуючи лише власні віддзеркалення, перцептивні образи-копії, констатації свого існування; чуттєва сфера не є тим простором, у якому речі виражають себе й одержують можливість промовляти – адже вони мають своє вираження й слово про власну сутність у самих собі. Їм достатньо власної істини... Предмет-об'єкт репрезентує свою онтологічну істину як довершену даність, натомість істина пізнання полягає лиш у пристосуванні до цього стану справ [7, 47, 50].

Г. У. фон Бальтазар переконаний: «Однак, для того щоби повноцінно бути, об'єкти цього світу потребують суб'єктивного простору. – Вони не лише надсилають у цей простір повідомлення про себе, звістки про своє самовладне існування, а радше “особисто” претендують на цей простір у власних цілях. Адже дерево без зеленого кольору, без осінньої жовтизни, без рожево-білої пишноти цвітіння повесні, без аромату, без міці й висоти, без зв'язку з навколишнім краєвидом, без тисяч інших його властивостей, які перетворюють його для нас на те, що ми знаємо, – це не дерево. Воно потребує чуттєвого простору, щоб розгортати себе в нім. Воно розгортає всю свою гаму кольорів у візуальному просторі, воно шелестить листям у просторі аудіальному, воно репрезентує свої плоди в просторі смаку. Воно використовує пропонований йому простір так само, як користується землею, водою й повітрям задля росту й розвитку. Без суб'єктивних просторів чуттєвого дерево не було би тим, чим воно є; не могло би зреалізувати свій смисл, ідею, призначення. Воно набуває сутнісної з(а)вершеності лише поза собою, у світі суб'єктів, з яким воно зрощене. Ця з(а)вершеність зовсім не другорядна, ніби додаткова прикраса, без якої об'єкт цілком міг би й обійтись; вона так само потрібна об'єктові, як природні стихії, і навіть більше. Адже простір суб'єктивного, відкритого й освітленого буття надає йому значно ширші можливості, ніж світ стихій: можливості виразити власну сутність» [7, 47–48].

Отже, попри те, що об'єкт акцентує насамперед на самому собі, із цього сущого в собі центру він випромінюється у простір пізнання, щоб явити себе в ньому досконалим. Унаслідок цього не лише об'єкт набуває нової можливості – зреалізувати себе більш повно, розгорнувшись у просторі вищого порядку й не втративши властивої йому об'єктивності, а й суб'єкт постає перед новим завданням: стати тим простором, в якому істина речей знаходить саму себе. Частина об'єкта може бути «розгорнута» лише в суб'єкті, а суб'єкт улаштований так, що мусить забезпечити це розгортання... [7, 52]

Перше вторгнення світу в особистий простір суб'єкта може видатись настільки ж брутальним, як і згвалтування. Суб'єкт вимушений віддаватися речам; лише згодом йому надається можливість ратифікувати примусове як добровільне [7, 56]. Адже речі виставляють себе в просторі суб'єкта без попереджень і запитів згоди, вони просто ставлять суб'єкт перед викінченим фактом свого буття, і суб'єкт «приходить до тями» вже заангажований речами. Без оповіщень і запитань він уже вкинутий у вир пізнання, осмислення світу, відповідний його

«апарат» уже в роботі – безвідносно до того, чи здатний він сам помітити це. Речі вже мають його в своєму розпорядженні [7, 53].

Водночас суб'єкт так само потребує об'єкта, щоб розгортатись і досягти власної істини. Суб'єкт нездатний перевести свої пізнавальні можливості в справжнє пізнання без того чужого, що заявлятиме про себе в просторі його сприйняття. Приготована й освітлена сцена залишатиметься порожньою, і лише зі з'явленням на цій сцені «чужого» суб'єкт пробуджується від сну для себе й для світу та розпочинається драма пізнання [7, 52].

Тому не можна уподібнювати суб'єкт дзеркалу, що лиш «відбиває» навколишній світ, або «чистій дошці», на якій усяк може писати все, що спаде на думку [7, 63]. «Суб'єкт як особистість має свободу в перебігу пізнання звертатися до того, що прагне пізнати сам. Він може розглядати, читати, обирати собі за предмет дослідження те, що відповідає його власним пізнавальним спонукам. Із безкінечності того, що може бути пізнаним і пропонує себе в якості об'єкта пізнання, суб'єкт може виокремлювати для себе ту частину, яку вважає доречною й сумісною з його картиною світу. Оскільки ж він має свободу обирати, він також може відвертатися від тих речей, які видаються йому невідповідними, зайвими або недоречними в його духовному просторі. І хоча вторгнення речей у внутрішній світ часто відбувається без запрошення, суб'єкт усе ж має можливість відсіювати й відкидати зайве, звертаючись лише до того, що відповідає його інтересам і переконанням» [7, 102]. Попри те, що така відсіч вторгненню речей у внутрішній світ суб'єкта, на думку Г. У. фон Бальгазара, певною мірою свідчить про недосконалість нашої пізнавальної спроможності, вона так само засвідчує й опоряджувальну та конструктивну свободу духу, який із безлічі пропонованого матеріалу обирає лиш підхожий його духовній будові. «Благородство духу полягає, між іншим, і в тому, що він не прагне опанувати всім світом. Він може відмовитися мати справу з неістотним, відмовитись пізнавати й знати масу речей, які вважає зайвими. Може покластись на “продуктивне забуття”, що разом із вибірковим пізнанням перетворює світ істини на живий рельєф» [7, 103].

Добровільна закритість від несвоєчасної істини кореспондує із добровільною відкритістю шуканій, жаданій істині. Ця відкритість, ця спрямована назустріч увага – сутнісна передумова здійснення й успіху пізнання. Г. У. фон Бальгазар переконаний, що вона становить усущіль інтелектуальний (а також етичний, естетичний, зумовлюваний дієвою любов'ю тощо) та вкрай важливий для пізнання чинник [7, 103].

Таким чином, об'єкт-суб'єктна взаємодія у розумінні Г. У. фон Бальгазара чимось нагадує взаємодію світу й камери-обскури: з одного боку, променистий світ, який прагне розкритись у внутрішньому просторі подібного на камеру-обскуру «апарату» [7, 53] пізнання, а з другого – опоряджений особливою лінзою, світлофільтром, із характерною тільки для нього фокусною відстанню й діафрагмою, схильний до певних ракурсів, специфічних видів і глибини різкості, складний у користуванні й примхливий апарат. Загалом – здатний до самоусвідомлення [7, 63], але зі значною кількістю додатків невідомого призначення (підсвідоме, афекти та ін.). Можна провести аналогію з розумінням А. Бергсона, який вважав, що механізм нашого пізнання має кінематографічну природу [8, 236], полягає в фіксації граничних, особливих станів «пульсації»

дійсності в статичних образах і конструюванні на їх основі «рухомої» картинки в світлі інтелекту [8, 237]. Утім, у Г. У. фон Бальтазара акценти розставлені дещо інакше.

«*Поміж Альберті та Леонардо*». Таке розуміння Г. У. фон Бальтазаром співвідношення сутності й явища, а також об'єкт-суб'єктної взаємодії в перебігу пізнання оптимально поєднуються *sub specie* перспективи. «Відмінність між сутністю й існуванням у контексті неподільної єдності буття світу залишається невичерпною й очевидною завдяки феномену перспективи» [7, 205]. «Істина світу завжди складається з окремих уявлень, тверджень і суджень, які формують певну перспективу» [7, 123].

Змушений розмірковувати щодо того, яким чином повнота буття являє себе в образі, а глибина – у поверхні [7, 155], Г. У. фон Бальтазар як добрий музикант і син архітектора просто не міг обминути увагою, без сумніву, чудово знайому йому теорію лінійної перспективи – «методу ілюзійного зображення тривимірних об'єктів на двовимірній площині» [9, 201].

Створення теорії перспективи пов'язують із ім'ям італійця Л. Б. Альберті (1404–1472), юриста за освітою й *homo universalis* за покликанням і широтою обдарованості. У трактаті «*De pictura*» («Про живопис», 1435 р.) Альберті теоретично обґрунтував практику, що вже з десятків років існувала у флорентійській (Донателло, Мазаччо) школі мистецтв – лінійної (або математичної) перспективи, яку він приписує архітектору і скульптору Брунеллескі. Крім опису перспективи Л. Б. Альберті дає геометричний і теоретичний аналіз цієї техніки. Це обґрунтування можна, так само як і в математичній теорії консонансів (так званий «піфагорійський музичний канон»), вважати співвідношенням цілих чисел. Зображення дійсності, на думку Л. Б. Альберті, слід конструювати так, неначе це «погляд з вікна». Ілюзія «погляду з вікна» досягається, на його думку, вертикальним перетином усіх ліній піктуральної площини в одній точці на горизонті (так званий точці зникнення). Цей метод дає змогу митцям установити відносну величину предметів у зображеному. Відомий приклад Л. Б. Альберті – проблема ілюзії кахляної підлоги з предметами, коли поступове зменшення плиток і предметів буде правдоподібним. Його теорія перспективи мала неабиякий успіх і негайно була підхоплена тодішніми художниками, зокрема П. Учелло і Д. Венеціано. Художник П. делла Франческа написав 1450 р. трактат «*De prospectiva pingendi*» («Про перспективу у живописі»), в якому робить теорію перспективи доступнішою, пропонуючи на вибір декілька вузлових точок, що їх по чергово слід проектувати на площині (див. його «Побиття Христа біля колони» 1450 р.) [9, 201–203].

Незабаром усі італійські художники, які трималися свого часу, перейшли до реалізації принципу математичної перспективи, інколи в найскладніших конструкціях. Але уважний і вдумливий глядач мусить погодитись: прецизійне застосування законів лінійної перспективи створює стерильні і штучні картинки. Вони здебільшого безживні, неприємні для ока і скидаються на технічні ілюстрації. Принаймні, це чудово усвідомлював Л. да Вінчі (1452–1519), який вірив, що в основі науки про візуальні зображення лежать закони, тільки «інші» закони. Почасти це було слушно: підхід Л. Б. Альберті був доказово недостатнім для широких кутів зору. Цю проблему можна було ще вирішити математично. Проте Л. да Вінчі вдався у пошуки законів перспективи, в яких не математика,



а емпірика мала б останнє слово. Як можна виснувати з його посмертно опублікованого «Trattato della pittura» («Трактат про живопис»), Л. да Вінчі вельми систематично працював над цим питанням. Він дослідив усі можливі перцептуальні зміни, які наставали, коли змінювалися взаємні положення предметів, піктуральна площина і спостерігач, працював із різницями в кольорі і формах, проектував машини, які могли рисувати в перспективі, і намагався враховувати функціонування ока. Тож він не надто захоплювався лінійною перспективою Л. Б. Альберті, усвідомивши помилковість цього шляху з урахуванням усіх складнощів зорового сприйняття. Однак від законів математичної перспективи Л. да Вінчі цілком не відмовився, а корегував недоліки, так що результат виглядав набагато вірогіднішим. Він удосконалив нелінійну перспективу, додавши до неї техніку зміни в кольорі і тоні предметів, зміни їхніх контрастних характеристик у бік зменшення, приглушення, віддаляючи їх углиб простору [9, 203–204].

На думку Р. Бода, напрошується паралель між теорією перспективи Альберті та піфагорійською/арістоксенівською теоріями музики. У той час як теоретики музики намагалися спиратися на чисті піфагорійські співвідношення, перцепційна практика їм опиралася через їх «немилозвучність», тож для забезпечення в усіх смислах «правильного» звучання вдалися до пошуків інших систем, які б відповідали музичному сприйманню. Власне, це й породило гібридні системи. Аналогічним чином і перспектива в малярстві частково об'єктивна (основана на математичних принципах), і суб'єктивна (базована на залежній від часу і місця перцепції). Математична перспектива Л. Б. Альберті набуває досконалого вигляду лише разом із емпіричними й естетичними «корекціями» Л. да Вінчі [9, 204].

Утім, навіть майстер Леонардо всерйоз обстоював дзеркальне відображення як верифікатор «правильності» перспективи й марив ідеєю відтворення «погляду Бога», тобто погляду з висоти пташиного лету. «Перспективізм» Г. У. фон Бальтазара, знайомого з працями не лише західних, а й східних отців церкви й східною іконописною традицією, що послуговується вельми специфічними канонами перспективи, значно людяніший.

При обґрунтуванні «позиційності» пізнання Г. У. фон Бальтазар виходить із поступального визначення суб'єкта характеристиками його сутності, або «такбуття» (Sosein). «Узяті абстрактно, ці характеристики належать або, принаймні, могли би належати й іншим суб'єктам. Однак, коли вони саме таким чином поєднуються, вони зумовлюють унікальність особи та її ситуації. Це особливе поєднання утворює “констеляцію”, тобто сукупність чинників, які визначають долю. Констеляція, зі свого боку, зумовлює особливість буття й істини в конкретному випадку й перетворює суб'єкта на неповторну особистість. Якщо розмістити суб'єкт у центрі цієї констеляції, нескладно зрозуміти, що він споглядатиме істину лише в певній перспективі. Центральна позиція суб'єкта у цій констеляції забезпечуватиме йому специфічний ракурс бачення світу речей і цінностей. Деякі місця видаватимуться ближчими, деякі – віддаленішими, освітленість і чіткість різних речей буде різною, деякі предмети почасти затулятимуть собою інші, а деякі – ховатимуться за ними... Істина, якщо споглядати її в такий спосіб, видаватиметься великою країною, де мешкати можна в незліченній кількості місць. Одну й ту саму гору чи річку можна побачити з різних позицій і точок зору, і вони поставатимуть у неповторному розмаїтті нюансів і профілів. Так

пояснюється багатоманітність картин світу та світоглядів: їх зумовлює певний кут зору глядача. У найліпшому випадку можливий панорамний огляд країни істини, хоча він також перебуває в залежності від позиції спостерігача. Але при-таманне людині перспективне бачення в жодному разі не спроможне вичерпно охопити ціле, забезпечити погляд на країну істини з висоти пташиного лету» [7, 194–195].

Г. У. фон Бальтазар підсумовує: «Окрема точка зору за жодних умов не збагатиться з абсолютною, а претензії окремого суб'єкта на всеохопну істину передбачають його цілком безпідставне ототожнення (хай навіть неусвідомлюване) з мировим духом (тобто, з Богом)» [7, 196].

У розумінні Г. У. фон Бальтазара людський вимір буття наділений особистісною неповторністю, що постає як перспективність. Ця властивість буття надає йому найвищої цінності, яку не можна ні з чим порівняти, нічим компенсувати, нічим замінити. Саме перспективність світосприйняття утворює той внутрішній простір буття, який характеризується незрівнянністю, незмінністю, опірністю загальному класифікуванню й категоріальному упорядкуванню. Істина кожної людської істоти така ж цінна, як і сама людина. Жодне пізнання істини однією людиною не замінить її пізнання іншою; будь-яка особиста істина – незамінний дар, унікальний і неповторний [7, 198, 199].

Отже, Г. У. фон Бальтазар визнає «перспективне бачення» чи не єдиним способом пізнання, доступним людині. При тому його «перспективізм» аж ніяк не ґрунтується на «дзеркальній метафорі», шітетом до якої грішив навіть майстер Л. да Вінчі [3, 71] та завдяки котрій нормою адекватної репрезентації об'єкта наразі вважається його «дзеркальний» образ [4, 77]. Пізнавальний процес не може бути зведений до відбиттєвих процедур отримання «зліпка» чи «дзеркального образу» речі, а постає в системі гіпотетико-селективної, творчо-проективної, інтерпретаційної діяльності суб'єкта, опосередкованої різними за природою – знаковими й предметними репрезентаціями, котрі містять, як і сама діяльність, квінтесенцію соціального і культурно-історичного досвіду [4, 80]. Особистісне перспективне бачення становить єдино можливий шлях до істини, унікальний шлях, призначений лише для тебе. Тільки ти сам здатний визначити свій шлях; тільки тебе цей шлях здатний привести до мети.

**Істина «перспективізму».** «Досконале пізнання, істина якого не вимірюється речами й натомість сама вимірює речі, передбачає не відбиття-відображення, а праобраз дійсності, – це пізнання доступне лише Богу», – переконаний Г. У. фон Бальтазар [7, 113]. Щоб охопити ціле, ми мали б відмовитись від окремих точок зору, а водночас – від інтимності істини. Просторово-географічній метафорі не вдається виразити перспективний характер істини саме тому, що це передбачало б можливість усеохопного погляду згори, натомість жодна істота в силу своєї природи неспроможна рішуче залишити позад себе – й унизу – власну перспективу. Усяк, хто прагне пізнання, мусить насамперед скромно визнати відносність і обмеженість власного поля зору... Утім, це не привід для відчаю: в нього вистачить способів і засобів доповнити й збагатити власні перспективи перспективами інших. Він може дізнаватись про відмінні точки зору в розпитуваннях і розмовах. Завдяки здатності до рефлексії й аналізу він може порівнювати їх із власною точкою зору, намагаючись пристосувати до неї, знаходити нові смислові зв'язки в рамках поля істини й таким чином набувати шир-

ших поглядів. Саме тією мірою, якою окремі перспективи дотичні до істини, їх можна порівнювати, зіставляти й упорядковувати в контексті єдності, хай навіть остаточно ніколи й не досяжної [7, 195]. Адже «людське пізнання ніколи не зможе охопити ціле в усій його повноті. Людина не здатна взяти об'єкт під свій тотальний контроль, злетівши над ним та наглядаючи за ним із висоти, як хижий птах, готовий кинутись на свою здобич» [7, 143].

Існує лиш один плідний шлях зіставлення світоглядів: метод поступового й послідовного включення окремого в усезагальне. Лише зрідка ми дійсно маємо підстави говорити, що та чи інша особиста точка зору назагал не містить істини; значно частіше ми здатні віднайти більш вдалий ракурс і забезпечити з цієї ж точки зору ширше й ґрунтовніше особистісне бачення [7, 195–196]. Під особистісною істиною слід розуміти протилежність абстрактній анонімній істині, яку неможливо зробити частиною себе самого, – ідеться, передовсім, про такого роду істину, яку сам здобуваєш, зберігаєш і відповідаєш за неї [7, 199].

Одна з найважливіших причин того, що істина являє себе в контексті ситуації, яка потребує розв'язання, полягає в її соціальній/діалогічній природі. Дійсно, істина в своїй глибинній сутності (як вираз і слово) має біполярну структуру й перебуває почасти в інтер'єрності окремого суб'єкта, почасти – в інтерсуб'єктивній сфері, де набуває форми мовлення й відповіді. Цей другий аспект безпосередньо акцентує на тому, що віднаходження істини не може бути справою окремого суб'єкта, що цей окремий суб'єкт мусить пристосовувати свою істину до істин інших суб'єктів у ситуації зустрічі. Тут констеляція, що відособлює кожну істину, перетворюється на констеляцію багатьох суб'єктивних перспектив, кожна з яких очевидна й ґрунтовна по-своєму.

Окремий суб'єкт, залучений у взаємодію в рамках ситуації, мусить докласти необхідних зусиль, щоб його істина знайшла своє місце в істині діалогу. З одного боку, він повинен імплементувати власну позицію в діалог із гнучкістю й толерантністю, які вможливили б формування спільної істини (істини ситуації). З другого боку, окремий суб'єкт мусить усвідомлювати свою відповідальність щодо результатів такої взаємодії, розглядаючи його в світлі кантівського категоричного імперативу (він має сприймати рішення, яким увінчається ця ситуація, як соціальний акт, чий наслідок відчує не лише він сам, а й інші) [7, 215].

Коли обставини змушують суб'єкта пристосовувати чи обирати істину, годящу для певної ситуації, він мусить засвідчувати її з усією самовідданістю й відповідальністю. Будь-які пом'якшення, загострення (але в жодному разі не викривлення!) чи застереження, що їх він може собі дозволити, доречні тільки з огляду на загальну перспективу, мусять із нею узгоджуватись і їй відповідати. Людина репрезентує істину по-різному в різних ситуаціях, однак ці репрезентації виправдані лише тоді, коли в сукупності відображають єдине бачення. Ця тотальність має залишатися видимою й відчутною як позиція, покладена в основу всякої вибіркової репрезентації істини; лише з урахуванням цієї тотальності часткові істини можуть вважатись проявами загальної [7, 124].

Натомість обстоювання окремого фрагменту всупереч цілому баченню є зловживанням істиною. Зловживання наявне всюди, де тотальну істину приховує від очей, затуливши собою, певна часткова істина. Утілена вона може бути в окремій упередженій думці, обмеженості якої ми не помічаємо чи не бажаємо помічати, або в цілій системі уявлень – світогляді... Суть зловживання – в обме-

женні ширшої істини шляхом утвердження й абсолютизації однієї з індивідуальних перспектив як єдино можливої й остаточної. Часткова істина, яка вперто заперечує, а то й забороняє інші можливі перспективи, тим самим засвідчує власний гандж [7, 124–125]. Ясна річ, про діалогічність за таких обставин узагалі не йдеться.

Ми не повинні забувати, що навіть шлях синтезу індивідуальних перспектив не може забезпечити нам звільнення від власної перспективи, як не може й уможливити споглядання перспектив інших їх очима... Є лиш один спосіб досягти істину: необхідно відповідально ставитись до власної ситуації та зумовленої нею перспективи й перебувати в безперервній конструктивній взаємодії (діалозі) з усіма іншими баченнями [7, 196].

А діалог можливий лише на підставі довіри. На думку Г. У. фон Бальтазара, до-віра – єдина конструктивна позиція сприйняття істини. Той, хто промовляє, пов'язаний із промовленим словом і розраховує на довіру. Тільки через ризик довіри до істини, виявлений іншими, можна переконатися в її діалогічній, міжсуб'єктній об'єктивності [7, 183]. Але там, де довіра – там і відповідальність. Віра співвідноситься з відповідальністю за ствердження істини. Чим більш упевнено суб'єкт репрезентує власну істину, тим більш переконливими мають бути доводи. А що може бути переконливішим за справи? Суб'єкт має довести своїми справами, своїм життям, а в разі потреби – своїм стражданням, що його істина співмірна з його буттям, а отже варта до-віри [7, 183–184].

Такими є пізнання, істина й толерантність *sub specie* перспективи в розумінні Г. У. фон Бальтазара. У багатьох аспектах положення його концепції «перспективізму» співзвучні з американським «правовим перспективізмом» феміністичних студій і критичних расових теорій. Представники цих підходів наполегливо й послідовно знайомлять юридичний загал із «виключеними перспективами» — поглядами жінок і «кольорових» американців. Адже саме американська права традиція ототожнювала вимогу об'єктивності, нейтральності й універсальності з відповідністю позиції заможного білого чоловіка, водночас ігноруючи саму можливість існування інших точок зору (наприклад, жінок, чорношкірих). А вони існують, зумовлювані не лише статтю й расою, а й класом, суспільним статусом, віком, освітою, станом здоров'я, рівнем матеріальної забезпеченості, політичними, ідеологічними й релігійними уподобаннями та найрізноманітнішими їх комбінаціями.

Додатково слід зазначити, що епістемологічна толерантність Бальтазара має мало спільного з агностицизмом і еклектикою «постмодерної церкви», відзначеними Дж. Смітом: «Саме тоді, коли ми думаємо, що знаємо щось, ми встановлюємо кордони й запроваджуємо дисципліну. Люди, які знають, здійснюють найбрутальніше насильство стосовно тих, хто не знає, або навіть належить до спільноти “знаючих”. Тому постмодерністська віра остерігається знання й, відповідно, уникає примусу догми та доктрини. Ми можемо сповідувати, що знаємо (як Бог через Христа примирив із собою світ), але таке знання ґрунтується на дарі одкровення, воно не універсально-об'єктивне чи доказове та лишається питанням тлумачення й різних точок зору. Ми сповідуємо знання без упевненості, істину без об'єктивності» [10, 161, 164].

У полеміці з К. Ранером, який обстоював думку щодо необхідності плюралізму й багатоманітності богословських тлумачень Нового Завіту, Г. У. фон Бальтазар протиставив своє розуміння плюралізму, одухотвореного й натхнен-

ного органічною єдністю: «Єдність композиції – від Бога. Тому світ був, є й завжди буде (може навіть більшою мірою) плюралістичним. Звісно, світ нездатний осягнути власного плюралізму, оскільки йому завжди бракувало й бракує єдності. Але сенс плюралізму не в тому, щоб відмовлятися від єдності, а в тому, щоб, навпаки, прагнути до симфонії, гармонії в усеохопній єдності» [6, 280]. Забезпечення симфонічності позицій і перспектив – ось метод Г. У. фон Бальтазара. Термін «симфонічність» часто використовують і дослідники творчого спадку Бальтазара щодо його власної творчої манери [6, 276].

Отже, для нього істина світу завжди складається з окремих уявлень, переконань, тверджень і суджень, які формують певну перспективу. Але будь-яка перспектива залишається обмеженою й має доповнюватись іншими. Жодна світська істина не є абсолютною, навіть якщо це справжня, дійсна істина. Істиною в повному розумінні вона стає, лише перебуваючи в зв'язку з усією цілісністю істини, лише ставши виразом безумовного, безмірного розкриття й самовідданості [7, 123].

Попри те, що в 1950 р. Г. У. фон Бальтазар вийшов з ордену єзуїтів [6, 113, 297–302], його просвітницька й наукова робота була визнана й гідно оцінена католицькою церквою: наприкінці травня 1988 р. він був призначений кардиналом, але помер за два дні до прийняття кардинальського достоїнства [6, 292–293]. Видається, що його концепція «епістемологічного перспективізму» здатна стати в нагоді й юридичній методології, зокрема, в частині роз'яснення природи й характеру «юридичної істини» (або, принаймні, компетентної правової позиції), утворюваної шляхом синтезу можливих правових перспектив – позицій. Утворюваної толерантно й відповідально.

## ВИКОРИСТАНІ МАТЕРІАЛИ

1. *Берман Г. Дж.* Право і революція. Формування західної традиції права / Г. Дж. Берман ; пер. з англ. – К. : IRIS, 2001. – 652 с.
2. *Вовк Д. О.* Право і релігія: загальнотеоретичні проблеми співвідношення / Д. О. Вовк. – Х. : Право, 2009. – 224 с.
3. *Бочаров Д. О.* «Візуальна метафора» в юриспруденції: інтерпретація очевидності й очевидність інтерпретації / Д. О. Бочаров // *Філософія права і загальна теорія права.* – 2014. – № 1–2. – С. 70–83.
4. *Бочаров Д. О.* Метафори «свідомість – це дзеркало» і «розуміння – це бачення» в юридичній гносеології / Д. О. Бочаров // *Антропологія права: філософський та юридичний виміри (стан, проблеми, перспективи)* : ст. учасн. Міжнародного «круглого столу» (м. Львів, 3–5 грудня 2010 р.). – Л., 2010. – С. 73–84.
5. *Лакутюр Ж.* Єзуїти / Ж. Лакутюр ; пер. з фр. І. Дух. – Л. : Свічадо, 2014. – Т. 2: Повернення. – 570 с.
6. *Гуер'єро Э.* Ханс Урс фон Бальтазар / Э. Гуер'єро ; пер. с нем. Ю. Ромашева. – М. : КЦ «Духовная библиотека», 2009. – 328 с.
7. *Бальтазар Г. У. фон.* Теологика. Істина мира / Ганс Урс фон Бальтазар ; пер. с нем. А. Лукьянова. – М. : Изд-во ББИ, 2013. – XXIV + 301 с.
8. *Бергсон А.* Творча еволюція / А. Бергсон ; пер. з фр. Р. Осадчука. – К. : Вид-во Жупанського, 2011. – 318 с.
9. *Бод Р.* Забуті науки. Історія гуманітарних наук / Р. Бод ; пер. з нід. Я. Довгополого. – К. : Вид-во Жупанського, 2016. – 376 с.

10. *Сміт Дж.* Церква та постмодернізм / Дж. Сміт ; пер. з англ. В. Курат. – Черкаси : Колоквіум, 2012. – 214 с.

## REFERENCES

1. Berman H. J. *Pravo i revoljucija. Formuvannja zahidnoi tradycji prava* [Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition], Kyiv, 2001.
2. Vovk D. *Pravo i religija: zagalnoteoretychni problemy spivvidnoshennja* [Law and Religion: Theoretical Aspects of Correlation], Kharkiv, 2009.
3. Bocharov D. «Vizualna metafora» v jursprudence: interpretacija ochevydnosti j ochevydnist interpretaciji [«Visual Metaphor» in Jurisprudence: Interpretation of Obviousness and Obviousness of Interpretation], *Philosophy of Law and General Theory of Law*, 2014, no. 1–2, pp. 70–83.
4. Bocharov D. Metafory «svidomist – ce dzerkalo» i «rozumninja – ce bachennja» v jurydychnij gnoseologii [Metaphors «consciousness is a mirror» and «understanding is vision» in legal gnoseology], *«Anthropology of Law: Philosophical and Legal Dimension (Status, Problems and Prospects)»*, 2010, Issue 6, pp. 73–84.
5. Lakutjur Zh. *Jezuity* [The Society of Jesus], Lviv, 2014, vol. 2.
6. Guerriero E. *Hans Urs fon Balthasar* [Hans Urs von Balthasar], Moscow, 2009.
7. Balthasar H. U. von. *Teologika. Istina mira* [Theologic. The Truth of the World], Moscow, 2013.
8. Henri Bergson. *Tvorcha evoljucija* [Creative Evolution], Kyiv, 2011.
9. Bod R. *Zabuti nauky. Istorija humanitarnyh nauk* [The Forgotten Sciences: A History of the Humanities], Kyiv, 2016.
10. Smith J. K. A. *Cerkov i postmodernizm* [Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church], Cherkasy, 2012.

### **Бочаров Д. О. Епістемологічний перспективізм і толерантність Ганса Урса фон Бальтазара**

**Анотація.** У статті розглядаються засади концепції «епістемологічного перспективізму» видатного католицького мислителя Ганса Урса фон Бальтазара. Пізнання людиною світу він вважає можливим лише з певної точки зору, у визначеному місцем й особистими характеристиками спостерігача ракурсі. Натомість істина, на думку Г. У. фон Балтазара, завжди симфонічна; вона є результатом діалогічного синтезу можливих перспектив у цілісному баченні. Найважливішими умовами формування істини з численних перспектив швейцарський мислитель вважає толерантність і відповідальність.

Концепція «епістемологічного перспективізму» Г. У. фон Бальтазара може стати в нагоді й юридичній методології, зокрема, в частині роз'яснення природи й характеру «юридичної істини» (або, принаймні, компетентної правової позиції), утворюваної шляхом синтезу можливих правових перспектив – позицій.

**Ключові слова:** перспектива, позиція, розуміння, істина, діалог, толерантність, відповідальність.

### **Бочаров Д. А. Эпистемологический перспективизм и толерантность Ханса Урса фон Бальтазара**

**Аннотация.** В статье рассматриваются основные положения концепции «эпистемологического перспективизма» выдающегося католического мыслителя Ханса Урса фон Бальтазара. Познание человеком мира он считает возможным лишь с индивидуальной точки зрения, в определенном месте и личными характеристиками наблюдателя ракурсе. Истина, по мнению Бальтазара, всегда симфонична; она является результатом диалогического синтеза возможных перспектив в целостном видении. Важнейшими условиями формирования истины на основе различных перспектив швейцарский мыслитель считает толерантность и ответственность.

Концепция «эпистемологического перспективизма» Х. У. фон Бальтазара может быть востребована юридической методологией в части разъяснения природы и характера «юридической истины» (или, по крайней мере, компетентной правовой позиции), формируемой путем синтеза возможных правовых перспектив – позиций.

**Ключевые слова:** перспектива, позиция, понимание, истина, диалог, толерантность, ответственность.

**Bocharov D. Epistemological Perspectivism and Tolerance of Hans Urs von Balthasar**

**Summary.** The article considers fundamental principles of the concept of «epistemological perspectivism» by prominent catholic thinker Hans Urs von Balthasar. He considers the perception of the world by human he considers possible only from individual point of view in the perspective defined by the place and personal characteristics of observer. The truth, according to Balthasar, is always symphonic; it is the result of dialogical synthesis of possible perspectives in integer perspective. The most important conditions of truth formation based on various perspectives are tolerance and responsibility – considers Swiss thinker.

The concept of «epistemological perspectivism» by Hans Urs von Balthasar may be in demand by judicial methodology with regard to explanation of the nature and character of «legal truth» (or at least competent legal position) formed by way of synthesis of possible legal perspectives – positions.

**Key words:** perspective, position, understanding, truth, dialogue, tolerance, responsibility.