

Філософія

УДК 111.1:1(38):821.142

DOI <https://doi.org/10.5281/zenodo.22075238>

**Екзистенціальний аналіз синівства Телемаха та сорому Алквіада у
світлі фундаментальної онтології Мартіна Гайдеггера**

Козак Богдан,

кандидат філософських наук, доцент кафедри соціології

Київський національний економічний університет імені Вадима Гетьмана

м. Київ, Україна,

<https://orcid.org/0000-0003-0383-8004>

Прийнято: 14.03.2026 | Опубліковано: 30.03.2026

***Анотація.** У статті здійснено феноменологічно-герменевтичний аналіз античних текстових свідчень – питання Афіни про синівство Телемаха в першій пісні «Одіссеї» Гомера та промови Алквіада про сором у «Бенкеті» Платона – у зіставленні з екзистенційною аналітикою Мартіна Гайдеггера. Обґрунтовано методологічну установку Г.-Г. Гадамера, згідно з якою класичний текст випробовує й уточнює філософську концептуальну схему, а не просто слугує її ілюстрацією. Показано, що сумнів у синівстві Телемаха має не біологічний чи статусний, а екзистенційно-онтологічний вимір: йдеться про спроможність-бути-собою та привласнення спадку як віднайдення власної можливості існування. Питання Афіни виконує функцію поклику, який вириває Телемаха зі стану розчиненості в безособовому загалі («das Man») та спонукає до рішучості. На противагу цьому, промова Алквіада засвідчує специфічну*

структуризацію невластивого буття, а саме «несправжність із розплющеними очима». Описано екзистенційний модус, у якому розмикання власної несправжності через афект сорому (αἰσχύνη) відбулося повністю, проте це знання не веде до рішучості та зміни поведінки. Доведено, що цей стан не редукується до незнання, самообману чи слабкості волі, виявляючи радикальнішу розбіжність між афективним розмиканням та екзистенційною рішучістю, ніж це зафіксовано в «Бутті і часі» М. Гайдеггера. На основі аналізу обох епізодів сформульовано та обґрунтовано поняття «гетероклетичного поклику» (від ἑτερόκλητος — «покликаний іншим») як поклику, що конститується винятково у зверненні від конкретного Іншого (Афіни, Сократа). Показ топологічної незалежності Іншого від влади загалу дає змогу подолати іманентне замкнення гайдеггерівського поклику сумління, розмежовуючи пропонований концепт із Сартровою об'єктивацією поглядом та етичним імперативом Левінасового Обличчя. Здійснено відмежовування сорому від гайдеггерівської сором'язливості (Scheu) у «Внесках до філософії».

Ключові слова: фундаментальна онтологія, автентичність, поклик сумління, сором, Інший, Телемах, Алківіад.

The Existential Analysis of Telemachus's Sonship and Alcibiades' Shame in Light of Martin Heidegger's Fundamental Ontology

Bogdan Kozak,

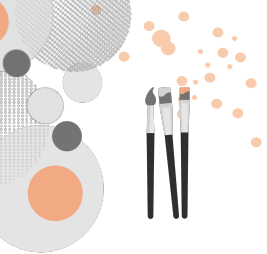
Candidate of Philosophical Sciences,

Associate Professor, Department of Sociology

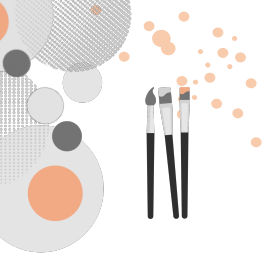
Vadym Hetman Kyiv National Economic University

Kyiv, Ukraine,

<https://orcid.org/0000-0003-0383-8004>



Abstract. *The article presents a phenomenological-hermeneutic analysis of ancient textual sources – Athena's inquiry into Telemachus's parentage in Book I of Homer's *Odyssey* and Alcibiades' speech on shame in Plato's *Symposium* – in comparison with Martin Heidegger's existential analytic. It substantiates Hans-Georg Gadamer's methodological premise that a classical text tests and refines a philosophical conceptual scheme rather than merely serving as its illustration. It is demonstrated that the doubt regarding Telemachus's parentage possesses an existential-ontological dimension rather than a biological or status-related one: it concerns the potentiality-for-being-oneself and the appropriation of heritage as the discovery of one's own possibility of existence. Athena's question functions as a call that wrests Telemachus from a state of lostness in the impersonal "they" (das Man) and prompts resolute decision. In contrast, Alcibiades' speech testifies to a specific structuring of inauthentic existence, namely "inauthenticity with open eyes". The paper describes an existential mode in which the disclosure of one's own inauthenticity through the affect of shame (αἰσχρόνη) has fully occurred, yet this awareness fails to lead to resoluteness or behavioral change. It is argued that this condition cannot be reduced to ignorance, self-deception, or weakness of will, revealing a more radical divergence between affective disclosure and existential resoluteness than that articulated in M. Heidegger's *Being and Time*. Based on the analysis of both episodes, the concept of the "heteroclitic call" (from heterokletos — "called by another") is formulated and substantiated as a call constituted exclusively through an address from a concrete Other (Athena, Socrates). Demonstrating the topological independence of the Other from the power of the "they" allows for overcoming the immanent closure of the Heideggerian call of conscience, thereby distinguishing the proposed concept from Sartrean objectification by the gaze and the ethical imperative of Levinas's Face. Finally, shame is demarcated from Heideggerian timidity (Scheu) as articulated in *Contributions to Philosophy*.*



Keywords: *fundamental ontology, authenticity, call of conscience, shame, the Other, Telemachus, Alcibiades.*

Постановка проблеми. В "Одісеї" Гомера у Першій пісні є дивне запитання, яке ставить Афїна, прибравши вигляд Ментеса, коли вона питає Телемаха: «Отже, тепер мені щиро скажи і повідай одверто: // Справді рідним доводишся ти Одіссееві сином? // Дуже лицем ти на нього й очима прекрасними схожий» [3, с. 10]. Особливість цього запитання полягає в тому, що богиня знає відповідь: вона щойно назвала Одіссея батьком цього хлопця, вона бачить біологічну схожість і сама про неї говорить. Запитання, отже, запитує про щось інше. Цей сумнів у синівстві Телемаха повторюється ще декілька разів в поемі.

Інший випадок геть інший, коли Алківіад у "Бенкеті" Платона зізнається: «І тільки перед ним, єдиним з усіх людей, – ніхто б не повірив, знаючи мене, – відчуваю сором» [4, с. 117]. Не перед народним зібранням, не перед стратегами, не перед власною славою, а перед босим філософом, якого сам же й висміює.

Обидва епізоди традиційно тлумачили в психологічному чи виховному горизонті: Телемах дорослішає, Алківіад кається. Таке прочитання не є хибним. Питання Афїни, якщо не бачити в ньому запити про факт соціального статусу, виявляється формою, у якій під питання ставлять існування як таке; сором Алківіада, якщо не зводити його до збентеження перед авторитетом, виявляється способом, у який людині відкривається розрив між тим, ким вона мала би бути, і тим, ким вона фактично є.

Саме цей розрив Гайдеггер описав як різницю між власним і невласним модусами буття. А втім, найцікавіше в грецькому матеріалі не збіг із цим описом, а розбіжність, і її розкриття є головним результатом

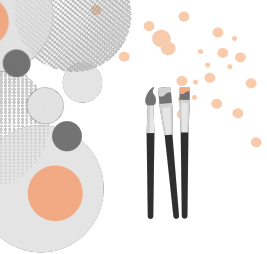


роботи. Алківіад знає про власну несправжність усе, формулює її точніше за будь-якого коментатора, промовляє діагноз уголос у присутності свідків і не змінює нічого. Аналітика «Буття і часу» таку фігуру формально допускає, бо ніде не стверджує, що розмикання спричиняє рішучість, але окремо її не описує, а звична інтерпретація другого розділу тлумачить падіння як стан невідання, з якого виводить поклик. Випадок Алківіада показує, що розмикання і рішучість розходяться радикальніше, ніж зафіксовано в тексті Гайдеггера, і що несправжність має форму, для якої додаткове знання нічого не означає.

Застосувати категорії «Буття і часу» до античного матеріалу технічно неважко, і легкість операції становить її головну небезпеку. Результатом зазвичай є ілюстрація: женихи в Ітаці «є» das Man, подорож Телемаха «є» Entschlossenheit, і на цьому дослідження вичерпується. Схема, підтверджена прикладом, який до неї заздалегідь припасували, не доводить нічого, крім власної гнучкості. Продуктивною ця робота стає лише за умови, що напрямок відношення обернено: не схема пояснює текст, а текст випробовує схему і виявляє в ній місця, які не працюють.

Такий методологічний хід не є винаходом цієї статті, і його не варто подавати як винахід. Він має родовід у філософській герменевтиці Гадамера, для якої розуміння взагалі можливе лише там, де інтерпретатор готовий дозволити текстові щось йому сказати, а отже, готовий до того, що текст чинитиме опір накинутій йому попередній схемі [2, с. 247-252]. Питання, яке я ставлю, звучить відповідно: у яких місцях грецькі тексти чинять такий опір і що з цього опору впливає для самої моделі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Література, дотична до теми, розподіляється між чотирма дослідницькими полями, які майже не перетинаються, хоча описують спільний предмет із різних боків.



Перше поле становить гомерознавство. Питання про синівство Телемаха має солідну традицію коментування. Іоанніс Петропулос [20] прочитує «Телемахію» як історію виховання, у якій юнак поступово здобуває власний, свідомо «мінорний» κλέος, менший за батьківський. Стів Ріс [22] простежує формульні звороти на кшталт «як батько до рідного сина» і показує, що їхня тональність змінюється від зворушливої до відверто саркастичної в міру дорослішання героя; висновок Ріса важливий тим, що батьківство в «Одіссей» виявляється риторично рухомою, а не сталою величиною. Шейла Мернаган [17] аналізує впізнавання як наскрізний механізм поеми. Окремо слід назвати найвпливовіше сучасне філософське прочитання цієї фігури поза класичною філологією: Массімо Рекалькаті [21] будує на Телемахові цілу концепцію спадкування після «занепаду батька», протиставляючи «комплекс Телемаха» едиповому. Він працює в рамці лаканівського психоаналізу, де батько виступає функцією Ідеалу; мій аналіз стосується іншого питання, а саме способу буття спадкоємця, і тому не конкурує з Рекалькаті, але й не може його оминати. Спільна межа праць цього поля полягає в тому, що сумнів Телемаха тлумачать у горизонті соціальної ідентичності, статусу спадкоємця або психоаналітичної функції батька; але у Рекалькаті онтологічний зміст питання «чи ти справді син» залишається поза розглядом.

Друге поле утворюють платонознавство та антична етика афектів. Дуглас Кернз [7] у монографії про αἰδώς розрізняє сором як передбачення осуду і сором як внутрішню санкцію, причому для випадку Алківіада релевантним є друге. Марта Нуссбаум [19] читає промову Алківіада як свідчення про непереборність партикулярної любові, яку платонівське сходження до Прекрасного змушене відкинути. Фрізбі Шеффілд [23] і Елізабет Белфіоре [6] розглядають цю промову у зв'язку з еротичною педагогікою діалогу. Бернард Вільямс [25] руйнує звичну схему



протиставлення «культури сорому» та «культури провини» і показує, що грецький сором уже містить внутрішню інстанцію оцінювання. Найближче до мого предмета підходить Фульвія де Луїзе [8], яка аналізує сором у «Бенкеті» саме як чинник конституювання особистісної ідентичності, розрізняє дві платонівські педагогіки сорому і перевіряє на цьому матеріалі придатність антропологічної схеми «культура сорому проти культури провини». Її висновок про те, що сором у діалозі зазнає послідовних перевертань значення, я приймаю; питання, якого вона не ставить і яке ставить ця стаття, стосується не конституювання ідентичності, а онтологічної функції сорому в структурі невластивого існування.

Третє поле охоплює феноменологію сорому. Жан-Поль Сартр [5] описує сором як визнання себе таким, яким мене бачить інший, і робить його конститутивним для буття-для-іншого. Емануель Левінас [15] у ранньому есеї показує сором як неможливість утекти від себе. Ліза Гюнтер [11] зводить ці лінії разом: у зіставленні Сартра, Левінаса й Бовуар вона показує, що базова структура сорому є експозицією перед іншими і прикутістю до власної ідентичності, й аналізує темпоральність, у якій сором артикулює соціальне життя водночас як обіцянку і як загрозу. Ден Загаві [27] доводить, що сором не редукується ані до інтерналізованого погляду Іншого, ані до суто рефлексивної самооцінки, а засвідчує соціально й нормативно опосередковану структуру самості.

Четверте поле охоплює гайдеггерознавство та його стосунки з греками. Франциско Гонсалес [10] у найдокладнішому на сьогодні дослідженні показує, що Гайдеггер, попри десятиліття роботи з платонівськими текстами, у діалог із Платоном так і не вступив: він читав Платона як симптом забуття буття, а не як співрозмовника. Майкл Наас [18] досліджує гайдеггерівське поводження з Гомером та епічним розумінням істини. Українська рецепція зосереджена насамперед на термінологічній



роботі: дискусія про майбутній повний переклад «Буття і часу», зафіксована в матеріалах семінару Лабораторії наукового перекладу [1], демонструє, наскільки нестабільним залишається понятійний апарат українською, починаючи з Dasein.

Усередині цього четвертого поля потрібно окремо назвати дві лінії, які безпосередньо стосуються тез статті і які було б методологічно некоректно оминути.

Перша лінія — критика гайдеггерівської концепції поклику з боку проблеми Іншого. Теза про те, що фундаментальна онтологія приховано потребує Іншого, не є новою. Її класичну форму задав Емануель Левінас [15; 16]. А втім, останніми десятиліттями розроблено й іншу від Левінаса, незалежну лінію: аргумент, що гайдеггерівське мислення буття само по собі є наполегливою медитацією про інакшість самості в поклику сумління, а отже, вже містить етичний вимір. Рафаель Вінклер [26] подає її критичний огляд і доводить, що спроба Поля Рікера прокласти шлях між Гайдеггером і Левінасом залишається невдалою. Наявність цієї дискусії означає, що просте додавання ще одного прикладу до вже наявного переліку не має самостійної цінності.

Друга лінія стосується сорому в самому гайдеггерівському корпусі. Спостереження про те, що сором не з'являється серед настроїв «Буття і часу», зробив Роберт Столороу, причому зробив його в максимально обережній формі: «Не пригадую, щоб у трактаті «Буття і час» траплялися згадки про настрої сорому. На мою думку, подібно до того, як екзистенційна тривога виявляє автентичне існування, саме сором найвиразніше розкриває існування неавтентичне, або невласиве» [24]. Столороу пов'язує це з тим, що настрої у Гайдеггера є терміном мистецтва, який охоплює всю сферу розмикальної афективності і завжди включає тілесний компонент; звідси



його теза, що фундаментальна онтологія не нехтує тілом, а розміщує його в центрі розімкненості [24].

Зіставлення чотирьох полів дає таку картину. Філологи й психоаналітики описують спадкування, не запитуючи про буття. Платонознавці описують афект як чинник ідентичності, не запитуючи про його онтологічну роботу. Феноменологи сорому працюють переважно в етичному й соціально-теоретичному регістрі. Гайдеггерознавці описують ставлення Гайдеггера до греків, майже не використовуючи грецькі тексти як інстанцію, здатну заперечити самому Гайдеггерові.

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми. Із наведеного огляду випливають три лакуни.

Не описано модус несправжності, у якому розмикання відбулося повністю, а рішучості не настає, причому не через незнання і не через слабкість волі. «Буття і час» такої фігури не забороняє, проте й не тематизує: поклик там розмикає можливість, а питання про випадок, коли розімкнена можливість систематично не береться при повній ясності щодо неї, залишається без відповіді. У літературі про автентичність цей випадок зазвичай розчиняють у падінні або у «втечі від себе», тобто повертають до моделі невідання. Промова Алківіада дає цьому модусові розгорнутий опис, зроблений від першої особи.

Функцію сорому в конституюванні несправжності описано частково. Сам факт, що «Буття і час» розгортає страх (§ 30) і жах (§ 40), а *αἰσχύνη* не отримує там аналізу, зафіксовано [24]; феноменологію сорому як експозиції та прикутості до себе розроблено [5; 15; 11; 27]. Чого немає, так це зіставлення сорому саме з *Angst* за єдиним набором параметрів, з якого було б видно, чому місце основного настрою в «Бутті і часі» посідає тривога і що саме випадає разом із соромом. Показово, що *αἰσχύνη* не має окремої



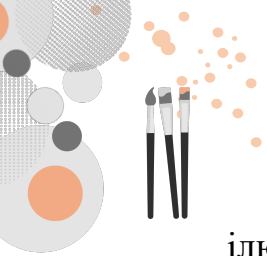
рубрики й у ранньому марбурзькому курсі, де систематично розібрано аристотелівські $\lambda\acute{\alpha}\theta\eta$ і де φόβος присвячено окремий параграф [13].

Третя. Питання про походження поклику залишається відкритим у специфічному сенсі. У «Бутті і часі» відповідь однозначна: «У сумлінні Dasein кличе сам себе» [14, s. 275]. У досліджених грецьких текстах поклик щоразу має обличчя: богині, філософа або старого чоловіка, що благає. Ця дискусія розгортається переважно всередині гайдеггерівського корпусу або в межах левінасівської альтернативи; те, чого в ній бракує, це матеріал, який дозволив би перевірити конкуренцію двох описів на випадках, зовнішніх щодо обох традицій.

Формулювання цілей статті та завдання. Мета дослідження полягає в тому, щоб описати модус несправжності, засвідчений промовою Алквіада, показати на двох інших грецьких епізодах, що йдеться про структуру, а не про літературний випадок, і скористатися отриманим описом для уточнення описових меж фундаментальної онтології.

Досягнення мети передбачає розв'язання наступних завдань. Насамперед належить експлікувати онтологічний, а не генеалогічний зміст питання Афіни та його повторів у Пілосі й Спарті. Далі слід описати сором Алквіада як спосіб афективного розкриття несправжності та показати, чому цей афект не редукується до соціальної реакції. Третє завдання полягає в тому, щоб зіставити обидва випадки за єдиною сіткою параметрів, зафіксувати точку розходження й сформулювати контрприклад, який із неї випливає. Нарешті, обґрунтувати поняття гетероклетичного поклику, відмежувавши його від суміжних концепцій Іншого.

Методологія дослідження. Дослідження виконано як герменевтико-феноменологічний аналіз текстів у поєднанні з філологічно контрольованим близьким читанням. Герменевтичну рамку дослідження задає Гадамерова філософська герменевтика. Теза про те, що текст випробовує схему, а не



ілюструє її, спирається на два взаємопов'язані положення «Істини і методу». Перше стосується умови розуміння: «Той, хто хоче зрозуміти текст, постійно здійснює начерк смислу. Кли у тексті починає вимальовуватися певний смисл, він робить попередній начерк усього тексту загалом. Та цей перший смисл прояснюється, своєю чергою, тільки тому, що ми від самого початку читаємо текст, очікуючи знайти в ньому той чи той певний смисл. Розуміння того, що містить у собі текст, полягатиме у розробці такого попереднього начерку, а він, зрозуміло, подлягає постійному перегляданню в процесі подальшого заглиблення у смисл тексту» [2, с. 248]. Готовність до інакшості тексту означає тут не методичну нейтральність, а свідоме виставляння власних передсудів під ризик спростування. Друге положення стосується самого способу, у який відбувається розуміння: горизонт, за Гадамером, не є нерухомою рамкою, це радше те, «у що ми входимо і що рухається разом із нами» [9, с. 309], а розуміння здійснюється як злиття горизонтів. Дієво-історична свідомість, яку Гадамер аналізує в третій частині праці, додає до цього ще один компонент: інтерпретатор ніколи не стоїть поза історією впливів, отже, не може приписати собі позицію, з якої схема застосовувалася б до матеріалу ззовні. Із цих положень випливає можливість, яку я тут і використовую: опір тексту накинутій йому концептуальній сітці є не перешкодою в дослідженні, а його результатом.

Виклад основного матеріалу дослідження. У першій пісні "Одісеї" Афінна щойно пообіцяла, що Одиссей повернеться, і одразу питає, чи справді Телемах є сином цього чоловіка, додаючи при цьому, що впізнає в юнакові батькові риси, голову й очі [3, с. 10]. Відповідь юнака належить до найвідоміших місць поеми: «Щиро, мій гостю, на всі я тобі відповім запитання. // Мати мені говорила, що ніби я син Одиссеїв, – // Сам я не знаю. Та й хто ж бо те знає, від кого родивсь він?» [3, с. 10]. Зазвичай тут бачать гірку приказку про неможливість засвідчити батьківство. Тільки ж прислів'я

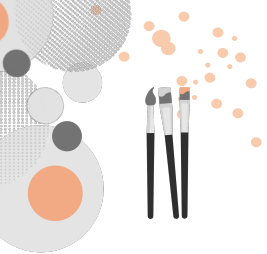


мало би звучати відсторонено, тимчасом як Телемах говорить про себе, і говорить у першій особі: я не знаю.

Чого саме він не знає? Очевидно, не того, що знає його мати, знає богиня і за кілька днів підтвердять Нестор та Гелена. Не знає він іншого, а саме чи спроможний бути тим, ким його називають. Одиссей для Ітаки не є біологічною істотою у нейтральному сенсі, він є способом буття: витривалість, хитрість, здатність утримувати господарство. Питання «чи ти син Одиссея» означає в цьому горизонті «чи ти можеш так бути», і на нього справді немає відповіді у формі констатації, її можна дати лише вчинком.

Показово, як цей сумнів мандрує разом із героєм. У Пілосі Нестор каже: «усіх перевищував завжди // В хитрощах різних твій батько, якщо таки справді ти рідний // Син його. З подивом щирим я нині дивлюся на тебе: // Тож і в розмові настільки ти схожий на нього, що навіть // Важко повірити, щоб міг щось подібне юнак говорити!» [3, с. 38]. У Спарті Гелена впізнає гостя миттєво, і її теж охоплює σέβας, священний подив [3, с. 56]. Тричі повторюється та сама фігура: зовнішній свідок бачить схожість, а сумнів залишається на боці самого Телемаха. Ця обставина заслуговує на увагу, оскільки вона виключає психологічне пояснення через невпевненість юнака: невпевненість мала би слабнути в міру нагромадження свідчень, натомість вона зберігається.

Відповідно до екзистенційної аналітиці юнак закинутий (Geworfenheit) у ситуацію, якої не обирав: батька немає двадцять років, дім захопили женихи. Женихи при цьому не є просто ворогами, вони становлять анонімну множину, яка проїдає чуже добро й формує загальну думку про те, що годиться робити. Гайдеггерівська формула працює тут майже дослівно: «Кожен є Іншим, і ніхто не є сам собою» [14, s. 128]. Телемах у цьому середовищі не діє, а чекає, і чекання на батька є формою, у якій він передає відповідальність комусь іншому.



Питання богині змінює цей стан. За структурою воно виконує ту саму роботу, яку в «Бутті і часі» виконує поклик сумління: «Поклик сумління має характер *заклику* (Anruf) Dasein до його найвласнішої спроможності-бути-собою, причому у спосіб *спонуки* (Aufruf) до найвласнішого буття-винним» [14, s. 269]. Поклик нічого не повідомляє і нічого не радить, він викликає. Афінна не дає юнакові плану дій, вона ставить його перед власною можливістю бути.

Далі відбувається те, що Гайдеггер описує як привласнення спадку: «Рішучість, у якій Dasein повертається до самого себе, розкриває відповідні фактичні можливості автентичного існування зі *спадщини* (das Erbe), яку вона *переймає* як кинута» [14, s. 383]. Телемах скликає збори, вперше говорить публічно та вимагає на зборах, щоб женихи покинули його дім, а потім вирушає в море. Він не копіює батька, він повторює його можливість, а повторення у строгому значенні є «*висловленим переказом*, тобто поверненням до можливостей колишнього Dasein» [14, s. 385]. Спадок, отже, не переходить автоматично: його або беруть, або ні.

Тут доречно згадати спостереження Ріса, за яким формула «як батько до рідного сина» протягом поеми змінює тон, і зміна ця корелює з дорослішанням героя [22]. Батьківство виявляється величиною, що твориться в наративі, а не даною на його початку.

У «Бенкеті» Платона Алківіад входить п'яний, у вінку з плюща та фіалок, і замість похвали Еросові виголошує похвалу Сократові. Посеред цієї похвали з'являється зізнання, якого від нього ніхто не чекав: «він (Сократ) змушує мене визнати, що при стількох вадах, замість того, щоб дбати про їх усунення, я займаюся громадськими справами атенців» [4, с. 117]. Сократ змушує його визнати, що він, сам будучи в багатьому недосконалим, і далі нехтує собою. Формула тут не моральна, а діагностична: сказано не «я роблю погані справи», а «я роблю не свої

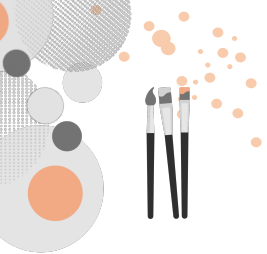


справи». І далі Алківіад стверджує: «тільки перед ним, єдиним з усіх людей, – ніхто б не повірив, знаючи мене, – відчуваю сором» [4, с. 117]. І одразу пояснює механізм: «Його одного соромлюсь, бо добре знаю: неможливо переконати себе в тому, що не треба робити так, як він вчить. Коли ж відійду від нього, то не можу встояти перед почеснями, що їх творить мені ця ж таки більшість. Уникаю зустрічі з ним, обминаючи його, а коли все-таки стріну – сором бере: я ж із ним погоджувався» [4, с. 117]. Заперечити Сократові він не може, а щойно відходить, його перемагає шана з боку багатьох, і тоді він тікає від філософа, як утеклий раб.

Вираз $\upsilon\pi\omicron\tau\omega\nu\ \pi\omicron\lambda\lambda\omega\nu$ (від більшості [пошана]) заслуговує на пильну увагу, оскільки він позначає не конкретних людей, а невизначену множину. Гайдеггер відповідає на питання про суб'єкта повсякденності так: «Das Man, яким відповідають на питання про те, Хто є буденним Dasein, є тим Ніким, якому всякий Dasein у поміж-одно-одному-бутті вже й так віддав себе на поталу.» [14, с. 128]. Алківіад програє, отже, не конкретним особам, а безособовій інстанції визнання.

Яку роботу виконує тут сором? Арістотель визначає сором наступним чином: «Нехай, отже, сором ($\alpha\iota\sigma\chi\acute{\upsilon}\nu\eta$) буде якимось стражданням ($\lambda\acute{\upsilon}\pi\eta$) або збентеженням ($\tau\alpha\rho\alpha\chi\acute{\eta}$) щодо тих зол – теперішніх, минулих чи майбутніх, – які видаються такими, що ведуть до безслав'я ($\alpha\delta\omicron\varsigma\acute{\iota}\alpha$)»¹ (Arist. Rhet. 2. 6. 2). Тобто для Арістотеля сором має соціальний характер. Утім, Алківіадів сором працює інакше: перед натовпом він безсоромний, а сором приходить наодинці з тим, хто ніякого безслав'я йому не готує. Саме тут Кернз проводить межу між соромом як передбаченням осуду і соромом як внутрішньою санкцією [7, р. 18], а Вільямс показує, що для греків ця друга форма не є пізнішим винаходом [25, р. 98]. Сором Алківіада стосується не репутації, а невідповідності собі.

¹ Переклад зроблений завдяки ШІ Клоду



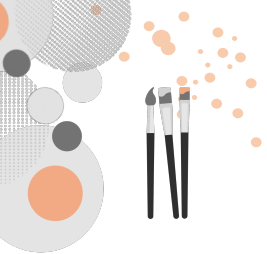
У феноменологічній мові це означає, що сором є способом розімкненості, тобто афектом, у якому суще відкривається таким, яким воно є. Сартр згодом сформулює це різко: «сором, за своєю природою, це – *визнання*. Я визнаю, що я є таким, яким інший мене бачить» [5, с. 326]. Левінас у ранньому есеї піде ще далі: «Те, що постає у соромі, – це, отже, саме факт буття прикутим до самого себе, радикальна неможливість утекти від себе, щоб сховатися від самого себе» [15, pp. 86–87]. Платонівський текст додає до цього деталь, яка пропущена у перекладі: Алківіад тікає від Сократа як раб-утікач. Людина тікає від того, від чого втекти неможливо, що й приносить біль сорому.

Гайдеггер описав би це як досконалу відсутність рішучості: поклик почуто, провину визнано, і нічого не змінилося. У «Бутті і часі» є формула для мовчазності поклику: «Сумління говорить винятково і повсякчасно в модусі мовчання» [14, s. 273]. У випадку Алківіада поклик має голос і обличчя, але ефект залишається тим самим: жодного змісту, жодної інструкції, лише виставлення себе перед власною можливістю. Сократ не каже, що робити; він робить неможливим самообман.

Порівняємо екзистенційну ситуацію Телемаха та Алківіада.

Телемах закинутий у дім без господаря і підпорядкований сваволі женихів. Алківіад занурений у політичне життя Афін, де його носить хвиля загального захоплення. Екзистенційно вихідна ситуація позначається несправжністю: буття визначене «багатьма».

Афіна в чужому образі ставить питання. Сократ доводить до визнання. Обидва не дають змісту, обидва позбавляють можливості й далі не помічати свого стану. Це помічання супроводжується афектом. У Телемаха це сумнів, який поступово переходить у зважливість. У Алківіада це сором, гострий і повторюваний.



Телемах бере батьківський спадок як завдання. Алківіад не спромігся народитися від Сократа інтелектуально: філософську спадщину йому було запропоновано, і вона не була взята. Метафора народження тут не довільна, вона узгоджується з платонівським описом сократівського мистецтва як повивального.

Ми бачимо, що структура події тотожна, а результат протилежний. Розбіжність фіналів дає можливість перевірити, чи описує гайдеггерівська схема структуру, а не наперед відомий результат. У цьому пункті схема перевірку витримує: рішучість у «Бутті і часі» справді не гарантована покликом, поклик лише розмикає можливість.

Проте з цієї ж перевірки випливає результат, якого сама схема не передбачає. Алківіад поінформований краще за всіх: він точно знає, що мав би робити, визнає це вголос, у присутності свідків, і не робить. Несправжність, як її описує «Буття і час», зазвичай читають як стан невідання, у якому людина розчинена й не помічає цього; поклик тоді розуміють як подію, що це невідання скасовує. Алківіад показує іншу можливість, яку я пропоную називати «несправжністю з розплющеними очима». Вона не є ані незнанням, ані слабкістю волі у звичному значенні, бо воля тут не бореться і програє, а просто не вмикається; вона не є й самообманом, бо самообман потребує неправди самому собі, а тут промовлено правду.

Значення цього контрприкладу двоїсте. З одного боку, він підтверджує строгість гайдеггерівського розрізнення розмикання і рішучості: вони справді не зв'язані причинно. З другого боку, він показує, що розімкнена можливість може систематично не братися при повній ясності щодо неї, а отже поклик сумління втрачає ту функцію, заради якої його введено в § 54 «Буття і час», тобто функцію засвідчення власної



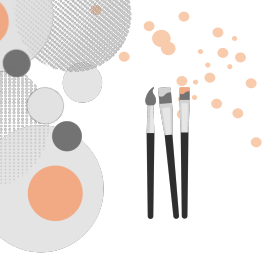
здатності бути. Він засвідчує можливість і водночас нічого не засвідчує про здатність.

У «Бутті і часі»: «Поклик лунає з мене і все ж понад мене» [14, s. 275]. Гайдеггер спеціально наполягає, що кличущий не є ані Богом, ані іншою людиною, ані совістю як соціальною інстанцією, а чужість голосу пояснює інакше: «Той, хто кличе, є незнайомим для буденного Das-Man-самого-себе – чимось на кшталт чужого голосу» [14, s. 277].

У досліджених грецьких текстах ця конструкція не підтверджується: поклик щоразу приходить від когось – від богині, що прибрала подобу гостя, від філософа, який не дає відвести очі. Інший тут не є ані носієм змісту, ані авторитетом: Афіна не наказує, Сократ не повчає. Функція Іншого залишається суто онтологічною.

Феноменологічний опис вимагає визнати структуру поклику інтерсуб'єктивною за суттю, а гайдеггерівське знеособлення поклику розглядати як наслідок теоретичного рішення. Для цієї онтологічної особливості поклику пропоную назву «гетероклетичний поклик», тобто поклик, який конститується лише у зверненні від Іншого. Я утворюю термін від кореня *ἑτερος* у поєднанні з *κλητός*, віддієслівним прикметником від *καλέω*, «кликати», що дає *ἑτερόκλητος* «покликаний іншим».

Щоб поклик виривав із усереднено-буденного загалу, він мусить приходити звідти, куди влада цього загалу не сягає. Іманентний поклик цієї умови автоматично не задовольняє, оскільки те «я», яке кличе, вже сформоване загалом. Поклик совісті обґрунтовується онтологічною структурою *Dasein*, але перехід від невласного до власного має суто онтичний характер. Онтологічно властиве, автентичне приховано чекає у імлі невласного. Онтологічне обумовлює онтичне, визначає його горизонт, але не може діяти як онтичне.



Конкретний Інший, який не бере участі в грі визнання, задовольняє цю умову бездоганно. Сократ незалежний від «багатьох», і саме тому його поклик працює (або непрацює); Афіна не належить до світу Ітаки, і саме тому її питання ріже. Умова, отже, суто топологічна: адресант має бути поза колом тих, чия думка визначає буття адресата.

Оскільки поняття Іншого у феноменологічній традиції розроблене докладно, гетероклетичний поклик потребує розмежування.

Від Сартрового Іншого його відрізняє напрямок дії. У Сартра погляд іншого об'єктивує: під поглядом я стаю річчю серед речей, моя свобода відчужується, і сором є визнанням цього відчуження. Гетероклетичний поклик не об'єктивує, а вивільняє: питання Афіни не робить Телемаха предметом, воно повертає йому власну можливість. Показово, що обидві функції в Алківіадовому випадку присутні одночасно: Сократ і повертає його до себе, і виставляє його перед самим собою так, що втекти стає єдиним виходом.

Від Левінасового Обличчя гетероклетичний поклик відрізняється модальністю зобов'язання. Левінасове Обличчя чинить етичний заклик, який передує будь-якій онтології і не залежить від моїх можливостей: воно «чинить опір володінню, моїм можливостям» [16, р. 215] і зобов'язує безвідносно до того, ким я є. Гетероклетичний поклик діє в іншому реєстрі: він нічого не вимагає і нічого не забороняє, він лише розмикає мою власну можливість бути, тобто виконує фундаментально-онтологічну, а не етичну роботу.

Мартін Гайдеггер у «Внесках до філософії» структуру поклику зберігає, але змінює адресанта: подія (Ereignis) сама ставить Dasein у заклик, а поворот (Kehre) розгортається між Zuruf і Zugehör, тобто між закликом і належністю того, кого закликано [12, s. 407]. Іманентність поклику, яку обстоювало «Буття і час», тут поступається місцем слуханню. Змінюється й



перелік основних настроїв: замість жаху центральне місце посідає стриманість (Verhaltenheit) разом із двома її моментами, острахом і побожним трепетом (Scheu).

Гайдеггерівське поняття Scheu дещо близьке до сором'язливості, а отже певною мірою дотичне до сорому, і тому треба розмежувати ці поняття для термінологічної ясності. По-перше, Scheu у «Внесках» спрямована на самоприховування буття, а не на конкретного свідка: інстанція, перед якою соромляться, відсутня. По-друге, Scheu належить до царини стриманості, тобто описує модус власного існування, тимчасом як сором Алківіада розмикає існування невласного і жодної рішучості не породжує.

Висновки. Питання Афіни не є питанням про факт: воно ставить під питання спосіб буття юнака й функціонує так само, як поклик сумління. Сумнів, що повторюється в Пілосі та Спарті, є показником невирішеності завдання, а не сюжетним повтором.

Промова Алківіада описує несправжність із розплющеними очима: розмикання відбулося повністю, а рішучість не настає, і додаткове знання нічого не змінює. Цей модус не є ані невіданням, ані самообманом, ані слабкістю волі. Поклик сумління засвідчує можливість, але нічого не засвідчує про здатність її взяти. У ширшому плані сюжет Алківіада стосується того, що прийнято називати кризою мотивації: людина, яка знає, що робить не своє, і продовжує це робити, не є ані слабкою, ані неосвіченою, і жодне додаткове знання її не зрушить. Практики, побудовані на припущенні, що поінформованість веде до зміни поведінки, мають рахуватися з цим модусом як із самостійною структурою, а не як із дефіцитом інформації.

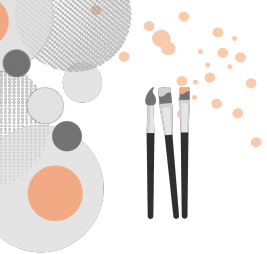
Поклик, здатний вирвати із загалу, потребує позиції, вільної від влади загалу, і в досліджених текстах цю позицію займає конкретний Інший. Критерій при цьому топологічний, а не етичний і не силовий. Описати такий



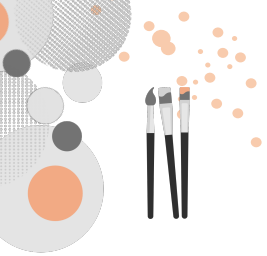
поклик засобами «Буття і часу» можливо лише за умови перегляду тези про непотрібність свідка.

Список використаних джерел

1. Андрущенко І., Богачов А., Кебуладзе В., Лой А., Панич О. Як перекласти Гайдегера українською? Зміст contra форма. *Філософська думка*. 2021. № 4. С. 163–176.
2. Гадамер Г.-Г. Істина і метод / пер. з нім. О. Мокровольського. Київ : Юніверс, 2000. Т. 1 : Герменевтика I : Основи філософської герменевтики. 464 с.
3. Гомер. Одиссея / пер. із старогрец. Б. Тена ; худож.-оформ. О. А. Гугалова. Харків : Фоліо, 2018. 427 с.
4. Платон. Бенкет / переклад з давньогрец. і комент. У. Головач ; вступ. ст. Дж. Реале. 2-ге вид., випр. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2018. ЛП, 220 с.
5. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо : нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 855 с.
6. Belfiore E. S. Socrates' daimonic art: Love for wisdom in four Platonic dialogues. Cambridge : Cambridge University Press, 2012. 302 p.
7. Cairns D. L. Aidōs: The psychology and ethics of honour and shame in ancient Greek literature. Oxford : Clarendon Press, 1993. 512 p.
8. De Luise F. Shame and self-consciousness in Plato's Symposium: Reversals of meaning of a social emotion. *The dark side: Philosophical reflections on the "negative emotions"* / ed. by P. Giacomoni, N. Valentini, S. Dellantonio. Springer, 2021. Pp. 27–48. (Studies in the History of Philosophy of Mind, Vol. 25). DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-55123-0_3.



9. Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6th ed. Tübingen : J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990. 524 S. (Gesammelte Werke, Bd. 1).
10. Gonzalez F. J. Plato and Heidegger: A question of dialogue. University Park : Pennsylvania State University Press, 2009. 376 p.
11. Guenther L. Shame and the temporality of social life. *Continental Philosophy Review*. 2011. Vol. 44, no. 1. Pp. 23–39. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11007-011-9164-y>.
12. Heidegger M. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) / hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1989. 522 S. (Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes, Band 65).
13. Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie / hrsg. von M. Michalski. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2002. 418 S. (Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944, Band 18).
14. Heidegger M. Sein und Zeit / hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1977. 586 S. (Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970, Band 2).
15. Levinas E. De l'évasion. Montpellier : Fata Morgana, 1982. 128 p.
16. Levinas E. Totalité et infini: Essai sur l'extériorité. Paris : Le Livre de Poche, 1990. 384 p.
17. Murnaghan S. Disguise and recognition in the Odyssey. Princeton : Princeton University Press, 1987. 224 p.
18. Naas M. Keeping Homer's word: Heidegger and the epic of truth. *The Presocratics after Heidegger* / ed. by D. C. Jacobs. Albany : SUNY Press, 1999. Pp. 73–100.
19. Nussbaum M. C. The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy. Cambridge : Cambridge University Press, 1986. 544 p.



20. Petropoulos J. C. B. Kleos in a minor key: The Homeric education of a little prince. Washington, D. C. : Center for Hellenic Studies, 2011. 180 p. (Hellenic Studies, 45).
21. Recalcati M. The Telemachus complex: Parents and children after the decline of the father / trans. by A. Kilgariff. Cambridge : Polity Press, 2019. 160 p.
22. Reece S. The fathers of Telemachus. *The Classical Quarterly*. 2026. Pp. 1–7. First View. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0009838825100980>.
23. Sheffield F. Plato's Symposium: The Ethics of Desire. Oxford : Oxford University Press, 2009. 256 p.
24. Stolorow R. D. Heidegger, mood and the lived body: The ontical and the ontological. *Janus Head*. 2014. Vol. 13, no. 2. Pp. 5–11. URL: https://www.academia.edu/7693270/Heidegger_Mood_and_the_Lived_Body.
25. Williams B. Shame and necessity. Berkeley : University of California Press, 1993. 244 p.
26. Winkler R. Alterity and the call of conscience: Heidegger, Levinas, and Ricoeur. *International Journal of Philosophical Studies*. 2016. Vol. 24, no. 2. Pp. 219–233. DOI: <https://doi.org/10.1080/09672559.2016.1143525>.
27. Zahavi D. Self and other: Exploring subjectivity, empathy, and shame. Oxford : Oxford University Press, 2014. 304 p.