

ДІАЛЕКТИКА ІМЕНІ ТА ПАРАДИГМИ ФІЛОСОФІЇ МОВИ

У статті розглядаються два наріжні для європейців способи осягання *resp.* іменування світу в зв'язку з традиційними парадигмами «філософії мови».

Пролог

Аїд:

Мужній прибульцю фракійський!
Ти, солодкоспівцю преславний!
Дай-но мені розпитати тебе достеменно і строго.

Хор:

Може, справді відкриті йому імена і стихії?
Знається він, як здається, на мовах
горішнього світу,
Що з-за долів Авернських лунають,
речам приналежні,
Тим, що пірнають у Прірву, яка їх зродила
і скраде.

Орфей:

Царю підземний! Ти, скіпетродержцю,
впорядник Аїда!
Зевсе Хтонійський, господарю сім'я
святої Деметри!
Ти, смертних доль рахівниче, і ти,
о рогата богине!
Радий я вам прислужитись, тож слухайте
оповідь давню.
Ймення кожної речі – лише
і достоту частина
Мови єдиної, тої, що нам заповів
її Хронос.
Небо, море й твердинь ще тоді
розподілень не знали.
Й поки вони не розпались, у розбраті
лютому вперті,
Мова їхня була не відмінна від нашої
мови.
Формінга – то лиш забавка, і спів мій –
непевна лиш злука
Тих, що ззовні у розпил пішли,
а зсередини – браття.
В цьому готовий поклястися я,
Першотрійцю згадавши,
Води Стікс, Аполлона-Стрільця
й Діоніса-Загряя.
Двом тим останнім я Вісник
і Треба кривава водночас.
Їхня злагода-сварка – гармонія лука і ліри,
Править вона колісницею, Правду
й Закон поєднавши.
Світ на тім весь стоїть, озиваючись
Іменем справжнім.

І. Опускул стосовно діалектики імені

«Сократ. ...Якщо ж ім'я – то є певне знаряддя, то що ми робимо, даючи імена? Гермоген. Не можу сказати. Сократ. Може статися, ми вчимо одне одного і розподіляємо речі відповідно до способу їхнього існування? Гермоген. Так» [1].

Загадки, в які нас лише частково втаємничує світ смислу, безпосередньо пов'язані з його іменами [2], що засвідчується вже самою етимологією грецького слова *ὀνύμα* [3]. Імена складають *славу* цього світу [4]. Взяті в історії свого становлення, вони розгортаються в *тексти* [5]. Іменами-текстами смисловий світ речей магічно відкривається нам [6] і тим самим закономірно обертається світом *комунікації*. Тут речі, взяті у своєму розумному побутуванні, осягаються вже у власних соціальних функціях і у власному мовному статусі.

Але зараз, випереджаючи всі майбутні рефлексії над Іменем у цьому щойно отриманому просторі *другого народження* речі, який доцільно було б співвіднести з простором *розуміння/інтерпретації*, ми маємо ясно помислити про наріжні зв'язки між Іменем і Мовою. Причому мислити належить таким чином, аби ім'я залишалось ім'ям, а Мова – Мовою, що, однак, не відміняє їхнього можливого возз'єднання. Найважливішим тут видається те принципове розрізнення *ейдосу* і *логосу*, яке було видобуте О. Ф. Лосевим (зокрема, в річищі (нео)платонічної традиції) на шляхах феноменолого-діалектичного синтезу.

«Ім'я, – писав Лосев у своїй філософській енциклопедії, ім'я якій – “Філософія Імені” (на жаль, тавтології не уникнути), – є вища точка, якої сягає перша сутність, аби далі поринути з цієї височини у прірву інобуття. Вона – вища і єдина, гранична мета як для сутності, так і для інобуттєвої сутності, – для першої як для першої, для другої – як для інобуттєвої. Це – вододіл обох сутностей, першої і другої» [7].

Тут варто зупинитися і спробувати розібратися в деталях запропонованої конструкції.

Отож, є сфера *чистого смислу*, або інакше – власне сфера сутності як такої, де ця остання береться у своєму буттєвому утвердженні (адже смисл і є справжнім *буттям* сутності!). Це чисте «*щось*» кожної окремої речі і світу в цілому, без якого самі їхнє буття навіки залишилося б лише сліпим покладанням невідомо чого і заради чого. Але ж зрозуміло, що і буття, і це його сутнісне «*щось*», або *зміст*, обов'язково передбачають ще й «*когось*». І цей таємничий «хтось» уже не зводиться на саме лише чисте буття і саму лише чисту сутність, а є справжнім витоком і того й іншого, тим принципово єдиним «*над*», з огляду на яке вони й перетворюються на *сущі*. Саме тут криється вся їхня внутрішня визначеність і всі їхні – в тому числі й *інобуттєві* – долі. А відтак поряд зі сферою чистого смислу, в якій цей останній народжується і стає [8], необхідно вказати ще й сферу оформлювальної дії цього ж таки смислу в тому, що саме по собі не є чистим смислом, а тільки ще потребує свого осмислення, тобто власне *оформлення*, з огляду на сам смисл в цілому, який, у свою чергу, просто-таки *втілюється* у цьому своєму інобутті. На тлі цієї другої сфери сутність нарешті виходить із власної у-собі-визначеності й усталеності, відкривається назовні, стає *явленою* сутністю, сутністю в дії, або *енергією*, – тим сліпучим першообразом, за яким смислово облаштовується вже й саме інобуття. Тож сутність самого інобуття (= *інобуттєва* сутність) виявляється лише тим чи іншим *образом* сутності як такої.

Таким чином, за йменованою річчю завжди стоїть певна – перша з *логічної* точки зору – сутність, яка є як визначене смислове «*щось*». Саме у зв'язку з цим своїм «*є*» і з цією своєю визначеністю сутність *існує*, набувши форми *сущого*. Та як суще сутність завжди є певне *одне*, єдине [9]. Стверджуючи, що вона існує, ми з необхідністю повинні одночасно стверджувати її відмінність від іншого, не-сущого (= меону) – як певного, досягнутого в позитивному сенсі моменту в самому сущому, який покладає *межу* цьому-таки сущому в аспекті його визначеності *resp.* оформленості. Визначеність сущого, його постійна *тотожність* собі, очевидна незмінність дозволяють зробити висновок про те, що не-суще, в свою чергу, є началом невизначеності й *мінливості* у самому сущому [10]. В результаті кожне *дійсне* суще завжди є *чимось*, що *змінюється*. В цьому плані вельми точно міркує *Плотін*: «Адже яким чином стало б єдине множиною (саме щоб породити види), якби не було поряд із ним іншого» [11].

Проте очевидно, що мінливі моменти сущого не зачіпають його єдності, яка залишається

необхідною мірою всіх таких змін. За цих умов єдність сущого вища за єдність його плінних моментів, або, точніше, «первісна єдність сутності необхідним чином вища за саму сутність» [12] – як єдність сущого і не-сущого. Підсумовуючи сказане вище (з урахуванням мимохідь вирізнених родів сущого, а саме: а) спокою, б) руху, в) тотожності, г) відмінності), – ми отримуємо можливість побачити діалектику сутності, представлену у *Лосева* таким чином:

1) *одне*, одиничність як надсуще (= понад існування, понад визначення, понад будь-яку тотожність чи відмінність, будь-який спокій чи рух, понад саме іменування) – справжній витік і передвизначення будь-яких подальших доль сутності [13];

2) *ейдос* у широкому сенсі як одиничність рухливого спокою самототожної відмінності (так би мовити, смислова «картинка» сутності);

3) даність такої специфікованої одиничності в її внутрішньому – сутнісно-меональному за природою – *становленні resp.* смислового *породженні* як ідеально-часовому (алогічному) ознаменуванні;

4) зафіксованість моментів 1–3 у *факті*, або *наявності* (гіпостазована інакість *ейдосу*);

5) *символ* як вираз попередньо визначеного «у-собі-і-для-себе» *ейдосу* (див. моменти 1–4) назовні, «для-іншого», в подальше (і вже абсолютно-меональне) становлення [14].

Зрозуміло, що вся ця конструкція застосовна для будь-якої (в тому числі й фізичної) речі. Розглянута як певне «у-собі-буття», вона зупиняла б нас біля кордонів кантівської «речі у собі». Проте нагнітання в чистому *ейдосі* надсущого одного, цього апофатичного Начала всіх його майбутніх виявів, преображає сам *ейдос* (і передусім той момент його ідеально-речової, або категоріальної, визначеності [15], який орієнтований на цілком певну річ і який варто назвати *ейдосом у вузькому сенсі*) у справжній *символ*. Саме тут і стає можливою *зустріч* сутності, визначеної в *ейдосі* (у вузькому сенсі), вже не із сутнісним «іншим», а з принципово позасутнісним меоном. Та зустріч, яка й породжує цілком певну річ (власне, живе слово), причому останню, що, очевидно, треба розуміти саме *символічно* [16], тобто як відображення смислової увібраності інобуття в *ейдос* (= предметну сутність слова). Це й не дивно, адже, (само)співвідносячись з тим, що не є смислом, *ейдос* насправді *перевизначається*, тобто повертається до себе в розумінні власної відмінності від усього іншого, що не є він сам і фактична множинність чого тільки й утримується його унікальністю й неповторністю. Таке співвіднесення і самовизначання на тлі позасмислового

іншого і є (само)йменуванням ейдосу. Так перед нами нараз відкривається сфера істинної онтології мови.

З іншого боку, згадана присутність у сутності надсущого одного, яке у своєму невимовному *апофатизмі* поглинає й утримує в собі будь-які смислові (= «логічні») і позасмислові (= «алогічні») моменти як принципово «свої», «самісні», дозволяє суттєво уточнити цю щойно описану першу зустріч смислу і не-смислу. Одне саме покладає себе, отже, *співвідноситься* із собою, є для себе самого принципом будь-якої визначеності й будь-якого можливого оформлення (меонізації). Тож і смисл (саме як смисл *одного*) – ще до будь-яких своїх співвіднесення і перевизначення на тлі абсолютно іншого йому (отже – позасмислового) інобуття – має співвіднести *із самим собою* як зі своїм вихідним *іншим* [17], тобто поставити себе у «знаттєве відношення», включити в рух діалектичних моментів *інтелігенції*, чи інакше – (само)свідомості. Тоді власне ейдетичний момент у чистому смислі враз перетворюється на мислення самого себе, або ж *розум*, який і є живим *resp.* самосвідомим смислом. Що ж до символу як граничного моменту відкритості сутності «для-іншого», то, взятий у своїй інтелігентній (= «для-себе») модифікації, він дасть *міф* [18]. Останній у своєму *фактичному* втіленні, як справжній носій всієї інтелігенції взагалі або смислу в його самовизначеності (= *розум*), самоототожненні (= *воля*) і самодостатності (= *почуття*), виступає як *особистість*. Саме особистість, спеціально розглянута з точки зору своєї максимальної виразності на тлі усього принципово іншого їй інобуття, й отримує *власне ім'я*.

Отож, підіймаючись у діалектичному становленні першосутності всередині її суцільної одиничності, можна зафіксувати момент, де вона зустрічається з абсолютно-меональною, речовою стихією і, визначаючись вже як предметна сутність, ейдос (у вузькому значенні), стає *Іменем* і – у своєму інтелігентному ознаменуванні – *власним* Іменем. Природно, такий самий шлях можна пройти й у сфері абсолютного меону, з тим аби віднайти інобуттєвий аналог ейдосу, а саме *ідею* як справжній сенс предметності, чи *другу сутність*, що висвітлює річ у плані її розумної усталеності. Зрозуміло також, що насправді ейдос та ідея – то є щось принципово однакове, але отримане як результат руху з різних вихідних точок. Момент їхньої зустрічі і є тим піком, на якому спалахує *Ім'я* як таке. І тут вже безглуздо розрізняти *ім'я* сутності та *ім'я* речовинності, оскільки воно вже за фактом є *явленням* іменем і *явленням* смислом, де відразу дані і сутність, і речовинність.

Тут ми нарешті наближаємося до можливості розвести, якимось розрізнити – слідом за *Лосевим* – ейдос і логос задля точності подальшого викладу. Вже, здається, достатньо зрозуміло, що ейдос, будучи єдиним, а відтак цілісним і незмінним у статичному плані, розглянутий водночас в динамічному аспекті, передбачає певне меональне оточення. Взаємодіючи з останнім, він так чи інакше «розчленовується», діючи на меон, сказати б, оформлювано. Ця дія є незмінним рухом в напрямку об'єднання/скріплення окремих розщеплених моментів інобуття. При цьому діє не сама «байдужа» до своєї визначеності сутність [19], а її символічний вісник – цілісна енергія сутності [20], яка, в свою чергу, й переводить цю останню у план *(само)виразу*. Сама по собі енергія сутності є інтуїтивно-діалектичною, але, вторгаючись в «інше», вимушено має «формальний характер об'єднання, скріплення й осмислення» [21], тобто з необхідністю перетворюється на *формальний логос*. Різниця між ейдосом і логосом визначається, таким чином, не за фактом (і перший, і другий виражають сутність і є смислом сутності), а за *даністю* смислу сутності в кожному з них. Тож ейдос – це простота, цілісність й одиничність, тоді як логос – складність, дискретність, множинність. І ще. Ейдос: саморухливість, смислова картинність, даність і сутнісна втіленість смислу. Логос: статичність, абстрактність і метод. Нарешті – ейдос: явлений лик, «смислова статуарність» сутності, її повна й очевидна самообґрунтованість; логос: абстрактний «двійник» ейдосу, що діє як спосіб об'єднання смислу за ейдосом. В підсумку (в сильній формі): ейдос – первісно усталена сутність; логос – сутність в модусі свого становлення на інобутті.

Прийняте розрізнення вже значно полегшує вихідне наше завдання з'ясування неоднозначних взаємостосунків *Імені* та *Мови* (останню надалі ми будемо розглядати насамперед в одному з її різновидів, а саме як людську мову звукової природи). І тут, у рамках представленої феноменологічно-діалектичної пояснювальної моделі, логічно поставити питання про можливі напрямки типізації логосу у зв'язку з діалектикою ейдосу. Пам'ятаючи про те, що вхід до сфери мовних явищ позначений категорією символу, треба помислити *логос символу*, послідовно інтерпретувавши його як інструмент фіксації в мові окремих абстрагованих (в категоріальну царину) моментів цілісного ейдосу, переосмислених, таким чином, як «число», «якість», «відношення», «дія» тощо. Очевидно, що перед нами – аномована *граматика* мови, або граматичний лад мови, те, що *Лосєв* позначає як «граматичний момент імені» [22]. Формальний [23]

характер вирізнених категорій – саме як логічно-виразних категорій – цілком зрозумілий. Тут ми знаходимо значущі для мови фрагменти, які «склеюють» Ім'я з його ж уламків. Послідовно застосовуючи до мови перелічені раніше категорії, можна матеріалізувати їх в іменниках, числівниках, дієсловах й под., формалізуючи, в свою чергу, ці останні в категоріях числа, що стає (обчислюваність і кількість); роду; відмінка; виду; часу; способу дії й т. ін. Своє місце серед таких «логічно-виразних» [24] категорій знайдуть, з іншого боку, і слово, речення, текст.

Отже, ми стикнулися з прямим і безпосереднім [25] фактом: перед нами вимальовуються два однаково «сміслові», проте принципово не збіжні за принципом, методом і кінцевим результатом підходи до осягання, розуміння світу, буття в усіх його реалізаціях на кожному буттєвому щаблі [26]. Перший підхід заслуговує бути названим *ейдетичним*, або інтуїтивно-діалектичним, тоді як другий природно назвати *логічним*, точніше – дискурсивно-логічним [27]. Обидва вони – і це вельми показово – відслідковуються на всій дистанції того «кросу пересіченою місцевістю», участь в якому й робила філософа філософом [28]. Але сьогодні, на перетині віків і тисячоліть, з огляду на непересічну важливість для сучасної світової культури проблеми *виразу* (а відтак проблем *іншого*, *комунікації*, *взаєморозуміння* й под. – аж до виставленої нами на початку цього тексту загальної проблеми *Імені й Мови*) виникає закономірне запитання: як саме інтерпретувати отримані конструкції в річищі традиційних лінгвістичних студій?

II. Ейдетика і логіка на тлі парадигм сучасної «філософії мови»

«Безперечно, розгляд мови відповідно до її суто філософського змісту і з точки зору певної «системи» – ризикована справа...» [29].

«Неважко здогадатися, що словами завжди затикали діри» [30].

Насамперед очевидно, що стосовно людської мови жоден із раніше згаданих підходів не функціонує в чистому вигляді, як своєрідний «категоричний імператив». Мова, якою ми користуємося для комунікативно-трансляційно-трансмутаційної [31] «співбесіди», спілкування (чи то з річчю, чи то з людиною), є силовим полем взаємодії всіх діалектичних моментів Імені та його меонального оформлення, які часто створюють соссюрівський ефект «мови-усобі-і-для-себе». В результаті значущі моменти системних зв'язків між словами природної мо-

ви накладаються на розумне символічне життя Слова, чия звукова оболонка перетворюється на видимість, позірність філософського «немовби», за якою мерехтить таємнича глибочинь смислу. І цей щонайскладніший механізм стикається з людиною, яка сама по собі – арена зв'язку-перев'язу (*Deppida*) всіх мислимих моментів життя Імені. «Людський суб'єкт, – пише з цього приводу *Лосєв*, – водночас є носієм і фізичної, й органічної, й сенсуальної, й ноетичної енергем, причому ноетична енергема можлива для нього в усіх своїх видах – перцептивному, імагінативному, власне ноетичному, або когитативному, й гіперноетичному. Так само і людське слово є виразним носієм всіх цих енергем одночасно. Зрозуміло, що в такому випадку жодна з цих енергем не може залишатися у своєму чистому вигляді. Входячи у спільне існування з іншими енергемами, кожна з них відповідним чином змінюється, і ця сукупність всіх енергем, що змінилися від одночасної дії, і є спільна енергема людського суб'єкта і людського слова» [32].

З огляду на наведені міркування досить очевидно, що у філософських роздумах як таких, так само як і у випадку філософської рефлексії над проблемами мови, коректніше говорити не стільки про «ідеологічну» чистоту підходу, скільки про методологічні преференції, коли увага дослідника зосереджується на чистій думці (ейдетика) або ж на її порухах – дотиках (логіка), які фіксують насамперед сам факт нашого руху-наближення до розуміння предмета, а ще те, «чим треба керуватися кожний раз при підході до нього» [33]. У зв'язку з цим, з одного боку, стає зрозумілішою внутрішня діалектика роздумів про природу думки-слова у викладі *Гумбольдта*, *Потебні*, *Гуссерля*, *Гайдеггера*, *Флоренського* та їхніх послідовників, а з іншого – проблематичність побудови «чистої» (феноменологічної) граматики, ідея якої була ґрунтовно пророблена *Гуссерлем* у «Логічних дослідженнях» [34].

Відзначимо, що звертання до поняття преференцій зовсім не відмінює постійного усвідомлення джерела тих чи інших переваг. Тому «граматика предмета» (1), «граматика внутрішньо- та міжпредметних зв'язків» (2) в її єдності з «граматикою суб'єкта» (3), до певної міри (навіть чи прямо!) співвідносні з традиційними для знака сферами семантики, синтактики й прагматики [35], так чи інакше пов'язуються з логічним осмисленням ейдетичної сфери. Ці міркування нагально вимагають від нас постановки питання про парадигми «філософії мови».

У другій половині ХХ ст. серед інших можливих інтерпретацій склалося розуміння

«філософії мови» як «деяких поглядів на мову (пов'язаних, втім, з тими чи іншими філософськими течіями)» [36]. При цьому проєкція цих поглядів на три основні категорії природної мови: імена, предикати, егоцентричні слова – дозволяє виділити (в річищі ідей семіологічної граматики) *три парадигми* «філософії мови»: 1) семантичну («філософія імені»), 2) синтаксичну («філософія предиката») і 3) прагматичну, або дейктичну («філософія егоцентричних слів»). Знаменно, що вже наприкінці ХХ ст. все більш інтенсивно йшов процес оформлення нової лінгвофілософської парадигми, яка визначається нині як когнітивна парадигма [37].

Щоб закінчити цей вкрай стислий екскурс в «історію питання», додаю, що парадигма («філософія») імені у власне філософському аспекті традиційно обіймає три проблеми: проблему імені та іменування, проблему сутності і проблему ієрархічної організації єдиного універсуму [38]. В лінгвістичному плані це пов'язано з «позначеністю» в семантиці мови елементів предметного світу, що передбачає, зокрема, «аналіз імені в його співвіднесенні з деякими категоріями високого ступеня узагальненості – насамперед дискретності й числа» [38]. Достатня «заповнюваність вихідних позицій» в інтерпретованій таким чином парадигмі імені так чи інакше пояснюється здатністю імен природної мови (втім, далеко не однаковою у імен різних класів) жорстко співвідноситися з окремими фрагментами аналітично розчленованого універсуму.

Складніша справа з двома іншими парадигмами «філософії мови», оскільки, за точним зауваженням *Д. І. Руденка*, «членування світу, яке задається предикатами, а тим паче егоцентричними словами (можливо, термін «членування» тут варто взяти у лапки – *Ю. С.*), є менш усталеним та інваріантним» [39]. Однак в річищі традиції, що склалася, парадигма («філософія») предиката реалізує свій «метафізичний потенціал» в колі таких проблем: проблеми предиката і виразу, проблеми ознаки, властивості, зв'язку та відношення, проблеми руху як зміни взагалі й под. В лінгвістиці ця проблематика пов'язана передусім зі сферою синтаксису, де вона отримує виразне операційно-функціоналістське забарвлення – особливо із введенням поняття пропозиційних структур [40]. У свою чергу, парадигма («філософія») егоцентричних слів спрямовує філософську рефлексію над мовою на галузь прагматики, де ми стикаємося насамперед з проблемою суб'єкта як специфічної точки відліку, свого роду «п'ятого виміру» у просторово-часовому континуумі. Очевидно, що в мові ця точка відліку так чи інакше специфікується в категорії егоцентричних слів

(дейктиків), функціональний потенціал якої ріднить її з категорією предиката. Й нарешті, популярна останнім часом когнітивна парадигма орієнтована передусім на проблеми інтенціональності [41], ментальних структур та культурних концептів.

Зафіксувавши, з одного боку, деякі відмінні риси основних парадигм «філософії мови» (специфікувати останні більш точно неможливо через хиткість, «міжпарадигмальність» багатьох парадигмальних ознак [42]), а з іншого – вирізнивши два основні підходи до осягання світу (можливо, точніше у даному випадку говорити про дві *моделі* такого осягання), ми дійшли необхідності спробувати якось співвіднести отримані результати. І на цьому шляху на нас чекає низка несподіваних відкриттів.

Насамперед впадає в око разюча несумісність виділених парадигм з ейдетичним (суто іменним) підходом, їхня принципова «невписуваність» у нього. Це цілком природно для «філософії предиката» і «філософії егоцентричних слів», але, на перший погляд, незбагненно стосовно «філософії імені». Проте при прискіпчивішому розгляді виявляється, що ця незбагненність – позірна. Так, скажімо, ейдетик, вирізняючи з-поміж інших компонентів ейдосу число, розглядає його насамперед як число ейдетичне (пор. канторівські безкінечності). Це означає, що воно являється йому як «сукупність ідеально-математичних характеристик предмета» [43], схемний момент ейдосу. Число тут принципово не функціональне, воно немовби поза конкретних операцій обчислювання, навіть поза самої категорії кількості. Не те – в «парадигмі імені», де числовий момент саме ототожнюється із вказаними операціями. Наприклад, *Д. І. Руденко* прямо пов'язує власне «іменний» потенціал різних класів імен (іменників) з відображенням у їхній семантиці числових значень, які забезпечують операції обчислення [44], що є цілком адекватним не ейдетичній картинності, а логічному «склеюванню з відламків». В результаті осмислення імені просувається в річищі принципово різних підходів, і лосєвська думка про число як необхідний момент ейдосу та імені непомітно реалізується в іншій «знаттєвій ситуації» [45].

З іншого боку, ейдетик, від часів *Парменіда* стверджуючи принципову (вихідну) тотожність мислення і буття, мислить *предметно*, тобто у плані «урозумілої явленості» речі [46]. Більше того, він мислить саму предметність подібно до гайдеггерівського характеру присутності. І там, де логік бачить маніпулювання з поняттями, ейдетик «схоплює» ейдос як предметну сутність імені, як сам предмет.

Але що ж таке предмет?

Аби підступитися до цього питання, є сенс подбати про те, щоб розрізнити річ і предмет (слідом за запропонованим Р. Амезедером розрізненням об'єкта і предмета [47]), що, фактично, і здійснює Гайдеггер в роботі «Про сутність істини» [48].

Річ в її посутньому бутті є кантівська «річ у собі». «Схопивши», «угледівши» річ в результаті феноменологічної редукції (у вигляді речі як вона є, речі як такої), ми отримуємо можливість пред-ставити її в її ж відкритості таким чином, щоб вона була поставлена в нашу відкритість, що віддає себе, як точно зауважив ще Гегель, на її волю [49]. В результаті, «припущення, що річ розташована перед нами», підкреслює Гайдеггер, «і є предмет» [50]. З іншого боку, «Я», що сприймає, «є пустота, приймач (*das Rezeptakulum*) усього, для якого все існує і який все зберігає у собі» [51]. Таким чином, ми отримуємо вільноту «у своєму іншому бути все ж таки у самого себе, бути в залежності лише від самого себе, визначати самого себе», коли «нема для мене нічого іншого, що не було б мною самим» [52], ту вільноту чистої думки, яка складає сутність істини у Гайдеггера і розміщується на найвищих щаблях інтелігенції у Лосева.

Отже, повторімо й уточнімо.

Предмет є річ, яка стоїть своєю відкритістю у нашій відкритості «саме так, а не інакше», або річ, узята у *фокусі* її сутнісного тематизування (= «онтологічна тема») як щось усталене [53]. У фокусі нашої відкритості, де вона – ієрархійно – знімає з себе, сказати б, «покрив за покривом» [54], інакше кажучи, у фокусі *нашого* тематизування речі (= «епістемічна тема»), ця річ як така – завжди предмет, тобто двічі сфокусована річ, представлена саме так, а не інакше.

Але що таке ця двічі-сфокусованість?

У першому випадку це узгодженість *предмета і речі* за сутністю, або, фактично, вхоплення Гегелем сама-із-собою-узгодженість (де те, що дане у відкритості, узгоджується з тим, що притаєне, але завжди присутнє в непотаєності суцього). В другому випадку це узгодженість *висловлення і речі* за сутністю, але – через принципову їхню неподібність – опосередкована знову ж таки предметом. В результаті тут ми маємо ефект повторення-подвоєння, ім'я Імені, де німотна у своїй готовності до облаштувальної ласки Буття Мова як справжній Дім Буття здатна укриватися за відкритою нам вічно лопотливою, зашкарублюю в сьогоднішніх значеннях своїх слів мовою, яка, можливо, стала для цього Буття випадковою нічліжкою. В останньому разі ми маємо не *мову питань*, що нею

Буття прилучає нас до своєї сутності «присутності присутнього» (і присутності в присутньому), а *мову відповідей*, яка інформує про самого присутнього, але не про його смислороджувальну присутність. Так Буття зводиться до елементарної знакової інформації, в якій відбувається справжня онтологічна *деструкція* мови.

Сама можливість подібної деструкції прямо пов'язана з тим, що і мова, і річ в їхніх меонально-часових вимірах принципово *кінцеві*. Вони явлені в кінцевому ж та єдиному для них тут-бутті (*Dasein*) ще одному кінцевому – людині у взаємній тематизованості. Кінцевість як кінцевість у перед-стоянні перетворює це засвідчення-тематизування на гайдеггерівську метафізику предмета, тобто суцього як предмета, «об'єкта для певного суб'єкта» [55]. Результатом отриманої дистанції стає тотальне логізування. Гайдеггер підкреслює: «В наступі логістики дається взнаки просто зворотний бік теорії пізнання, її емпіристськи-позитивістське перетлумачення» [56].

Втім, кінцева нетотожність визначається в узагальнюючому ототожненні. Кінцевість вимагає тотожності, аби подовжити свою присутність. В цьому пориванні для свого віку вона прагне до єдиного. І людина, працюючи з мовою та іменем в кінцевому просторі-часі тут-буття (і сама будучи емпірично кінцевою, тобто висхідно обмеженою в пізнанні цілого, яке *іншим* своїм явленням у речі може її й не застати), також йде до цього єдиного. Постійно «прив'язуючись» за допомогою одвічних «тут і тепер» до явленого в мозаїчному світі речей і культур єдиного Лику Сутності, «вхоплюючи» її у різноманітних предикатах, що скрадають шлях, вона ловить ім'я, щоб через нього злитися з Іменем, конкретністю абсолютного самототожнення.

Це ось ім'я, взяте як сама річ, але в аспекті «уrozumілої явленості», і є ім'ям понад усе, ім'ям одвіку, *ab initio*. Тому важко погодитися зі спробами угледіти у даному випадку певні прагматичні, когнітивні й под. передумови аналізу як такі, що сполучені з денотативно-іменними інтуїціями. Вони зі сфери логічного (в широкому сенсі, з урахуванням апарату некласичних логік), але не єйдетичного. Єйдетично тут дане ім'я в картинній єдності всіх його значущих моментів. Логічно ж тут дане ім'я як множина дискретних моментів його послідовного становлення. Таким чином, зрозуміло, що представлені раніше парадигми «філософії мови» породжуються саме в річищі логічного підходу як моменти збирання єдиного з множини. Вони є моментами такого збирання, моментами, які відіграють у ньому різну роль і виконують різні

функції. Та суть справи полягає в тому, що всі їхні відмінності (дещо осібно стоїть тут парадигма егоцентричних слів [57]) підпорядковані саме зазначеній стратегії збирання, подолання розриву, з тим аби вони могли повернутися до об'єднувального єдиного витoku, який повинен виявитися тим синкретизмом, де дане Ім'я як повна адекватія речі і який «прописаний» за відомством ейдетиків.

Та щоб піднятися до шуканої єдності, яка, втім, ніколи *прямо* не може бути дана в рамках логічного підходу, щоб пройти всіма ступенями становлення, не переплутавши їх із кінцевим результатом, необхідно забезпечити уточнюючу взаємодію. Вона має розпочатися вже з конкретного одиничного, конкретного місця й часу. Ейдетизуючись, одиничне повинно потім підніматися до простоти загального задля зустрічі з іншим одиничним – зустрічі, яка може забезпечити момент відмінності у тотожності. Механічна зовні-зв'язність продовжує присутність слова, натякаючи на органічну нутрянну зв'язність Імені як такого. Все це наводить на думку, що в реально вирізнених категоріях природної мови: іменах, предикатах та егоцентричних словах – шукане Ім'я як явлена смислова картинність не дане за визначенням. Натомість дані моменти «мовної розбудови» такого Імені (взятого як виражене *якось* Ім'я *resp.* символ), абсолютизація кожного з яких веде до трьох способів моделювання мови, до трьох основних її моделей: 1) моделі «ім'я» [58], 2) моделі «предикат» і 3) моделі «егоцентричні слова» [59].

Перша модель позначає нижній кордон (нижню «межу») мови, розтинаючи цю останню біля самого підґрунтя зв'язку-розриву, де сутність зустрічається з меоном і сутніститься в ньому, отримуючи свій вираз як ім'я в конкретному мовному матеріалі. Достатньо очевидно, що наведена модель повинна бути моделлю, яка дискретизує мовний простір, моделлю статичною, або елементною. Маркуючи нижній «вхід» до мови, така модель повинна в першу чергу фіксувати категорії, в яких виявляють себе ейдетичні моменти символу під час їхньої взаємодії з «іншим», і лише потім – ті власне мовні («оформлювальні») категорії, які «відштовхуються» від перших, наче надбудовуються над ними. Пор.: ЯКІСТЬ (← самототожна відмінність), ЧИСЛО (← рухливий спокій), ПРОЦЕС (← алогічне становлення), ПРЕДМЕТ (← одиничність).

Вже в цій першій моделі ледь мерехтить певний синтетичний принцип результативного породження імені (зародження = f (денотат) → становлення = f (сигніфікат) → самоототож-

нення = f (денотат = сигніфікат) [60]). Точніше, тут мається *факт* імені, але взятий уже поза розумінням самої *процедури* породження імені, чи інакше – поза вираженою засобами мови *ситуацією* імені. Тому від *елементної* моделі мови необхідно перейти до її *системної* моделі, тобто заглибитися в цю ж саму мову. Так набуває обрисів динамічна за своєю природою модель «предикат», в основі якої лежить механізм *зовнішньої* предикації, що дозволяє характеризувати попередньо ідентифікований предмет через приписування йому низки властивостей, зв'язків, відношень [61]. Тобто відкривається шлях до взаємодії з іншими предметами (тут, здається, можна углядіти момент певної аналогії з кантівськими синтетичними судженнями). Отож, у даному випадку можна говорити про класифікацію, в основу якої покладено взаємодію слова, речення, тексту з однорівневими одиницями [62].

Переходячи від галузі синтактики до царини прагматики, ми одночасно переходимо до проблем *комунікації*. Інакше кажучи, якщо в *моделі I* ми «входили» до мови «знизу», то тут, у *моделі III* («егоцентричні слова») – «виходимо» з неї «згори», переходячи до мовленнєвої *діяльності*. В цьому випадку з'являється можливість кинути погляд на саму мову не зсередини мовної системи (*модель II*), а іззовні – з системи діяльності суб'єкта, з якою ця мова й повинна бути *якось* співвіднесена, орієнтуючись на проблематику місця, часу та інтенцій мовця, а також породжуваних ним мовленнєвих витворів із врахуванням фокуса мовлення. При цьому на користувачеві-носії мови лежить колосальна відповідальність – і, можливо, не стільки за мову, скільки за мовну поведінку в тій чи іншій ситуації спілкування. В результаті мова вже не господар становища, не соссюрівська «в-собі-і-для-себе» річ. Вона – готовий *продукт*, який використовується відповідно до правил (презупцій, постулатів тощо) спілкування. І замість просторово-часового актуалізму («завжди й усюди») ми отримуємо просторово-часовий релятивізм («тут і тепер»), тоді як нейтральне «хтось – щось» перетворюється на «зрозуміло хто – зрозуміло що» і локалізується, таким чином, у певній конкретній точці осягання абсолютного смислу, який, натомість, обертається на незбагнений смисл – безглуздя.

Тут Мова Буття поступається місцем мові інформації. І, мабуть, необхідна гайдегерівська «деструкція» (чи все ж таки «деконструкція»?), аби повернути втрачені багатство й змістовність. Хоча можливий, очевидно, й інший шлях, вельми показовий для наших нарівно розведених песимізмом й оптимістичним прогресизмом часів. То є шлях вперед, до міфу, де прозира-

ється «нова», а саме когнітивна парадигма «філософії мови». Вона знову наближує нас до Імені, говорячи про діалектику і діалектичність самого цього міфу, історичного міфу культури. То, може, й справді, час повертатися – вперед?

III. Ім'я та мова: назад *resp.* вперед, до онтології

«Нам остается только имя» [63].

Отже, підіб'ємо підсумки.

Традиційні парадигми мови (і, відповідно, «філософії мови») ідентифікуються як такі насамперед в рамках логічного підходу до проблематики імені. Так чи інакше розчленовуючи єдине Ім'я, вони дають змогу досліднику аналізувати скалки, доводячи цей аналіз до вельми тонких дистинкцій і вельми багатих категорій. Останні, у свою чергу, дозволяють досить задовільно й продуктивно розумувати щодо мови, фіксуючи періодичну «активність» однієї з трьох її осей, які традиційно вирізняються семіологічною граматикою. Проте якщо момент аналізу не доповнюється моментом діалектичного синтезу на тлі ейдетичного явлення Імені, філософ мови, здається, приречений бігти на місці або – в кращому випадку (розширення горизонту!) – бігти по колу. Саме в рамках ейдетичного підходу, що переконливо продемонстрував свого часу О. Ф. Лосєв, з'являється можливість зрозуміти живу діалектику Імені як розумного Імені, зрозуміти саме Ім'я, а тим самим прилучитися й до Таїни світу (не побачити її, але – постояти поруч з Нею в належній німоті).

При цьому ейдетичний підхід до Імені немає потреби, як видається, ототожнювати з парадигмою. Він ширше, багато ширше, оскільки вбирає в себе реальні діалектичні суперечності *одного й іншого, тотожного та відмінного, руху і спокою* тощо. Такий підхід, окрім того, здатний послугувати необхідним тлом для розгортання логіко-дискурсивних картин світу в рамках міждисциплінарної взаємодії з можливою появою на рівні рефлексії негомогенних ідей. Подібні «правила гри» цілком відповідали б, до речі, духу запропонованого і частково представленого Лосєвим у «Філософії Імені» [64] проекту опису «фактичних» наук (= наук про смисл, що перейшов в інобуття, факт) і «смислових» наук (= наук про чисту предметну сутність). В цьому сенсі вельми показові зусилля «парадигматичних плюралістів» (пор., напр., соціологічні концепції Мартіндейла, Будона, Александра, Тьюдора), які обстоюють ідеї теоретико-множинного підходу на противагу ранньокунівському принципу монопарадигматичної уніфікації.

З іншого боку, з огляду на попередні міркування видається більш перспективним рішенням спроба «вписати» лосєвську програму в рамки певного епістемологічного поля, або *епістемі* (в дусі М. Фуко). Переваги тут очевидні – адже, на відміну від парадигми, епістема саме й зорієнтована на інтерконцептуальну єдність теорій-конкурентів в аспекті широкої міждисциплінарної взаємодії на шляхах категоріального синтезу [65]. Проте оскільки епістема (попри все розмаїття її визначень у Фуко) в найбільш загальному вигляді трактується як «конфігурації, що виникають у просторі знання, які зумовили всілякі форми “емпіричного знання”» [66], мова може вестися щонайперше – в термінах Лосєва – про логос сутнісної меонізації, де принцип механічної злуки ознак цілого «стає просто принципом поєднання частин картини в єдине ціле», «потенцією фігурності»: поняттєвої, софійної, символічної й под. [67].

Отже, як здається, і в рамках епістемологічного поля – після всіляких «знять» – ейдетичний підхід все ж таки опиняється у звичному для нього «залишку». Адже повне «зняття» неможливе у структурах – «стриктурах» (Дерріда) альтерації («щось» і його «інше»): фройдівська «праця жалоби» перетворюється у «напівжалобу» за логоцентризмом західної метафізики у Дерріда, і, таким чином, завжди залишається якийсь неперетравлений «шматок» (*morceau*) [68]. Тільки у даному випадку, на наш погляд, таким «шматком» виявляється не абсолютизований логос, а ейдос, позапокладений (саме – тло!) логосу за визначенням. І цей «шматок», з огляду на свою орієнтованість на «вічний час» [69], не надто вписується в епохально-історичну зміну епістем.

І останнє.

Цілком вірогідно, що представлене тут послідовне розрізнення двох підходів може виявитися релевантним для старої (як мінімум – від часів Платона й Арістотеля) суперечки між реалізмом та номіналізмом [70]. Можливо, проєкція цього старезного диспуту на ейдетику й логіку – два шляхи до розуміння імені – допоможе уточнити ряд деталей з позиції діалектики одного-множини, розрізнення сутнісного (дословесного), сутнісно-меонального (енергійно-видового) й абсолютно-меонального (словесно-індивідного) моментів. Саме діалектика категоріальних взаємопереходів, яка скріплює єдність розбіжних ейдетики («зір») та логіки («спосіб зору»), натякає на те, що номіналізм, за яким стоїть насамперед дискурсивно-логічний («зовнішній», меонізований) спосіб уздріння речі, –

такий самий природний етап при підході до її предметної сутності, як і реалізм, який так чи інакше орієнтується на інтуїтивно-ейдетичний («сутнісний») потенціал. Врешті-решт, багато залежить від того, чи вистачає у нас мужності не лише проголосити слідом за Гуссерлем «На-

зад, до речі!» (скоріш – «до суті!»): різниця в перекладах тут вельми показова сама по собі), але й наважитися ступити на цей шлях. Здається, саме ці інтенції багато в чому визначили своєрідність минулого століття, його настійливо-вимогливих і чесно-приречених рефлексій.

1. Платон. Кратил // Собр. соч.: В 4 т. – М.: Мысль, 1994 – Т. 1. – С. 619 [388b].
2. Згадаймо: «Ім'я – Таїна, що ним йменується» (Флоренський П. А. Дialeктика // Флоренський П. А. У водорозделов мысли. – М.: Правда, 1990. – Т. 2. – С. 150).
3. Пор. гр. αἴνῃ – «похвала», «слава» на тлі а) αἰνῦμα – «загадка», «натяк» і б) ὄνομα – «ім'я», «назва»; пор. також рос. «слава» (= «честь», «похвала», «слух», «молва»), яке, за М. Фасмером, «пов'язане чергуванням голосних зі слово, слух» (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. – М.: Прогресс, 1987. – Т. 3. – С. 832). Пор., нарешті, авест. srauh = давн.-сл. «слово» / «слава» (Мейє А. Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. – М.-Л.: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1938. – С. 401). Див. про це: Сватко Ю. И. Имя как текст и текст как имя: лингвистические и лингвофилософские основания анализа – Дис. ...-ра филол. н. – Краснодар, 1994. – Т. 1. – С. 45–46.
4. Див.: Флоренський П. А. Имяславие как философская предпосылка. – Там само. – С. 281–321; Лосев А. Ф. Вещь и имя // Лосев А. Ф. Бытие – Имя – Космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 814.
5. Див.: Сватко Ю. И. Вказ. пр.
6. Причому «слово та ім'я виконують не просто функцію зображення, але містять у собі сам предмет і його реальні сили. Слово та ім'я також не позначають й не значать. Вони існують і діють» (Кассирер Э. Философия символических форм. Том 2. Мифологическое мышление. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – С. 54).
7. Лосев А. Ф. Философия Имени. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – С. 165.
8. Інакше кажучи, визначається – «у-собі».
9. Власне, суще у загальному випадку і є саме «одним-що-є».
10. Наголосімо, що мова тут йде саме про сутнісний меон, ту розумну «матерію», яка є внутрішнім принципом визначеності самого смислу «у-собі». Цей сутнісний меон потрібно чітко відрізнити від інобуттєвого, або абсолютного, меону, який є цілком зовнішнім до смислу принципом оформлення, дозволяючи сутності символічно виявляти себе назовні – для всього того, що не є вона сама.
11. Плотін. Про роди сущого (VI 2, 2, 37–40). – Цит. за: Шичалин Ю. А. Язык у Плотина (постановка вопроса) // Языковая практика и теория языка. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978 – Вып. 2. – С. 165.
12. Лосев А. Ф. Там само. – С. 94.
13. Задля спрощення аналізу тут окремо не вирізняється одне, яке утверджує себе саме як одне, перетворюючись тим на справжній початок діалектичного ряду.
14. Пор.: Лосев А. Ф. Там само. – С. 101. З огляду на наведену побудову стає очевидною думка неоплатоніків про абсолютність Єдиного і вторинність тожності, посилаючись на яку, Кузанець відзначав: «Глибоко вникли у значення слів ті, хто поставив перед “тим самим” “одне”, наче даючи зрозуміти, що тожність нижче за єдине» (Николай Кузанский. Диалог о становлении // Ник. Кузанский. Соч. в 2-х т. – М.: Мысль, 1979. – Т. 1. – С. 275).
15. Лосев А. Ф. Там само. – С. 110.
16. В цьому плані показова інтерпретація Св. Діонісієм Ареопагітом ноетичного і речовинного рівнів буття як ізоморфних, що надає останньому відчутно символічного забарвлення. Саме на цю концепцію насамперед спирається преп. Максим Сповідник у космологічних моментах своєї «Мистагогії»: «Подібним чином і весь космос сущих, якому початок був покладений Богом, розподіляється на умовсяжний світ, утворений з розумних і безтілесних сутностей, і на поцейбічний світ, чуттєвий і плотьський, який велично витканий з багатьох видів і природ» (Максим Исповедник. Мистагогія // Творения преп. Максима Исповедника. Кн. 1. Богословские и аскетические трактаты. – М.: Мартис, 1993. – С. 157).
17. Саме в аспекті «для-себе-буття», або самоусвідомленого смислу. Адже нічого принципово іншого, окрім самого смислу, для смислу нема і й не може бути. Смысл має саме осмислювати, тобто просто-таки породжувати смисл, що добре розуміли не тільки неоплатоніки, але й пізні неокантіанці марбурзького вишколу. Тому інше для нього – це передусім невідоме, зафіксоване *resp.* зрозуміле саме як невідоме (згадаймо відповідну формулу Фіхте).
18. Міф і є інтелігентно даним символом (див. докл.: Лосев А. Ф. Дialeктика художественной формы // Лосев А. Ф. Форма – Стиль – Выражение. – М.: Мысль, 1995. – С. 32–39). У зв'язку з міфом вельми цікавою є досить обережно вказана В. Топоровим рідкісна можливість єдиної форми мовного кодування сфер «слово» і «думка». Він звертає увагу на давньогр. μῦθος «слово», «міф» і слов. *mysl' як на пару генетично пов'язаних слів, що сягають і.-свр. *mūdh, правда, обмовляючись при цьому, що «слов'янське слово може, очевидно, пояснюватися й інакше» (Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Арханческий ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. – М.: Наука, 1988. – С. 51; див. також: Фасмер М. – Там само. – С. 25).
19. Див.: Аристотель. Категории // Аристотель: Соч. в 4-х т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 55–56; Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1974. – С. 264.
20. Власне, та ж таки сутність, але взята саме в аспекті свого становлення на інобуттєвому меоні, інакше – як явлена сутність (пор.: Лосев А. Ф. Философия Имени. – Там само. – С. 60–62).
21. Лосев А. Ф. Там само. – С. 116.
22. Там само. – С. 139.
23. Тобто такий, що підпорядкований операціям розчленування-об'єднання.
24. Тобто взятих саме у плані логосу вираження логосу.
25. Що взагалі саме й характерно для феноменолого-діалектичного синтезу.
26. Нагадаємо, що для Лосева ім'я і є світ, всесвіт, кожне суще, кожна річ.
27. Пор. традицію розрізнення недискурсивного (інтуїтивного) й дискурсивного (розсудкового) мислення, яка була представлена вже у Платона («Республіка») й Аристотеля («Стосовно душі»), але отримала особливо досконалу розробку в творчості Плотіна і Прокла. Пор. також гуссерлівське протиставлення інтуїтивного й дискурсивного, феноменологічного й логічного, здійснене з раціоналістичних позицій. Пор., нарешті, отриманий у спадок від елеатів дуалізм традиційно-міфологічних й логіко-лінгвістичних засад пояснювальної моделі буття (див.: Петров М. К. Роль языка в становлении и развитии философии // Историко-философский ежегодник '91. – М.: Наука, 1991. – С. 328), чудово вхоплений свого часу Я. Е. Голосовкером (див.: Голосовкер Я. Э. Логика мифа. – М.: Наука, 1987. – С. 148).
28. Див. докл.: Сватко Ю. И. Мир Имени: явление смысла // Д. И. Руденко, Ю. И. Сватко. Философия имени: в поисках новых пространств / Отв. ред. акад. РАН Ю. С. Степанов. – Харьков: Око, 1993. – С. 11 – 29.
29. Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык. – М.; СПб.: Университетская книга, 2002. – С. 8.

30. Кортасар Х. О восприятии фантастического // Кортасар Х. Собр. соч.: В 4-х т. / Пер. с исп. – СПб.: Северо-Запад, 1992. – Т. III. – С. 423.
31. Див.: Петров М. К. Язык, знак, культура – М.: Наука, 1991. – С. 35–46.
32. Лосев А. Ф. Там само. – С. 167.
33. Хайдеггер М. О сущности истины // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 14.
34. Див. докл.: Степанов Ю. С. В трехмерном пространстве языка (Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства) – М.: Наука, 1985. – С. 201.
35. Опосередкованість ця пов'язана з двоїстістю самої семіологічної граматики, яка складалася в рамках загальної семіології (я використовую тут термін «семіологія» не через якусь особливу відданість французькій, сосюріанській традиції на противагу Пірсовій «семіотиці», а задля того, аби підкреслити не формально-логічний, а змістовно-предметний характер дослідження). Остання, з одного боку, покликана бути своєрідною логікою знака, а з іншого – так чи інакше рефлектує в напрямку уздріння «ідеальних знаків» й пошуку їхнього онтологічного обґрунтування. У зв'язку з цим, зокрема, отримують своє пояснення суперечності, які виникають за спроб застосувати в семіології кунівські парадигми (див.: Кун Т. Структура научних революцій – М.: Наука, 1975). Звідси випливає необхідність трансформації останніх, що практично була зафіксована свого часу в концепції Г. Парре, який інтерпретував семіотику як спадкоємцю традиційних онтологій та гносеологій. Відповідно до Парре, семіотична парадигма більш широка, бо семіозис є «тріада, що включає світ, суб'єкт, знак» (див.: Parre H. La semiotique comme projet paradigmaticque dans l'histoire de la philosophie // Foundations of semiotic – Philadelphia, 1983. – P. 380). В результаті, підкреслює дослідник концепції Парре І. В. Поляков, «термін “парадигма” використовується у значенні, яке відсилає до існування онтологічної значущості інтерконцептуальної підстави теоретичних побудов, що мають вигляд семіотичних концепцій» (Поляков І. В. Парадигмы в философии языка: семантический анализ // Концептуализация и смысл – Новосибирск: Наука, 1990 – С. 96). У даному випадку стратегія «вибуху-розриву» (= революції), яка часто спрацьовує у сфері логічного пояснення та емпіричного спостереження, де, за Дільтєсом, і прописаний комплекс «наук про природу» (див. докл.: Вриг Г. Х. фон. Объяснение и понимание // Вриг Г. Х. фон. Логико-философские исследования – М.: Прогресс, 1986 – С. 44–45), явно пасує перед континуальністю прогресуючої рефлексії. В цьому плані вельми цікавим є запропоноване колись М. Фуко поняття «епістем» (див.: Foucault M. Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. – P.: Gallimard, 1992. – 400 p.), практичне застосування якого забезпечує інтерконцептуальну єдність на тлі міждисциплінарної взаємодії наук.
36. Степанов Ю. С. Там само – С. 4. Далі проблематика філософії мови розглядається з огляду на ту концептуальну побудову, яка пов'язана з роботами Ю. С. Степанова і вже встигла дістати назву «нового російського реалізму» (див.: Луценко Н. О «новой» украинской школе философии языка, или О новом русском реализме // Философия языка: в границах и вне границ / Ю. С. Степанов, Ю. И. Сватко, М. Сerr и др. – Харьков: Око, 1999. – [Т. 3–4]. – С. 280–302). Розгляд окремого – хай і вельми популярного – варіанта філософії мови пояснює послідовне використання лапок, аби підкреслити, що йдеться про певну теорію філософії мови (= про окрему «філософію мови»), а не про філософію мови як таку.
37. Степанов Ю. С. Некоторые соображения о проступающих контурах новой парадигмы // Лингвистика: взаимодействие концепций и парадигм – Вып. 1. – Ч. 1. – Харьков: ХИМЭСХ, 1991 – С. 9–10.
38. Руденко Д. И. Имя в парадигмах «философии языка». – Харьков: Основа, 1990 – С. 360.
39. Там само. – С. 10.
40. Пор., наприклад, визначення пропозиційної функції у А. Черча.
41. Втім, не дуже зрозуміло, як сама інтенціональність може бути специфікована поза категорією (парадигми) предиката і особливо – парадигми егоцентричних слів, де вона прописана за визначенням.
42. Що особливо характерно для трьох останніх із щойно вирізнених парадигм.
43. Лосев А. Ф. Там само. – С. 110.
44. Руденко Д. И. Там само – С. 78, 252.
45. Див.: Руденко Д. И. От взаимосвязи категорий к взаимопроникновению парадигм // Лингвистика: взаимодействие концепций и парадигм – Там само. – Ч. 2 – С. 362.
46. Лосев А. Ф. Там само. – С. 177.
47. У феноменологічній традиції, пов'язаній з інтерпретацією концепції інтенціональності Брентано, предмет фіксує акт даності об'єкта в результаті феноменологічної редукції. Що ж стосується розрізнення об'єкта та речі, то другий термін, з одного боку, дозволяє відступити від метафізичного протиставлення суб'єкта й об'єкта в напрямку до речі як такої, а з іншого – дає змогу врахувати значущий для мого дослідження момент взаємодії сутності з меоном, взаємодії, яка стає фактом явлення предметної сутності в конкретній речі саме до самої (фізичної) речі. Пор. у В. Л. Рабіновича (стосовно співбесіди неоплатонічних за духом «Ареопагітик» з Бл. Августином, який пройшов те ж саме горно): «Істина щодо предмета (істина предмета) – смисл – попереду предмета» (тут предмет мається за синонімом речі. – Ю. С.), але і в ньому самому» (Рабінович В. Л. Исповедь кризиса, который учил букве, а укреплял дух – М.: Книга, 1991. – 212).
48. Гайдеггер М. Вказ. пр. – Там само. – С. 13–14.
49. Гегель Г. В. Ф. Там само – С. 120. Ця відмова свідомості, яка абстрагує, від заволоки окремих гадок, що лише затіняє горизонт розуміння, і є тією гідною поведінкою, коли суб'єкт, на думку Аристотеля, отримує можливість заглибитися у річ.
50. Гайдеггер М. – Там само. – С. 14.
51. Гегель Г. В. Ф. Там само – С. 123.
52. Гегель Г. В. Ф. Там само – С. 124.
53. Саме це і є відкритість символічного явлення речі – як речі, взятої в її категоріальний (власне смисловий) історії (див. про це докл.: Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. Язык – Там само. – 272 с.).
54. І тим самим так чи інакше звільняється від свого ноєматичного – «такого» чи «іншого» (хай навіть щонайусталенішого, але все одно інтерпретаційно «приписаного» ейдосу як чистий предметний сутності «такою» чи «такою» свідомістю) – визначення, осмислення й под.
55. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Философия Мартина Хайдеггера и современность – М.: Наука, 1991. – С. 217.
56. Хайдеггер М. – Там само.
57. Докладніше про цю парадигму див. у: Сватко Ю. И. Мир Имени... – Там само. – С. 48–49.
58. Ім'я ідентифікується тут як значуща функція мови в аспекті номінації (ономасіологічний аспект), причому термін «ім'я» співвідноситься у даному випадку не лише зі словом, але і з реченням і з текстом.
59. Про це по суті – в: Сватко Ю. И. Там само. – С. 29–52.
60. Впадає в око, що тут відсутність, наявність, нерозрізненість денотату завжди значущі. Відсутність передбачає пошук, виражений формулою «сигніфікат + f (денотат)», що відповідає етапу зародження імені. Такий пошук орієнтований на предмет і відзначений формуванням релевантного протиставлення ознакових (можливо, взагалі перших у філогенетичному аспекті) і предметних імен. З іншого боку, наявність усталених денотатних характеристик, виражена формулою «денотат + f (сигніфікат)», відповідає етапу становлення імені, відзначеному вже прямим протиставленням предметних і ознакових імен. Нарешті, нерозрізненість денотату, «схоплена» у формулі «f (денотат = сигніфікат)», відповідає етапу самоототожнення імені, де ім'я в повній єдності своїх внутрішніх предикацій має за собою предметну сутність як таку, смисл як такий. Подібне ім'я (пор. клас абстрактних імен) є та не одинична, проте єдина *singularia tantum*, про яку можна було б слідом за

Гайдеггером повторити: «...всякому суццю як такому притаманна тотожність, єдність із самим собою». Тобто це функція, задана на світі, як на предметі (чи на предметі, як на світі). Таким чином, у даному випадку ми зустрічаємося з іменем, за яким криється предмет, що потенційно розгортається в пропозицію. В цій останній імена, отримані на перших двох етапах становлення, можуть протиставлятися/взаємодіяти як елементи пропозиції. Отже, третій етап, етап самоототожнення, знаменує собою перехід від пізнання до власне знання. В цілому ж всі три етапи реалізації імені «в дії» можна спостерігати в *тексті*, де предмет обчислюється у повторюваності своїх якостей, властивостей і под., але зберігає свою єдність як ідея, в якій він зароджується і примножується у найрізноманітніших варіантах.

61. Тобто в рамках даної моделі категоріальні моменти першої моделі преображаються у ключові категорії «суб'єкт/об'єкт» (= «не-предикат») і «(власне) предикат», де кожен новий акт зовнішньої предикації співвідноситься саме з попередньо ідентифікованим іменем.
62. Відзначу, що результати, отримані при функціонуванні даної моделі, можуть бути інтерпретовані й у рідше іменній традиції. Див. запропоновану мною свого часу концепцію тексту як складного імені *sui generis* (Сватко Ю. І. Типи парадигм и концепций: текстовой уровень взаимо-

действия // Лингвистика: взаимодействие концепций и парадигм. Вып. 1 – Ч. 2. – Там само. – С. 19–23).

63. *Мандельштам О.* Не веря воскресенья чуда // *Мандельштам О.* Соч. в 2-х т. – Т. 1. Стихотворения. – М.: Худож. лит., 1990. – С. 114.
64. Див. розділ IV «Имя и знание». – Там само. – С. 187–223.
65. Власне, саме такий синтез і дозволяє в підсумку довести методологічну рефлексію до філософського рівня узагальнення (див.: *Израилевский А. М., Поляков И. В.* Парадигмы или эпистема? «Тихая» революция постпозитивизма и методологические дебаты в современной западной теоретической социологии // Концептуализация и смысл. – Там само. – С. 223).
66. *Foucault M.* Op. cit. – P. 13.
67. Див.: *Лосев А. Ф.* Там само. – С. 143–145.
68. Див.: *Гараджа А. В.* Критика метафизики в неоструктурализме (по работам Ж. Деррида 80-х годов): Научно-аналитический обзор / АН СССР, ИНИОН. – М., 1979. – С. 8.
69. Докладніше про взаємодію ейдосу і логосу з категоріями «вічність» і «час» (пор. також час як «горизонт присутності» у *Гайдеггера*) див.: *Сватко Ю. И.* Мир Имени: явление смысла. – Там само. – С. 3–68.
70. Із залученням концептуалістів, аби не загрузнути в крайностях.

Yuri Svatko

DIALECTIC OF NAME AND PARADIGMS OF PHILOSOPHY OF LANGUAGE

The two cornerstone for the Europeans means of comprehension resp. naming the world in their relation to the paradigms of «philosophy of language» are considered in the article.