

УДК 141.1

Сватко Ю. І.

## МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ФІЛОСОФУВАННЯ В АСПЕКТІ СОФІЙНОГО СИНТЕЗУ

У статті визначено специфіку софійної сфери буття, у зв'язку з чим розглянуто шість основних методологічних установок європейського філософування (натуралістичну, феноменологічну, трансцендентальну, діалектичну, міфологічну, оноματοлогічну), що, своєю чергою, інтерпретуються як етапи шляху філософа до розуміння світу по суті та його об'єднання в мудрості.

**Ключові слова:** європейське філософування, річ, світ, мудрість, істина, знання, життя, софійний синтез, філософська біографія, методологічні установки філософії: натуралістична, феноменологічна, трансцендентальна, діалектична, міфологічна, оноματοлогічна, герменевтика, ейдос, логос.

### Преамбула

Навіщо живе справжній філософ? Нащо взагалі потрібні світу його любомудри – ті, хто працює зі смыслом навпрост, прагнучи знати цей-таки світ *по суті*?

Справа тут, здається, ось у чому.

Раз по раз повертаючись до споконвічних питань, дивовижним чином знаючи *про* істину [8, с. 94] як вічне й непорушне ім'я мудрості «для всього іншого, що не є вона сама» [66, с. 5], силкуючись увійти до істини “*nisi per caritatem*”<sup>1</sup> [75], через ту саму любов, якою тільки й можна дотягнутися до мудрості, цього життєво втіленого знання й знаттєво визначеного життя [67, с. 4], як до власної «справжності», наш філософ – щораз *da capo* – реально й різноцінно<sup>2</sup> стверджує, буквально несе на собі принципову єдність світу. Світу як такого – і світу, взятого в усій його неперевірненій оркестровій злагоді та попри безладну какофонію всіх його одиничних «цих-ось» [61, с. 314] – наочних *hic et nunc*, отже, лише частково фактичних речей [47, с. 90] як «просторово-часових тут-сущих» [22, с. 31]. Світу як *миру*, поза яким нема ані самого світу, ані речей, ані філософів.

Саме так філософ і перетворюється на живий символ *отямлення* цього світу, відомого нам передусім у своїх окремих – іноді досить недовладних – образах. І цей синтез знання й життя,

даний засобами їхнього сукупного взаємопокладання, в розумно-живому організмі філософа, є шляхетною метою й одночасно достойним результатом його професійної біографії. [Більше того: там, де філософ не ставить такої мети і не досягає такого результату, він спілкується зі знанням і життям як обиватель, дивак, науковець, діяч, учитель, пророк, оратор, митець *etc.*, тобто як принципово інший інтелектуальний тип.] Залишаючи після себе саяк чи так осягнутий *resp.* щоразу наново об'єднаний світ, філософ наче пропонує нащадкам-біографам дослідити, осягнути, відтворити запропоновані ним знаттєві й життєві стратегії єднання світу під проводом розуму, побачивши їх передусім як різноманітні стратегії досягання мудрості, точніше – софійної сфери буття.

Але з чого все починається? Де справжнє *ab Jove principium* тієї філософської біографії, яка має закінчитися щойно згаданим синтезом?

Найперше, безумовно, потрібно зафіксувати ту очевидність вихідного взаємопокладання філософа і світу речей, яка є запорукою будь-яких їхніх майбутніх змістовних синтезів узагалі. Саме тут народжується не що інше, як **ДОСВІД**.

Власне, досвід і є первинним, поки що від'ємно даним синтезом знання й буття в аспекті становлення їхнього наочного взаємопокладання стосовно того природного кордону між ними, яким виявляється сама повстала із забуття й меональної німоти річ. Тож досвід знає лише цю даність речі, а не те, звідки вона взагалі взялася, тому не може відповісти на головне філо-

<sup>1</sup> Не інакше як через любов (лат.).

<sup>2</sup> На те у нас і мінливе світове «поцейбіччя» філософів, а не уславлені праведниками і святими сліпучі у своїй непорушності абсолютні засади буття.

софське питання «**ЧОМУ?**» саме по суті. Від знання в нього лишається принципова *повторюваність* – на згадку про континуальність чистого смислу, а від буття – сама сліпа *покладальність*. Інакше кажучи, досвід – це синтез знання й буття в аспекті його повторюваної покладальності, або, простіше, «вміння зазвичай знаходити речі на своїх місцях».

З цієї вихідної досвідної даності речі та світу в цілому й водночас принципової незвідності речі та світу на будь-які способи їхньої даності взагалі <sup>1</sup>, за якими криється насамперед цілком дотеоретичний досвід *символічної* зустрічі з абсолютними засадами суцього <sup>2</sup> і які так важко завоюються не лише деякими окремими філософами, але й цілими генераціями європейських любомудрів <sup>3</sup>, починається довгий шлях до тих розумних світових синтезів, що уквітчують філософські біографії й окреслюють софійну сферу буття. Далі – спроба специфікувати її й зафіксувати «етапи великого шляху» власне філософськими засобами.

## 1. Європейська філософія на роздоріжжі між буттям і знанням: натуралістична і феноменологічна установки

### 1.1. Специфіка софійної сфери світу

Ось уже більше ніж дві з половиною тисячі років європейські філософи – всяк на свій лад – вирішують питання розуміння й облаштування софійної сфери світу, де в різних аспектах і з різною мірою адекватності – передусім з огляду на той чи інший досвід спілкування з Абсолютом і ту чи іншу його інтерпретацію – поєднуються знання й життя.

А відтак раз по раз виявляється: філософ – це не просто той, хто *знає*, а саме той, хто *любить* знати «*живцем*», осмислено віднаходити, стверджувати себе і світ у цьому життєво увиразненому знанні як щось принципово «*живе*». З іншого ж боку, філософ – це не просто той, хто *живе*, а саме той, хто *любить* жити *знанням*.

Так знання й життя взаємно завершуються в софійному синтезі, в якому і життя як самопокладання розуму «є мудрістю» [56, с. 517], і знання як предметне *resp.* наочне буття розуму теж виявляється мудрістю <sup>4</sup>, а сама ця мудрість є не

<sup>1</sup> Ані на матерію, ані на конкретний матеріал, ані на щонайсуттєвіші ознаки, ані на форму, ані на будь-яке їхнє можливе подання, ані на відчуття чи уявлення щодо неї, ані на її витончені логіко-поняттєві конструкції. Все це – незлічиму «інше» речі, яка насамперед є вона сама, отже «не є не-рідч» [39, с. 300; 67, с. 7].

<sup>2</sup> В якому «задяля виявляння вищої природи користуємося на додаток чимось іншим» [23, с. 126].

<sup>3</sup> Звідси – загальновідома купа різноманітних філософських «ізмів» і реальних відмінностей у філософській інтерпретації світу [67, с. 8–9].

<sup>4</sup> «...тамтешне буття є мудрістю» [56, с. 518].

більше й не менше, як життєво ствердженим розумом, який заслуговує у *Прокла* окремої діалектичної тріади в «занебесному місці» <sup>5</sup>, серед умосяжно-розумних (інтелігібельно-інтелектуальних, за *О. Ф. Лосєвим*) богів [60, с. 234–248; 59, с. 497] <sup>6</sup>. Тож знання мислиться тут як життєво втілене знання, а життя – як знаттєво визначене життя. Отже, це вже не просто знання, а саме його постійне й неухильне ствердження, що набуває характеру (*само*)*впізнання*. І це не просто життя, а саме *переживання* ним власної суті й утвердження в ній у всій повноті її зовнішніх проявів.

Тож філософ знає не заради самого знання в його байдужій до життя абстрактності. Він знає заради знаттєвого пояснення, або смислового породження, світу, отже, й себе самого як значущої частки світу, в якій певним чином втілено весь світовий смисл. А з іншого боку, філософ живе не заради самого життя в його не визначеній щодо знання сліпій покладальності. Навпаки, він живе заради його визначення й розуміння як цілого, значущою часткою якого є він сам. Інакше кажучи, філософ постійно «*самовіднаходить*ся» через це дивовижне «знання = життя», тобто саме *любить* його, – і воно є **МУДРІСТЬ**.

Таким чином, філософ не боїться нічого одиничного й випадкового, так само як не боїться жодних його можливих узагальнень. У зовнішньому випадковому плині життя й у будь-якій його абстрактній всезагальності він прагне вирізнити сферу, що вже невіддільна аніяким конкретним випадковостям й аніякій їхній кількості. То є осередок софійного буття – й він виглядає справжньою цариною свободи й спокою на тлі будь-якої життєвої випадковості й метушні.

Щоб остаточно зрозуміти реальний онтологічний статус мудрості у світі, або те, до якої дійсності прагне дотягнутися філософ у своєму любовному пошуку, варто пригадати одну красномовну цитату з 1-го тому *Герелевої* «Естетики», а саме знамените визначення ідеалу. Ідеал, пише *Герель*, – це не вигадка й не уподібнення природі. Насправді це «дійсність, що її вилучено з широкого поля одиничностей і випадковостей, оскільки внутрішнє у цій знятій перед загальністю зовнішності саме виступає як жива індивідуальність» <sup>7</sup>.

Як бачимо, попри всі зрозумілі розбіжності філософської мови, загальний напрям міркувань тут по суті збігається, й наше визначення мудрості прямо апелює до світового ідеалу. Тільки розглядається він у нас найперше не у своїй

<sup>5</sup> Див. відомий пасаж *Сократа у Платоновому* «Федрі» [52, с. 156].

<sup>6</sup> Від часів *Канта*, а потім і *Шелліна* Європа впевнено «прописує» згаданий софійний синтез у загальнокатегоріальній сфері *почуття* (пор. [46, с. 329]).

<sup>7</sup> І саме вона й породжує всі ці одиничності й випадковості.

внутрішній визначеності, а у своєму життєвому втіленні, в ролі якого й постає мудрець – остання вершина у сходженні філософа до розв'язання вже принципово не філософських, а власне релігійних завдань. Тож мудрець є справжнім втіленим життєвим ідеалом світу – й саме за цим ідеалом має вимірюватися життя соціуму. Те саме життя, що у своїй буденності покликане так чи інакше втілювати, нести на собі цей ідеал, повсякденно – позитивно чи негативно – підтверджуючи його визначальну буттєву присутність.

Та одна справа втілювати, а інша – знати й розуміти, *що* саме втілюється. Або ще так: одна справа – жити, а інша – зажагнути бути справжнім знавцем життя, як це личить тим, кого споконвіку називають «філософами».

Отак філософи, що їх звично вважають чи не найбільш далекими від так званої реальної життєвої конкретики людьми, нараз виявляються тими ключовими історичними персонажами, які перебувають у безпосередній близькості від буттєвого гомону своєї доби. Саме вони виявляють притаманні епосі онтологічні правила гри, прояснюючи суть мудрості й життєве значення мудреців, яким відкрита істина життя, або те, в чому світ є відповідним Абсолюту. Й саме за цими правилами грає епоха відміряну їй партію в загальносвітовому процесі історичного становлення. [*Грає доти, аж доки життя взагалі спроможне відбивати, втілювати, нести на собі власні ідеальні засади й допоки в ньому не виявлять себе для пізнання й розуміння якісь принципово нові для нього, але такі ж непорушні моменти Абсолюту, якими й тримається саме це життя.*]

Тут перед нами й постає глобальна проблема шляху, або методу, завдяки якому філософ здатен пояснити світ речей аж до інтерпретації світових ідеалів, послідовно зрозумівши дійсність світу, її зв'язок з Абсолютом і, нарешті, сам Абсолют. Почнемо розгляд цієї проблеми із загального питання: «Як працює з дійсністю справжній філософ?»<sup>1</sup>.

### 1.2. Знання і буття: обивательська зачарованість світом речей і життєва акробатика філософа

Пожилці сього світу, всі ми так чи інакше перебуваємо в лещатах його чар. За словом *Бл. Августина*, прихилившись до тут-світу, люди «підкоряються йому, а підкорившись, уже не можуть міркувати» [1, с. 172].

Дивне, на перший погляд, твердження. Чому занурення у світ, даруючи досвід, обов'язково

відбирає в людей можливість розважливо міркувати щодо світу? В чому тут справа?

Очевидно, в тому, що зблизька не видно далі власного носа<sup>2</sup>.

Тож людині залишається сприймати на дотик чи бачити це світове поцейбіччя в його лише безпосередній даності. І тоді те, що вона бачить, вже не є непорушними причинами речей, власне – речами як такими, а є лише самим їхнім «інобуттєвим середовищем» [42, с. 529], плінною і скороминущою «явленістю», мерехтливим «немовби», засвідченим ще у знаменитих «печерних» видіннях *Платона*.

Відтак, підсумовує цей старий онтологічний «хід» знаменитий містик XII ст. *Гуго Сен-Вікторський*<sup>3</sup>, треба визнати очевидне. З одного боку, людській душі звіку даровано три дивовижні «ока», або інакше – три пізнавальні здатності<sup>4</sup>, а саме: «око плоті» (= *сприйняття*)<sup>5</sup>, «око розуму» (= *розсудок*)<sup>6</sup> й «око споглядання» (= *інтелекція*)<sup>7</sup>. Проте виявляється, що в межах поцейбічної «фізики» світу принаймні з двома останніми далеко не все гаразд. Тобто, зауважує *Гуго* у своєму чи не найвідомішому теологічному трактаті *De sacramentis christianaе fidei* («Про таїнства християнської віри»), ми раз по раз стикаємося із ситуацією, коли здається, що третє «око» («око» споглядання) цілком згасло, а друге («око» розуму-розсудку) немовби замутилося під тиском чуттєвості, очевидної речовинності світу.

У такому стані речей вочевидь виявляється певна «тваринність» людської істоти. Адже саме твариною передусім притаманне те, що (знов *Августинова* – услід *Стагіритовій* – мудрість) «над чуттями-вісниками не поставлено в них судді – розважливого розуму»<sup>8</sup>. Цей висновок

<sup>2</sup> Пор. у *Стагірита*: «...ані суть здатності відчуття, ані відчуття не є просторовою величиною, але вони є певним співвідношенням і здатністю того, хто відчуває. З цього випливає, чому надмірний ступінь того, що відчувається, діє згубно на органи відчуттів... співвідношення порушується» [9, с. 422].

<sup>3</sup> У своїй *августиніанській* (ширше – *платонічній*) за духом моделі пізнання.

<sup>4</sup> Пор. у *Аристотеля*: «...душа відрізняється двома ознаками: по-перше, просторовим рухом; по-друге, мисленням, здатністю розрізнення й відчуттям» [9, с. 429]. Пор. також у *Боеція* в «Коментарі до Порфірія»: «У всіх... живих тіл проявляється потрійна душевна сила. Одна наділяє тіло життям... Друга надає... здатність розрізнати відчуття. На третій ґрунтується сила розуму й розсудку» [17, с. 5].

<sup>5</sup> Відповідає за чуттєві уявлення видимих форм дійсності.

<sup>6</sup> Це спритне в дискурсі «око розуму» дозволяє душі, як висловлюється *Гуго* в главі 2 першої книги свого «*Дидакалікону*», «сходити до невидимого й, осягаючи подібність речей, повертатися до себе самої» [20], тобто міркувати надалі незалежно від того, є річ у зоні безпосередньої видимості й узагалі відчуттів чи нема.

<sup>7</sup> Обернене безпосередньо до чистих ейдосів (= предметних смислів) речей.

<sup>8</sup> Див. у [1, с. 172]. Пор. також у *Платонівім* «*Федрі*»: «Адже людина повинна осягати [її] (себто істину. – *Ю. С.*) відповідно до ідеї, що виходить від багатьох чуттєвих сприйнятів, але зводиться розсудком до купи» [52, с. 158].

<sup>1</sup> Надалі в тексті використано матеріали двох лекційних курсів автора – «Європейські моделі філософування від античності до сьогодення», а також «Типи середньовічного філософування на латинському Заході».

знаменитого західного Отця Церкви ще й по сьогодні є гарним застереженням усім прихильникам так званого «чистого» емпіризму<sup>1</sup>.

Що ж до новоевропейців, то від часів *Канта* до згаданих чар світу речей приєднується ще й відчутна зачарованість собою. Треба сказати, що іноді цього й справді досить, особливо для буденної, власне – обивательської свідомості. Адже це ж саме вона сприймає світ:

- 1) у межах щонайближчої околиці – речовини світу або «зацикленних» на ній власних відчуттів;
- 2) очима колективного *resp.* зовнішнього їй розуму й досвіду<sup>2</sup>.

Тож людське знання відразу виявляється, як зазначалося раніше, обмеженим сферою явищ, принципово закритих від власних – цілком непізнаваних – ідеально-смыслових принципів. Тут і виникає закономірне питання: «Як же в цій епістемологічній ситуації поводить себе справжній філософ?».

### 1.3. На межі між буттям і знанням: емпіричний натуралізм і проблема віри

Як завжди, з філософами справа значно складніша й драматичніша.

Складніша – саме тому, що за плинною дійсністю речей філософ, тобто людина, яка прагне жити розумним життям, має навчитися добачати синтетичну дійсність їхніх ідеальних причин та їхніх інобуттєвих виявів. Драматичніша – тому, що розумно, «по суті» побачити дійсність і все її конкретне життя можна, лише на певний момент відійшовши від цього життя, просто-таки вмерши для нього й безжалісно вбивши всю його алогічно-рухливу життєвість<sup>3</sup>.

Убивши, але заради чого?

Звісно, не задля гонити за примарними благами життя, а задля його, життя, майбутнього досягання<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Пор. ще так званий третій аргумент «Теетета» проти сенсуалізму, що його відкоментував *О. Ф. Лосев* у такий спосіб: «...розмаїття досвіду є можливим лише за умови його єдності, що сама по собі вже не може бути знову суто досвідною... Оформлення для себе досвід може отримати тільки ззовні, хай теж із якогось досвіду, але вже не чуттєвого, а іншого. Будь-яка категорія – не досвідна в чуттєвому сенсі. Вона – лише осмислює й оформляє досвід» [35, с. 387].

<sup>2</sup> Тобто принципово «повторно», цілком «фольклорно-традиційно», як це виходить, скажімо, у британців з їхнім знаменитим емпіризмом і не менш знаменитим потягом до дивини – через очевидну неможливість зрозумілим чином перейти від одиничності відчуттів до загальності знання.

<sup>3</sup> Пор. у «Нарисах античного символізму й міфології» *Лосева* – услід відомим міркуванням *Сократа* в платонівській «Державі» [581b]: «Філософія – акробатське мистецтво, тому що треба бути акробатом у житті, аби відгородитися від цієї-таки “життєвості” й “реальності” й аби дати можливість своїм думкам зосередитися й захити власним життям» [35, с. 685–686].

<sup>4</sup> «Ну, а те-ось начало, через яке ми пізнаємо? – питає з цього приводу *Платонів Сократ* у 9-й книзі «Держави» [581b], торкаючись проблеми власне філософського задоволення. – Будь-кому

Філософ – знавець життя обов'язково має прийти до осягання життя в його суттєвих (і спочатку цілком абстрактних! <sup>5</sup>) смыслових принципах. І не просто до осягання, а й до його подальшої осмисленої розбудови, або ствердження. Та всьому свій час, а поки – таке питання: «З чого взагалі починається філософська рефлексія над річчю в її звичайній чуттєвій дійсності?».

Уже суто фізично добачаючи поруч із собою певну річ, філософ, як і обиватель, передусім емпірично вирізняє її як «ось-таку». Чи ще так: для початку він фіксує цю ж таки річ у тому чи іншому конкретному моменті, або образі, її реальності як фактично осмисленої дійсності.

З точки зору звичайного здорового глузду це є, між іншим, акт справжнього емпіричного **НАТУРАЛІЗМУ**<sup>6</sup>, оберненого до матеріальної причини речі<sup>7</sup>. Чи ще інакше: маємо акт цілком наївного, дознаттєвого сприйняття (власне – відчуття) певного стану речей, які:

- 1) фактично породжені якоюсь «силою» як стихійно-натуралістично осягнутою причиною<sup>8</sup>;
- 2) надалі будуть ще якимось спеціально зображуватися й досліджуватися.

З чим можна співвіднести це своєрідне «дознаттєве» знання?

То є щось на зразок знаменитого інтуїтивного знання речі (= *notitia intuitiva*) в *Дунса Скота*, а потім і в *Оккама*. Тут маєтись на увазі цілком певне знання, а саме знання про те, що дещо є, яке суто логічно передує будь-якій дискурсії стосовно того, *чим* є це дещо. Це є знання, «в силу якого, – зауважує *Оккам* у першому ж питанні статті I Прологу до першої книги свого коментаря на «Сентенції» *Петра Ломбардського*<sup>9</sup>, – можна знати<sup>10</sup>, є річ чи нема, так що, якщо річ є, розум негайно виносить судження щодо того, що вона є, й з очевидністю пізнає, що вона є...»

зрозуміло, що воно завжди й повністю спрямоване на пізнання істини, тобто того, в чому вона полягає, а про гроші й погосл турбується менше за все» [53, с. 373]. «Ентелехійну», сказати б, енергійно-цільово орієнтовану суть зазначеного процесу, як завжди, точно фіксує *Аристотель* у 10-й книзі «Нікомахової етики» [10 VII 1177b 20–25]: «...самодостатність, наявність дозвілля й невтомність (наскільки це можливо для людини) й усе інше, що визнають за блаженним, – все це вочевидь має місце за такої діяльності, остільки вона й буде повним [і досконалим] щастям людини...» [12, с. 283].

<sup>5</sup> Саме через свою відірваність від явищного боку життя.

<sup>6</sup> Варто відразу наголосити, що такий натуралізм однаково здатний фіксувати факти як зовнішнього, так і внутрішнього досвіду.

<sup>7</sup> Дослідження зв'язку методів філософування з «чотирипринципною» моделлю смыслу мудрості як предмета філософії, або з мудрістю в аспекті її чотирьох «причин» (у термінах *Аристотеля*), проведено автором у [66].

<sup>8</sup> Справді, на мене через мої органи чуття тисне певна – мало не фізична – сила, інакше – саме причина: подивіться лише неозброєним оком на сонце! Див. ще у [34, с. 879].

<sup>9</sup> Цей коментар має назву *Ordinatio*, або «Розпорядок». Нагадаю, що у Середні віки терміном *ordinatio* – на відміну від *reportatio* – позначали запис лекцій, відредагований самим лектором.

<sup>10</sup> Власне, «скласти враження» (*impressione*).

[70<sup>1</sup>, с. 99]. Й очікувано продовжує: «І це є тим знанням, з якого починається знання досвідне...» [70, с. 101].

Власне, в цьому випадку ми стикаємося насамперед із проблемою *віри*.

Абсолютно оригінальну роль віри у процесі пізнання чудово вхоплено у знаменитій формулі *Бл. Августина*, коли той у своєму «Енхірідіоні» зауважує: «Починають вірою, завершують баченням» [16, с. 291]. І це цілком справедливо, якщо пригадати відомі висновки *Платона* наприкінці VI книги «Держави» [511e] стосовно облаштування віри на самому стику сфер знання й буття<sup>2</sup>. Тому в «Нарисах античного символізму і міфології», коментуючи платонівський аналіз знаттєвої сфери душі, *О. Ф. Лосев* пише: «Примусити людину визнати що-небудь існуючим неможливо ніякими силами, якщо вона в це не повірила» [35, с. 590].

Зустрівшись, таким чином, із реальністю існування речі, вже тут, у цій самій реальності, де ще принципово не розрізняються сам її смисл і його «явище» інобуття, можна наочно зафіксувати принаймні два важливі моменти:

- 1) у результаті ми стикаємось із тотожністю речі самій собі<sup>3</sup>;
- 2) водночас засвідчуємо її відмінність від інших речей світу<sup>4</sup>.

У будь-якому іншому випадку просто нема ані самої речі, ані її специфічної, не звідної на іншу реальності. Ось тут і виникає слушне питання: «Які гносеологічні перспективи відкриваються перед філософом за таким – “самототожно-відмінним” – баченням речі в її конкретній дійсності?».

#### 1.4. Від світу явищ до світу смислу: феноменологічний метод

Найперше за самим цим щойно згаданим розрізненням-ототожненням речі з'являється можливість уже попередньо постулювати її сутнісну або просто-таки смислово визначеність бодай в якомусь своєму моменті<sup>5</sup>. Ще інакше:

<sup>1</sup> В оригіналі – *Notitia abstractiva et intuitiva*.

<sup>2</sup> Де знання ще не ствердилося буттєво в усій своїй своєрідності й незрівняності ані з чим, а буття ще не просякнуте знанням, не є буттям саме по суті. Пор.: «...чотири стани, що виникають у душі: на вищому шаблі – розум (*νοῦς*), на другому – розсудок (*δίανοια*), третє місце відведи вірі (*πίστις*), а останнє – уподібненню (*εἰκασία*, або чуттєвому уявленню. – *Ю. С.*), й розташуй їх відповідно (пропорційно. – *Ю. С.*), вважаючи, що, наскільки той чи інший стан причетний до істини, стільки ж у ньому й достовірності» [53, с. 294].

<sup>3</sup> Коли ми кажемо «річ є», то це означає, що є саме вона, а не якась інша річ.

<sup>4</sup> Інакше незрозуміло, як і чому ми взагалі вирізнили цю річ саме як певну річ. Це і є справжня межа будь-якого знання / незнання про річ.

<sup>5</sup> Адже смисл речі – це ж і є насамперед, за точною формулою *Кузанця*, тотожність цієї самої речі собі й водночас її відмінність від іншого.

її – хай часткове<sup>6</sup> – виокремлення з-поміж інших речей світу. Й ця смислова визначеність речі владно вимагає для себе її остаточної незвідності далі ані на яку речовинність взагалі<sup>7</sup>. Тут ми стикаємося з чітким розумінням того, «що «об'єктивна дійсність», окрім сукупності емпірично даного її матеріалу, вміщує у собі ще дещо інше – саме те, що утворює його «форму» [72, с. 14].

Максимально точно формулює цей вихідний момент будь-якого справжнього філософування *О. Ф. Лосев* у трактаті «Річ та ім'я». Він зауважує: «Вже немовля знає, що в речах є щось внутрішнє та щось зовнішнє. Це – основна й універсальна антитеза думки й буття. Справді, ще до будь-якого філософування, до будь-якого методичного розмірковування, ми вже помічаємо, що в речах наявні саме ці два боки і що вони перебувають у різних стосунках між собою. Ось у мене перед вікном хитається дерево, а ось стіл, зроблений із такого ж точно дерева. Питається: дерево, видиме у вікні, чи є тільки деревом, і дерево, з якого зроблений стіл, чи є тільки деревом? Певна річ, і те, й інше якось є деревом, точніше, складаються з дерева. Та надто вже ясно, що якщо дерево, що росте, й мій стіл чимось відрізняються між собою (а не розрізняти їх – значить не мати розуму), то відрізняються вони зовсім не тому, що вони складаються з дерева. В цьому відношенні вони якраз нічим не відрізняються між собою. Навіть більше того. Ніякі взагалі дерев'яні речі ніяк не розрізняються між собою саме в сенсі цієї своєї дерев'яності. Відрізняються вони чимось зовсім іншим, зовсім не дерев'яністю, й навіть взагалі чимось неречовинним. Хочеш не хочеш, доводиться категорично заявити: речовинні предмети або нічим не відрізняються між собою (й тоді настає царство суцільного божевілья), або, якщо відрізняються, то відрізняються чимось неречовинним, бо в сенсі чистої речовинності всі речі цілком однаково речовинні й, відтак, цілком тотожні; речовинність притаманна їм цілком однаковою мірою» [34, с. 805–806].

Саме на основі таких загальних міркувань *Бл. Августин* уже в своєму ранньому трактаті *Contra academicos* («Проти академіків», 386), виявляючи прихильність до цієї старої платонічної традиції філософування, пов'язаної з поверненням із плінного чуттєвого світу до безтілесно-непорушного світу ідей<sup>8</sup>, зазначає: «Філософія ця не є філософією чуттєвого світу,

<sup>6</sup> Отже, у принципі можливе.

<sup>7</sup> Адже з точки зору своєї речовинності всі речі принципово однакові. Речовинність притаманна їм абсолютно *однаковою* мірою.

<sup>8</sup> На «милу вітчизну», як обмовився якось *Плотін*, доречно процитувавши відомі рядки з «Беотії» – другої пісні *Гомерової* «Іліади».

від якої цілком слушно відвертається наша релігія, але є філософією іншого (світу. – Ю. С.), що осягається розумом» [13, с. 71]. Від часів Платонового «Протагора» це є справжній світ знання.

Відповідаючи ж на ключове питання, яким чином філософи потрапляють до цього незвичного для голого натуралізму світу, Гіппонейць далі зауважує: «До цього світу й найтонший розум ніколи не прикликав би душі, засліплені мороком хибної думки й заліплені товстими шарами бруду тілесного, якби верховний Бог... не похилив і не звів висоти Божественного Розуму до самого тіла людського, аби душі, збуджені не лише заповідями, але й справами Його, могли увійти до самих себе й без спеціальних змагань уліпити очі на свою вітчизну» [13, с. 71–72].

І тут виникає певне гальмування.

Пояснення, яке є цілком прозорим у межах християнського віровчення і яке насправді могли б залюбки підтримати й античність, і навіть Нові часи, що теж часто вважали здатність до розумного споглядання смислу Божественним даром, видається недостатнім для нинішньої, загалом атеїстичної, доби. Тож ізнову загострімо наш аналіз у питанні. «Завдяки якому інструменту філософ потрапляє “всередину” речі, за межі її суто емпіричних кордонів?». Справді, якщо філософи часто кажуть, що працюють зі смислом навпрост, то саме час відповісти на це питання по суті.

Почнемо ми з блискучої здогадки Емпедокла про вихід знання за межі голих фактів. Якщо вірити Плутарху, філософ вважав, «що не існує ані виникнення не-сущого, ані знищення сущого і що “виникнення” усього лише ім’я, яке дають взаємному поєднанню певних сущих, а “смерть” – їхній розклад» [71, с. 345], адже суще, дійсно, не може бути не-сущим, і не-суще, відповідно, не може бути сущим.

Що мав на увазі старий Емпедокл?

Суть справи чудово прояснює своїм інтерпретативним коментарем Лосев у першій книзі «Історії античної естетики», де він, зокрема, зазначає: «Емпедокл відкидає походження з нічого й загибель, перетворення на ніщо; його елементи вічні й незмінні, реальні народження і смерть є лише відносними народженням і смертю» [36, с. 376]. Інакше кажучи, тут стверджується не що інше, як те, що насправді річ як така є «більшою» за будь-яку свою лише видиму «такість».

Тож антична мудрість натякає на можливість розуміти речі не ззовні, в аспекті їхньої чуттєвості, а тим більше в межах наших безпосередніх уявлень про річ<sup>1</sup>. Вона пропонує йти всередину речей, за межі лише видимого, явленого світу – й тоді речі мають відкритися знаттєво,

<sup>1</sup> Як, скажімо, розуміли справу Нові часи.

у своєму істинному існуванні поза межами їхнього земного життя: як «іще не народжені» й «уже (ззовні. – Ю. С.) померлі» [36, с. 377]. Адже знання щодо, скажімо, стола, в аспекті його «столовості», або інакше – знамените *Stagirитове* «загальне», має зберігати свою принципову «пояснювальну силу» стосовно будь-якого стола взагалі незалежно від його матеріалу, призначення, «прописки» у певному просторі чи часі, тобто саме понад будь-який простір і час, власне – *навіки*. По суті, знаттєва сфера світу братається тут із вічністю, а долучена до неї завдяки «науці» душа отримує шанс на справжнє безсмертя. Саме це й буде потім засвідчено в другому й четвертому аргументах [35, с. 417–432] платонівського «Федона» щодо безсмертя душі [51] або в актуальних для латинського Середньовіччя ремінісценціях з «Федона» – трактаті *Бл. Августина “De immortalitate animae”* [15].

Ось так і з’ясовується, що головне філософське питання до речей – це зовсім не звичні для науковців «що?», «де?», «коли?» і «як?». Усі ці питання не виходять за кордони чуттєвого світу, його обмеженої відчуттями фактичності й обернених до неї власне натуралістичних пояснень. Тож вони не в змозі прояснити проблему речі *по суті*, зсунути її зовнішньо-речовинну оболонку, прорвати кордон натуралістично-силового, зовнішнього відчуття й бачення речі.

Головним же для філософа є питання «чому?», але поставлене саме смисловим чином. Воно просто-таки висаджує в повітря будь-яку чуттєву очевидність взагалі, забезпечуючи той шуканий «зсув», де висхідно злиті в речі «смысл» і «факт» буквально роз’їжджаються одне від одного, наче стулки сучасного стільника-розкладачки.

Але що стоїть за цим доленосним «чому?»?

Передусім варто ще раз наголосити: тут мається на увазі не звичайне натуралістичне «чому?», тобто зовсім не фактична причинність. У натуралізмі взагалі не треба нічого мислити. Тут найбільше важать не смислові описи чи пояснення, а суто фізичні відчуття, сприйняття або – максимум! – сперті на них образні уявлення<sup>2</sup>. А відтак для емпірика питання «чому?», «що?», «де?», «коли?» і «як?» завжди є різними питаннями, а для відповіді на питання «З чого це походить?» бажано з різною мірою безпосередності / «експериментальності» бачити, чути, відчувати *etc.* І, якщо, скажімо, поруч з дитиною є її батьки, натуралізму досить і взагалі обмежити

<sup>2</sup> Див. із цього приводу у Гуссерля в «Ідеї феноменології»: «Натуралістична установка ще не заклопотана критикою пізнання. Натуралістично орієнтований суб’єкт у спогляданні й мисленні сприймає речі як само собою зрозумілі й дані йому, хоча б і різноманітним чином, у різноманітних способах буття залежно від джерела і ступеня пізнання» [21, с. 160].

відповідь на питання про походження дитини простим вказівним жестом.

Не так стоїть справа у будь-якому справжньому «теоретизмі».

Тут важливі не фактичні, а саме смислові причини, або ж інакше – *принципи* опису, а потім і пояснення будь-якої фактичності взагалі в позачасовому, позапросторовому й позаопераційному смисловому континуумі. Але тоді нараз виникає цілком закономірне питання: «Як це можливо для нас – прорватися з нашої принципової кінцевості й часовості до світу безкінечного, вічного, позапросторового?».

Насправді це питання про *диво*<sup>1</sup>, справжнє диво відкриття.

Знання треба саме побачити й пережити. Але спочатку – обов'язково побачити<sup>2</sup>. Й ці чи не містичні бачення й захвати від власної знахідки<sup>3</sup>, від *Платонових* «занебесних» видінь ще до будь-яких спеціальних пояснень чудово вміє змальовувати історія філософії та історія науки.

Що відкривається в цих дивовижних баченнях?

У них відкривається реальна *двоплановість* речі й усього світу речей у цілому в її повному, справді граничному синтезі. Справді, з одного боку, річ занурена у вир власного історичного становлення. Проте, з іншого боку, сама ця історичність є можливою лише тоді, коли зрозуміло, *чия* це історія, отже – що таке ця річ як така, в аспекті власної *θεωρίας*, а не у своїх історичних, інобуттєвих до будь-якої «теорійності», тобто завжди часткових, фрагментарних, залежних від багатьох привхідних обставин, проявах [66, с. 5–6]. Тому постає питання: «Що ж таке ця історична річ по суті?».

Ось тут і виявляється: будь-яка «ця-ось» річ за своєю суттю – символ не чогось іншого, а самої себе<sup>4</sup> [67, с. 7–8]. Тобто вона є синтезом власної самості й смислу та усього свого історичного становлення, або даним у становленні

<sup>1</sup> Пор. давньогре. *θαύμα*; лат. *miraculum* – *miror*; рос. чудо, диво (← гр. *δῆλος* – «ясний», «відкритий»). Тож у диві нам треба дещо побачити із сьогодення, а вічності – відкритися до нас.

<sup>2</sup> Як очевидний у своїй дотеоретичній, принципово невідній *очевидності* справжній первінь речі, ту «безпричинність» безпосереднього розумного бачення, що смисловим чином породжує (= кваліфікує, визначає, формулює) будь-яку причинність взагалі. Пор. у *Гуссерля* в § 19 глави I першої книги «Ідей до чистої феноменології та феноменологічної філософії»: «*Безпосереднє “бачення”* – не просто чуттєве глядіння, що осягається досвідним шляхом, але *бачення взагалі як свідомість, що дає з періоджерела* (яким би таке споглядання не було), – ось останній правовий витік будь-яких розумних тверджень» [22, с. 70].

<sup>3</sup> Див. гр. *εὑρηκα* – «Я знайшов (винайшов, придумав, відчув носом)».

<sup>4</sup> Звісно, папір *фактично* роблять із ганчір'я, дерева й безлічі інших матеріалів. Проте для того, аби з усього цього вийшов саме папір, треба вже наперед *знати*, що ми робимо папір, а не щось інше, тобто треба виходити з *ідей* паперу. Так ми отримуємо принципову відповідь на питання: «Чому це папір?». І відповідь є: «Тому що це саме папір!». У цьому сенсі він справді є символом самого себе.

синтезом вічного й часового, вічності й часу. Тож, коли вічна смислова непорушність речі, її першообраз раптом (хай на мить!) збігається *resp.* ототожнюється з її ж часовим образом або коли ідея гранично втілюється в історії, ми маємо шанс зустрітися з дивом<sup>5</sup> [68, с. 121–122]. І зовні ця зустріч виглядає саме як відкриття – предмет незацікавленого здивування й захвату, або того, що *Кант* називав «почуттям задоволення».

Будь-які «де?», «коли?» і «як?» тут, де річ виходить до свого смислу, за власні емпіричні межі, є неактуальними: вони завжди «до» або «після»<sup>6</sup>. Що ж до звичних «чому?» і «що?», які розрізняються за «фактом»<sup>7</sup>, то вони абсолютно збігаються на рівні «смислу» – в тому, що *Аристотель* колись називав формальною причиною речі. І, якщо питання «чому?» часто є неприциповим на рівні факту, коли він разом зі своєю фактичною причиною з очевидністю перебуває в межах нашого відчуття / сприйняття, то ситуації, де річ опиняється поза межами своєї досяжної фактичності, потребують переходу від «фактичного» «Чому це саме так?» до смислового «Чому це в принципі (взагалі) можливо?» або «Що це в принципі (взагалі) таке?»<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Це нагадує ономалогію *Аристотеля*, де семіотична довільність знака може збігтися з його онтологічною мимовільністю, діалектичний силіогізм – із аподиктичним, а гадка – зі знанням [10, с. 312]. Такий синтез гадки («недовідне знання», «схоловання неопосередкованого» – «не необхідного!» – засновку) і знання є цілком інтуїтивним [62, с. 433–435, 543], адже тут смисл співвідноситься з власним позасмисловим інобуттям. У це можна вірити або не вірити. Але не-віра не відмінє сам *предмет* віри, бо інакше незрозуміло, у що, власне, ми не віримо. Тож, відкидаючи диво, ми все одно знаємо, що це таке [46, с. 193].

<sup>6</sup> Тому що у сфері смислу все є всюди, водночас і необхідним чином, тобто саме континуально – через принципову неперервність самого смислу як суцільної й абсолютної самотождної відмінності: «Все смислове взагалі відрізняється від фактичного, інобуттєвого тим, що воно є безкінечною мірою тим, чим інобуттєве є лише кінцевою мірою» [42, с. 189]. Перевиривання ж смислу бодай для якогось моменту осмислення світу означало б його негайну втрату для всього світового цілого. Адже неабсолютність самого принципу відмінності (отже, й смислу) нараз призвела б до втрати відмінності як такої, а відтак – неможливості виокремити будь-що в цьому світі, розрізнити це «будь-що» як «щось», тобто щось осягне для розуму. А далі – повний розпід, суцільний плин невідомо чого, загальна смерть усього світового цілого.

<sup>7</sup> Який насправді для очевидності свого фактичного існування й узагалі не потребує ніяких особливих «принципів».

<sup>8</sup> Нерозрізненістю фактичного й смислового «чому?», здається, можна пояснити високу частотність класичної логічної помилки *post hoc, ergo propter hoc* («після цього означає з причини цього»). Пор. у *Лосева* в «Найсамішому»: «Весь матеріально-чуттєвий процес є байдужим становленням, тобто сліпим виникненням і знищенням речей. Внесення сюди бодай найменшої закономірності й осмисленості вже вивело б за межі абсолютизації лише одного чуттєвого процесу як такого» [39, с. 359]. Тож усе, що трапляється в житті (хоча б і продовження роду), з точки зору свідомості втілює, відтворює на собі певний смисл, ідею як щось принципово незалежне й вічне. Ідея перериває звичний для речовинного становлення процес «зняття» – і, таким чином, вириває річ із лещат простору й часу, дозволяє їй існувати, сказати б, у «вічному теперішньому». Буде чи не буде вона фактично втілюватися далі, сама ідея вже не помре. Тобто річ може *фактично* померти, проте це зовсім не заважає нам продовжувати її мислити.

В останньому випадку річ постає у своїй принциповій безкінечності, отже, фактичній неосяжності. Коли ж вона осягається саме як безкінечна «відразу-вся» річ, або річ як така, річ у принципі, це й означає, що тут ми беремо річ в її ідеї, тобто вона є саме мислимою річчю<sup>1</sup>. Ось тоді фактичне «чому?» нараз і перетворюється на смислове «чому = що?», й далі мова йде вже про «причину = принцип», або саме про формальну причину речі. Тут і здійснюється згаданий раніше «зсув» у монолітній смисловій непрозорості речі. Відтак, проникаючи всередину речі, ми тим самим реалізуємо перехід від фізики натуралістичних «сил» до філософії безтілесних «смыслів».

Отже, щоб свідомо облаштуватися у світі безтілесного, світі чистого смислу й знання, треба спочатку зробити назустріч йому один принциповий крок. Він має забезпечити перехід від зовнішнього, суто фізичного зору до відомого всім мисливцям на смисл внутрішнього бачення. Це і є перехід від чуттєвого відчуття до мислення, царини чистої думки.

Але в такому разі філософ змушений нараз залишити плинну емпіричну – завжди лише відносно реальну – дійсність речі, де ця річ залежить від безлічі інших її обставин життя й де годі шукати її справжній життєвий сенс, справжню життєву мету. Тобто він повинен у повному розумінні відступитися від її суто речовинно-«явищного», отже – принципово позазнаттєвого боку, від її очевидної зовнішньої примарності. Й тоді... Та про це – трохи далі. Поки ж ми ще раз акцентуємо цей важливий бік справи у питанні: «Заради чого відбувається це філософське “зречення” дійсності речі в аспекті її власне речовинного інобуття?».

Звичайно, воно відбувається заради її, речі, вже не просто життєвої, чи «відносно реальної», а саме знаттєвої, або зрозумілої, дійсності. Тобто таке філософське «зречення життя» означає можливість прямування вглиб речі, отже – за межі її голої речовинності, або до речі як вона є сама по собі. Чи ще так – мало не за *Гуссерлем*: то є перехід від каламутного натуралістичного відчуття речі до свідомого **ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОГО ОПИСУ** її сутності й смислу, або до того моменту її розуміння, коли вона постає як така, а не якась інша річ – уже безпосередньо в розумі<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Адже безкінечне взагалі не можна побачити чи відчутти – воно саме *мислиться*. У такому мисленні отримують роз'яснення не конкретні колір, величина чи розмір, а саме «принципи, котрі, як ідеальні можливості наукової об'єктивності, регулюють усі емпіричні наукові дії в ролі норм» [21, с. 191].

<sup>2</sup> Справді, в емпіричних спостереженнях за річчю «є лише моє переживання, спостерігача, суб'єкта. Такими ж (суб'єктивними переживаннями. – Ю. С.) є спогади й очікування, всі

Саме тут, в акті своєрідної «феноменологічної редукції», й має відкритися філософу можливість не примарного, а справжнього, так чи інакше незалежного від будь-якого речовинно-інобуттєвого існування речі розуміння цієї самої речі з неї самої, по суті, в її формальній причині. Й це поки що суто описове (= дотеоретичне) розуміння як уже власне смислове, або, в широкому плані, логічна побудова, – так ось, таке розуміння повинно бути придатним у своєму застосуванні для будь-якого роду буття тієї ж таки речі незалежно від конкретного простору й часу її фактичного побутування. Тому воно з очевидністю є відмінним від самого буття<sup>3</sup>.

Тож для філософа тут цікаві, скажімо, зовсім не суб'єктивність чи об'єктивність тлумачення такої логічної побудови. Адже сам смисл як справжній і єдиний предмет мислення є принципово нейтральним щодо всіх своїх майбутніх свідомих (байдуже, об'єктивних чи суб'єктивних) інтерпретацій, за історичною різноцінністю яких завжди криється те чи інше *віровчення*. [А воно ж бо вже не є предметом власне філософії.] Так ось, цікавим у цьому випадку, як зазначав *Лосєв* у своїй «Естетиці Відродження», є те, «що *Оккам* називає інтенціональною свідомістю» [30, с. 210], тобто саме спрямованість думки на предмет.

За таких умов річ і осягається як інтенційно стверджена для свідомості предметна явленість смислу<sup>4</sup>. Й саме таке розуміння цього філософського детективу демонструє чи не вся серйозна антично-середньовічна традиція. Тож украй точно формулює цей епістемологічний «хід» *Ансельм Кентерберійський* у діалозі «Про істину», коли пише: «Учитель. Не у власному сенсі говориться (про істину) цієї або тієї речі – бо вона має своє буття не в самих речах, в (щодо. – Ю. С.) яких кажуть, що вона є, і не з них, і не через них. Але коли самі речі існують відповідно до неї, бо вона завжди наявна в тих (речах), які суть так, як

акти мислення, що надбудовуються над ними» [21, с. 163]. Проте варто лише поставити питання про достовірність об'єкта пізнання для свідомості – і його самоочевидна для натуралізму даність «виявляється загадкою» [21, с. 163]. Адже «трансцендентне» (у термінах *Гуссерля*) «в принципі не дане в досвіді» [21, с. 314]. Додамо: у тому числі в досвіді *науки*, тож спроба віднайти його там – «фатальне марновірство» [21, с. 166]. Насправді ж «будь-яка ейдетична наука принципово незалежна від будь-якої науки про факти... зворотне натомість є значущим для науки про факти», адже з фактів самих по собі «завжди випливають лише факти» [22, с. 44].

<sup>3</sup> З усією його – сякою чи такою – фактичністю. Тож тут утримання від фактів є справжньою запорукою будь-якої знаттєвості взагалі, так само як і «правильного» використання знання в майбутньому, в межах будь-яких спеціальних наук.

<sup>4</sup> Річ завжди є саме певним смислом, смислом певного «щось», яке через цю смислову певність обов'язково передбачає своє можливе майбутнє втілення – в тому числі аж до фізичного тіла.



треба їм бути<sup>1</sup>, – тоді говориться про «істину тієї або цієї речі» [6, с. 196]<sup>2</sup>.

Так феноменологія наново стверджує принципovu розрізненість для думки в реальній «речовинно» оформленій речі насамперед двох моментів її «дійсності» існування, а саме:

- 1) незмінної сутності;
- 2) плинного явища.

Додамо: стверджує (і це принципово!) заради сутності як такої, отож – у відверненні від будь-якого її інобуття<sup>3</sup>.

Але фактично феноменологія стверджує не тільки це. Адже зупинитися лише на цьому – означало б вдатися до неприпустимого дуалізму – справжнього дуалізму між сутністю та явищем, смислом і фактом, знанням і життям. Інакше кажучи, така «зупинка» провокує нас на забуття того очевидного факту, що явище й саме по собі є «теж якийсь особливий смисл» [35, с. 476].

Отже, сама послідовно проведена феноменологічна (тобто, нагадую, цілком дотеоретична) метода, як ми це щойно бачили в того ж таки *Ансельма*, недвозначно натякає на якоесь майбутнє примирення моментів сутності та явища, ширше – смислу й факту. Примирення саме в аспекті їхнього взаємного відношення як двох різних «сми́слів». Інакше кажучи, примирення з огляду на очікування якогось смислового ж пояснення<sup>4</sup> (а не тільки смислового опису) принципової можливості існування речей відповідно до їхньої власної сутності.

<sup>1</sup> Тобто в першообразах-ідеях.

<sup>2</sup> Тут – знайома від часів *Платона* загальнофеноменологічна проблематика існування дійсності для свідомості як перевірленої в знання *п і з н а в а н о ї* дійсності. Пор. проблеми 1) свідомості як співвіднесення знання із собою («Хармід»); 2) предмета знання як ейдосу, або цілого, частки якого, хоч і не є цілим, проте несуть на собі всю його смисловою енергію («Протагор»); 3) ейдосу як першообразу-парадегми (= моделі) для будь-яких позаєдичних сфер, найперше для конкретної речі як його уподібненого образу («Евтифрон»); 4) ейдосу як ідеї, що є незмінною попри безліч осмишлюваних нею речей, а відтак присутньою всюди й ніде, тобто присутньою в речах не речовинним, а суто ідеальним чином («Гіппій Більший»); 5) існування ідей «для чого-небудь», або в аспекті опису одного через інше, що прямо передбачає існування вихідної ідеї «для самої себе» («Лісій»); 6) можливості існування неправди й хибі лише за умови існування істини, якою вони й живуть, як усе в цьому світі («Гіппій Менший»); 7) суперечливості й антиномічності самої сфери знання в цілому («Евтидем»), коли, аби перейти від однієї ідеї до іншої, треба подолати їхню відмінність чи навіть суперечність, протилежність *etc.* [35, с. 312–315]. В цілому ж тут усюди мова саме про сутність речі. В *Аристотеля* вона є «середнім терміном» у силогізмі («щоб є – *ti estin*»). Її неможливо довести, а вона сама є засадою для будь-якого доведення, адже аргументація в силогізмі реалізується «через середній термін» [10, с. 319]. Вона є «до висновку» як «неопосередкований засновок», що вхоплюється завдяки «кмітливості» [10, с. 314].

<sup>3</sup> У світі існує чимало прекрасних речей. Та це лише тому, що у світі якоесь (й до того ж обов'язково) існує краса *як така*. Ось саме в ній і беруть участь *сяк чи так* прекрасні речі. При цьому смисл двометрової речі ніяк не «більший» за смисл двосантиметрової речі *etc.*

<sup>4</sup> А ніякого іншого пояснення, окрім смислового, й не може бути, бо смисл породжується (й тим більше пояснюється) лише самим смислом.

Але тут ми трохи забігаємо наперед. Тому, завершуючи опис суто феноменологічного етапу діяльності філософа, ще раз підкреслимо притаманний йому специфічний погляд на річ, де дійсність смислу, або ейдос речі, дається поза її плинною, фактично-інобуттєвою дійсністю й поза будь-якими її поясненнями [35, с. 309]. «Чи можливо припустити, – питає у зв'язку з усіма вже наведеними суто «феноменологічними» міркуваннями *О. Ф. Лосев* у трактаті «Музика як предмет логіки», – що предмет тільки змінюється?». Й сам собі однозначно відповідає: «Ні, жоден предмет не може тільки змінюватися. Якщо він справді змінюється та існує, він повинен ще й зберігати певний незмінний образ. Так стариган не схожий на те немовля, яким він був, з'явившись на світ, проте це – одна й та ж людина, хоча й така, що весь час змінювалася. Таким чином, будь-яка зміна в предметі передбачає його ідеальну незмінність. Лише тоді й можна говорити, що в усі моменти часу перед нами той самий предмет, але такий предмет, що весь час змінюється. Інакше – в кожний новий момент часу все новий і новий предмет, і не може бути для цих багатьох предметів одного поняття й одного імені; це – цілком різні предмети» [41, с. 416].

Звідси – закономірний висновок<sup>5</sup>, що виводить нас в абстрагований від усякого інобуття простір феноменологічних студій: «Будь-який музичний твір приховує в собі такий ейдетичний предмет, який уже не залежить від того, живий чи помер композитор, чи добре ачи погано сприймається цей твір і навіть чи сприймається [взагалі]. Аналізом такого ідеально-музичного предмета й опікується феноменологія» [41, с. 416].

І тут, з огляду на те, що реальна річ – це ж не лише сам чистий смисл, але і його інобуттєва явленість, на нас чекає нове запитання: «Чи є це справжнім кінцем рефлексії щодо речі?».

## 2. Європейська філософія на шляху від пізнаного смислу до осмишеного явища: трансцендентальна установка

### 2.1. Проблема смислового пояснення речі на трансцендентальних засадах

Ні, самою лише феноменологією з її суто описовою статикою справа, звичайно, не закінчується, та й не може закінчитися.

Феноменологія, як ми бачили, відвертається від факту до смислу як предметно-цільового ознаменування сутності речі, її чистого ейдосу. Проте ми ж починали саме з факту, із самої фактичної дійсності речі. Аж ось, угледівши надалі сутність, а потім і помістивши її (звичайно, в межах аналізу) в самому факті безпосередньо «поруч» із явищем як його апіорну заданість,

<sup>5</sup> Дотичний не лише до музичного матеріалу.

певну смислову «гіпотезу»<sup>1</sup>, відтепер необхідно наполегливо стверджувати справжню осмисленість цього факту, а значить, і всієї його «явищної» сторони, отже, якимсь чином *пояснити* його.

Так відбувається перехід від смислового *опи-су* речі у феноменології до її смислового ж *пояснення* на трансцендентальних засадах. Тож зараз від феноменологічного за своєю суттю наміру зрозуміти дійсність у знанні й, відтак, у необхідному відверненні від її власне емпіричного боку ми маємо врешті прийти до так чи інакше *вже* зрозумілої дійсності.

Цілком очевидно, що трансцендентальний метод, обов'язково маючи на увазі сферу знання й у цьому сенсі всю формальну (= ідеальну) «причинність» *resp.* принципність світу речей, тим не менше, безпосередньо «працює» передусім на його рушійну причину. Це й не дивно. Адже головне його завдання від часів *Платона* [55], а потім й *Аристотеля* з відповідним вченням про Розум-Першорухій [11] – навчитися не стільки описувати зсередини непорушні смислові засади зовні плинних і мінливих речей, скільки пояснювати самі ці плинні й мінливі речі. Але пояснювати їх треба не через інші чуттєві речі<sup>2</sup>, а через те в самих речах, що є вже далі незвідним ані на яку «іншість».

Ось така остаточна, а точніше, перша причинність, що не потребує для себе ніякої іншої причини, а навпаки, сама здатна пояснити річ в усій її фактичній плинності й мінливості, тільки й дозволяє зрозуміти ту ж таки річ *по суті*. [Згадаймо, що *О. Ф. Лосев* у своєму дослідженні основних проблем естетики *Аристотеля* називає цей «хід» «трансцендентальним аргументом» і вважає, що він посідає перше місце у *Стагіритовім* ученні про *Нус-Першорухій* як про *Світову Душу*. *Лосев* формулює його у такий спосіб [45, с. 81]: «від обумовленого якою-небудь причиною до самої причини.»] Власне, це і є **СУТНІСТЬ РЕЧІ**, як те в ній, у чому річ наче завжди «вдома», в чому вона і є річчю як такою. Тільки ця сутність відтепер розглядається не лише як картинно дана у своєму ейдосі принципово непорушна смислова засада речі<sup>3</sup>, інакше

кажучи, її субстанція<sup>4</sup>, що, нарешті, дозволяє реально перервати дурну безкінечність фактичної причинності. Вона береться тут ще й у своєму становленні на іншому, на меоні, й до того ж на принципово позасмисловому меоні, тобто саме в аспекті конкретної речі, всієї її безпосередньої фактичності.

Дійсно, нам ніколи не досягнути ніякого руху як числа – в аспекті його якісно-буттєвого «наповнення», ніякого плинну й ніяких чуттєвих змін взагалі, поки один факт пояснюється через другий, другий – через третій *etc.* [45, с. 79]. Натомість справжнє пояснення має на увазі наявність такого остаточного пояснення, такої непорушної «першопричини», що самі далі вже не звідні ані на яку ще спеціальну причину, а є істинним витокотом будь-якої причинності *resp.* поясненності (світу, речі, її окремих ознак *etc.*) взагалі. Варто лише пам'ятати, що це смислове пояснення прямо передбачає таку суттєву причинність, проте не завершується нею. Інакше ми залишилися б у межах цієї ідеальної причинності (принципності), тобто не вийшли б за власне феноменологічний опис.

Тож головне тут – смислово об'єднати цю «першопричину» («першопринцип») із самою фактично саяк чи так даною річчю, або зрозуміти, яким є смисл усіх цих «саяк чи так». А це можливо, лише якщо навчитися практично відміряти смисл кінцевих у своїй фактичності речей від знання про вихідні засади речі як такої, її ідеальної причини<sup>5</sup>. Для цього треба саму цю ідеальну (формальну) причину, або чистий, непорушний смисл речі, її справжній ейдос, узяти на тлі принципово іншого йому – вже не суто смислового, а саме позасмислового, власне речовинного! – середовища, в аспекті смислового оформлення цього останнього.

## 2.2. Ейдос як смислова «картинка» сутності та формальний логос як принцип і метод смислового оформлення інобуття

Ось тут і виявляється, що смисл діє в «іншому», не-сміслі аж ніяк не споглядално, картинно, а принципово *оформлювально*. Він саме оформляє, тобто смисловим чином охоплює

<sup>1</sup> Стосовно того, що річ має ж якое відповідати сама собі.

<sup>2</sup> Цей процес є принципово безкінечним через принципову ж плинність самої речовини, тож як інструмент смислового пояснення він не має сенсу: «не можна знайти достатньої підстави існування ні в якій окремій речі, ні в зібранні їх, ані сукупності (*series*)» [28, с. 282]. «Тому, – продовжує *Ляйбніц*, спеціально зупиняючись на цій проблемі, – від необхідності фізичної, або гіпотетичної, котра визначає наступний стан світу залежно від попереднього, треба перейти до того, що мало б абсолютну, або метафізичну, необхідність, котра не припускає б подальших пояснень» [28, с. 283].

<sup>3</sup> Коли, як зазначає *О. Ф. Лосев* у зв'язку з аналізом аристотелівського вчення про «причини» в *Metaph* VII 17 (1041 a31-b10), «досягти побачити... предмет у його ейдосі, й він сам виявить своє “чому”» [33, с. 556], а інакше не можна й не варто навіть питати, чому предмет є він сам. Справді, чому стіл є столом? Та тому, що ось він, стіл, в усій його наочно даній «столовості».

<sup>4</sup> Де річ є як така раз і назавжди незалежно ані від чого, що не є нею самою.

<sup>5</sup> «Смисл цієї теорії, – коментує ситуацію *О. Ф. Лосев* з огляду на знамените *Стагіритове* вчення про *Нуса-Першорухія*, – дуже простий: якщо існує щось менше, це означає, що існує і щось більше; якщо щось існує зокрема, то це означає, що воно десь та якое існує також і взагалі; якщо існують частки предмета, то це означає, що існує предмет і як дещо ціле; і якщо предмет чи то існує, чи то не існує, будучи або слабосилим, або тільки потенційним, або тільки залежним від інших предметів, то це означає, що існує й такий предмет, що є безкінечним і за своєю непорушною цілісністю, й за своєю силою й потугою, й за своєю енергією, й за своєю незалежністю від будь-яких предметів, й за своєю вічною здатністю приводити все існуюче до руху, тобто за своєю вічною енергією» [45, с. 79].

(= визначає, доводить, народжує *etc.*) це «інше», неначе просвітлюючи меональну п'ятьму світлом знання. Та одночасно він і сам немовби охоплюється цією ж таки п'ятьмою, більше чи менше розчиняється в ній. І якщо ейдос сам по собі є смисловою картинкою сутності, її смисловим «фактом», то в «іншому» замість такої «картинки» ми зустрічаємося зі смыслом як із *принципом* і *методом* оформлення інобуття. Ейдос тут саме формалізується, тож будь-яке власне смислове породження (інакше – смислова енергія сутності <sup>1</sup>) нараз перетворюється на формальний ЛОГОС <sup>2</sup>.

Сам по собі ейдос не є логосом. Як смисловий факт сутності ейдос є її омоглядною «картинкою», й у цьому сенсі він споглядально-статичний. Водночас як результат внутрішньо-смислового становлення одиничності речі (1) й, таким чином, її повної тотожності із собою (2) й відмінності від самої себе (3), її смислової визначеності *resp.* спокою (4) та її ж смислової алогічності *resp.* руху (5) ейдос, ця одиничність рухливого спокою самототожної відмінності, виявляється не лише статичною картинкою, але й справді динамічною структурою.

Тож на тлі будь-яких своїх можливих уже власне інобуттєвих втілень <sup>3</sup> ейдос постає не лише як ідеальна причина речі, що завжди залишається незмінною незалежно від будь-яких своїх фактичних стверджень <sup>4</sup>. І він відкривається для усього іншого не лише як смислова картинка, як картинний лик, а відтак виразна діяльність *resp.* енергія самої сутності. Нарешті, він виступає для такого іншого не лише цілісним першообразом, непорушним зразком-парадегмою.

Насправді всі ці моменти так чи інакше з'ясовуються в ейдосі ще на рівні його власне смислового становлення, й ніякої особливої новини тут нема. Справжньою ж *сенсацією* є ось що.

Ейдос перед лицем і на тлі принципово іншого йому, вже абсолютно позасмислового середовища обертається згустком безкінечної смислової потужності, тобто енергійним джерелом будь-якого оформлення інобуття взагалі <sup>5</sup>. Що ж

<sup>1</sup> Нагадаємо, що давньогр. ἐνέρουσα саме й указує на суще (= ἐν), що смислово (само)відтворюється, або здійснюється, як таке (= ἔργον).

<sup>2</sup> Ейдос – прозорий для себе, *внутрішньо* видимий. Логос – зовнішнє об'єднання позапокладених один одному моментів речі. Тобто логос є зовні оформлювальною силою з боку принципу, «*іншого*» до будь-якої речовинності взагалі, а саме з боку смислу. З приводу історії взаємостосунків ейдетичного і логічного підходів до осягання світу упродовж останніх 25 століть європейського філософування див. у [62].

<sup>3</sup> Аж до конкретних фізичних речей.

<sup>4</sup> В яких дія *resp.* «страждання» (= потерпання) ідеї в матерії є водночас дією *resp.* «стражданням» самої матерії в її ідеї [33, с. 196–197].

<sup>5</sup> У зв'язку з цим надалі методологічно важливо розрізняти 1) чистий ейдос і 2) виражений ейдос (= шойність). Див. також проблеми одиничного й загального або потенції та енергії в [33, с. 560–563].

до цього інобуття як іншого до ейдосу, отже – прямо залежного від нього, то воно, зі свого боку, виявляється вже чимось принципово конкретним <sup>6</sup>, тобто саме склад(є)ним, роз'єднаним, частковим, несамостійним і в цьому сенсі безсилим <sup>7</sup>.

Тож діяльність ейдосу в інобутті є суцільним збиранням цього ж таки інобуття до купи, підведенням його під вихідну смислову цілісність ейдосу задля подальших порівнянь, визначень і пояснень. Така діяльність ейдосу як носія цілісної енергії сутності в інобутті має «формальний характер об'єднання, скріплення й осмислення» [32, с. 116]. Рухаючись у річищі оригінально озвученої О. Ф. Лосевим поважної неоплатонічної традиції, ми й позначили цей момент як «логос».

Логос не є ейдосом, хоча в ньому, як і в ейдосі, нічого нема, окрім вираженого смислу самої сутності речі. Але якщо в ейдосі цей смисл даний споглядально, тобто саме *картинно*, а крім того, відразу весь <sup>8</sup> – і в цьому сенсі ейдос є наскрізь інтуїтивним <sup>9</sup>, то в логосі такої картинності нема. Натомість тут є її невпинний пошук і збирання речі з інобуттєвого розпилю й плину. І це виглядає як оформлення (осмислення) логосом позаейдетичного меону в принципово роздільних *resp.* дискурсивних <sup>10</sup> операціях покладання смислу й фіксації смислу через перерахування його так званих суттєвих ознак.

Усі ці моменти осмислення, оформлення, смислової розбудови інобуття в логосі треба ще якось поєднати між собою. І якщо в ейдосі така спеціальна операція взагалі непотрібна – саме через зазначену картинність, омоглядність, інтуїтивну даність смислу в ейдосі, то в логосі як принципі й методі осмислення інобуття на перший план тут-таки висувається звична для нього пояснювальна формалістика понять, суджень, визначень та умовиводів, оздоблена так званими логічними законами. Зв'язок між окремими моментами смислового цілого речі тут буде виключно формальним <sup>11</sup> – і це саме через відсутність у логосі смислової картинності ейдосу, де

<sup>6</sup> Пор. відповідне розуміння в Гегеля, де *concretus* (від лат. *crescere; concrecere*) означає саме «зрощений», «складний», «складений», «неелементарний» *etc.*

<sup>7</sup> Власне, тут інобуття є тією безкінечною спроможністю (= потенцією) самого ейдосу до втілення, без якої взагалі нема ніякого інобуття.

<sup>8</sup> Тож чим більш узагальненим є ейдос, чим більше індивідуальних особливостей охоплено в ньому, тим більше він охоплює сам себе, а відтак тим більше він ускладнюється й індивідуалізується [див.: *Там само.* – С. 119].

<sup>9</sup> Пор. лат. *intuitus* – «погляд»; «зір».

<sup>10</sup> Пор. лат. *discurso* – «безперервна біганина туди-сюди; бесіда, розмова».

<sup>11</sup> Тобто саме зовнішнім, але не внутрішнім, коли один логічний момент (поняття, судження *etc.*) зводиться на інший, зовнішній йому, в аспекті лише формальної істинності, а не пояснюється із самого себе.

кожна частка пов'язана з цілим максимально зрозумілим чином, тобто *очевидно*.

Отож логос сам по собі є змертвілим, суто формальним, змістовно пустим смислом поза картинною явленістю ейдосу. Тому він увесь живе ейдосом і тримається ним, у той час як сам ейдос є абсолютно незалежним від логосу, тримається енергією сутності й живе власною логікою, а саме діалектикою [32, с. 116]. Інакше кажучи, формальна логіка й узагалі будь-яка дискурсія – завжди «другі» щодо феноменології та діалектики, а ейдос повсякчас передує логосу як його останнє пояснення та його остання надія [56, с. 519].

### 2.3. Фактична річ в аспекті її трансцендентальних пояснень, або річ як власна смислова «гіпотеза»

А відтак, фактична річ у результаті її трансцендентальних пояснень нараз обертається смисловою, й найперше логіко-поняттєвою конструкцією речі. І смисл, і факт у такій смисловій конструкції однаково належать сфері смислу й у цьому сенсі є цілком нерозрізненими. Проте вони ніяк не пов'язані між собою фактично й у цьому сенсі є двома цілком окремими фактами, а саме фактом «смислу» й фактом «факту».

Ейдос як факт «смислу» сам по собі не є ані червоним, ані товстим, ані високим. Він ані праворуч, ані ліворуч, ані зверху, ані знизу<sup>1</sup>. Він у принципі не є аніяка величина, вимірюваність, колір *etc.* Його фактичність отримана саме у сфері смислу. Як результат внутрішньосмислового становлення він є смисловим фактом сутності, або саме справжнім ейдосом, внутрішньо видимим (споглядальним) смислом. Узятий як принцип пояснення для будь-якого власного інобуття взагалі, він обертається логосом. Тож саме завдяки такій специфічній «ейдології» «оця-ось» різнобарвна, наділена певною величиною, об'ємом *etc.* річ щось *значить*, тобто є втіленим відображенням певного цілком неречовинного принципу.

З іншого боку, факт «факту» сам по собі не є аніяким смислом й аніяким знанням, а є його власне інобуттєвим втіленням, його матеріальним субстратом. Тож факт сам по собі не є ані

чистою тотожністю, ані чистою відмінністю, ані чистою протилежністю *etc.*, а є саме їхньою буттєвою «якісністю»<sup>2</sup>. Вся його «знаттєвість» полягає в тому, що «ця-ось» різнобарвна, наділена певною величиною, об'ємом *etc.* річ у такий спосіб виявляє, несе на собі певний смисл – як смисл власної різнобарвності, величинності, об'ємності *etc.*

Тож принципово різні як окремі «факти» смисл і факт взаємопов'язані між собою як єдиний «смисл», єдина *ідея*. То є ідея смислового становлення, або ж саме осмислення речі – від її власне ідеальних до її ж суто речовинних і в цьому сенсі принципово позаідеальних засад. При цьому ці останні відкриваються тут як вельми специфічний порівняно зі смислом чистої ідеальності<sup>3</sup> «смисл». Це є смисл самої речовинності, речовинність як певний смисловий принцип, чи категорія. Ось у який спосіб трансцендентальний метод охоплює все «інше» смислу. Але звідки виникло це «інше» й чому в речах воно об'єднується зі смислом, про це він сказати не може<sup>4</sup>.

Так потроху вимальовується згадувана раніше смислова конструкція речі. В ній річ береться у своїй уже не суто речовинній, а саме смисловій історії, як здійснення певного методичного завдання. Тож нам варто зробити ще кілька принципових уточнень.

По-перше, смисл продовжує тут опікуватися тим, чим і має опікуватися смисл, або, ширше, знання: він співвідноситься із собою. Та насправді ситуація радикально ускладнюється, й відтепер він співвідноситься із собою саме у *фактично іншому* собі, у факті. Простіше кажучи, чистий смисл, врешті-решт, співвідноситься з фактом як інобуттєво втіленим смислом. Він наче відбивається на ньому й тим визначає, або, власне, породжує його, перетворюючись, таким чином, на смисл у становленні, на чисту смислову можливість, метод розумного проектування дійсності в гіпотезах, смислову функцію від її буттєвої структури<sup>5</sup>. Саме так і народжується та знаменита платонічна «любов», що

<sup>2</sup> Тобто він є не знаком « $\Leftrightarrow$ » у твердженні « $a = a$ », але саме певним, конкретним « $a$ ».

<sup>3</sup> Власне, смислом в аспекті його внутрішньосмислового становлення.

<sup>4</sup> Тож тут потрібні ще окремі дослідження.

<sup>5</sup> Цю відмінність між чистим смислом і смислом, утіленим в іншому, чудово вхоплено у *Платінові* трактаті «Про розумну красу» (V, 8): «Мені відомо, що й єгипетські мудреці, спираючись чи то на точну науку, чи то на [несвідомий] інстинкт... якщо хочуть виявити свою мудрість про той чи інший предмет, користуються не буквеними знаками... але малюють [цілі] зображення... у святилищах, аби показати, що тамтешня мудрість не є дискурсивним мисленням... Потім від цієї цілісної мудрості виникає в іншому часткове зображення, вже деталізоване (*eidōlon exēligmenon*), яке саме себе витлумачує дискурсивно й виражає причини, за якими воно було [саме] так [створене, а не інакше]...» [29, с. 458, 463, 469].

<sup>1</sup> Пор. у *Лоссе* в «Найсамішому»: «Та чи можна сказати, що одна думка перебуває ліворуч від іншої або що одна сутність вище, нижче, позаду, попереду іншої сутності чи речі? Всі ці питання не мають сенсу. Стверджувати... що сутність речі – не поза самою річчю, це значить говорити дрібниці. З таким же правом можна сказати, що сутність речі... й поза самою річчю; й це вже з одного того, що ціле не є просто механічною сумою часток. Як ціле – й поза, й не поза своїми частками, так і сутність – й поза, й не поза... річчю...» [39, с. 326]. Тобто сутність наявна в речі не речовинно, а саме *по суті*, цілком *ідеально*. Справді, де перебуває мій рід щодо мене? Мій прадід, чиє прізвисько я ношу як значущий момент становлення власного роду, одночасно виявляється й поза мною, й у мені.

є «рушійною причиною» мудрості [66, с. 11]. І ось згадана любов, коли розум наче знаходить себе в іншому, нараз прагне охопити собою всю життєву сферу.

Тож у цій любові знання, відбиваючи на собі різноманітну (= різноцінну) структурність життя<sup>1</sup>, «різні його форми, ступені й види» [35, с. 377]<sup>2</sup>, одночасно й саме так чи інакше структурується. Простіше кажучи, тут поступово розбудовується вся сфера самосвідомості (= інтелігенції), що перетворюється на своєрідну «скалу ієрархійно-динамічного самосходження, від алогічної множинності (сміслово неформальної речовини. – Ю. С.) до ідеальної межі (= «формальної причини» речей і світу в цілому. – Ю. С.)» [35, с. 377]. Крокуючи тими сходінками самопізнання до власного витоку, знання обертається *пригадуванням*<sup>3</sup>, а розум виявляється ніякою не *tabulae rasae*, а є вже від початку долученим до світлого світу ідей «керманичем душі» [52, с. 156]. [*Згадаймо, як навздогін Платону змальовує цей процес Плотін у трактаті V9, 1-2 «Про розум, ідеї та суще»; еротик у присутності краси, що збуджує в ньому кохання, відчуває спочатку щось схоже на родові потуги, проте, не зупиняючись надто на красі тілесній, сходить від неї до тієї краси, що має в душі добротність, мудрість, виконання обов'язку, законів, а потім – до причини цих духовних красот, аби згодом дістатися найвищої межі, тобто найпершого – краси в самій собі і від себе.*]

Але ж у любові, як ми пам'ятаємо, є й інший бік. Тут діє не лише знання, але й те, що ним охоплюється, – саме життя у своїй незвідній ані на яке чисте знання фактичності. І цей життєвий фактаж теж потребує свого особливого – обов'язково смислового – пояснення.

Тож, по-друге, факт у трансцендентальній, смисловій конструкції речі теж опікується тим, чим тільки й має опікуватися факт: він стверджується як такий. Проте відтепер він насправді стверджується в аспекті смислу як фактично «іншого» собі. Тобто факт стверджується як певне відтворення, відображення (або ще – втілення) смислу, його фактичний лик – й тим обертається на осмислений, отже, просто-таки раціоналізований факт.

То є, таким чином, факт, розрізнений у своїх окремих подробицях: родах, видах, ознаках *etc.*

<sup>1</sup> Пор., наприклад, ієрархію ідей народу, «народності», в *реальному* народі з огляду на його, народу, наближення / віддалення від власного розумно-ідеального витоку.

<sup>2</sup> Які є саме *різною мірою* втілення смислу.

<sup>3</sup> Як це прояснює Платон у «Меноні» [48, с. 588–596] і «Федрі» [52, с. 158]. Здається, саме через таке пригадування умосіяжно-розумні боги, за *Проклом*, й «повертають гірше (від внутрішньокосмічних богів чи душі до окремих «цих-ось», тобто індивідуальних речей світу. – Ю. С.) до самих себе через любов» [60, с. 244].

Інакше кажучи, мається факт, так чи інакше оформлений, структурований і тим самим схематизований. Одне слово, це є факт як певна технічна подробиця життя. Власне, тут перед нами – той-таки факт, але взятий уже як справжній *механізм*. Його плинність, мінливість і життєвість в усій своїй пишноті насправді нікуди не поділися. Натомість вони нараз перетворилися на «якусь другорядну й майже не суттєву особливість», що «здійснюється десь за межами поля зору» [35, с. 368].

Звичайно, цей факт може надалі досить далеко відійти від власного раціонального «заціпеніння» [35, с. 368]. Адже він не лише методично «конструюється» знанням, але й сам може преобразжати знання в аспекті того ж таки життя, щоб обернутися, зрештою, так чи інакше оживотвореним розумним фактом. Тоді в перспективі тут уже буде діяти не сама любов, а живий організм любові, те, що є сенс назвати справжнім розумним тілом, точніше – розумним принципом тіла.

Ось так ми й віднайдемо «душу» як матеріальну причину мудрості [66, с. 13]. [*Точніше, звичайно, не саму душу, яка відкривається філософу вже в наївно-натуралістичній картині світу, а душу саме в аспекті її смислового пояснення*<sup>4</sup>.] Відповідно, світ за таких обставин обернеться ієрархійно розбудованою в царині смислу, або різноцінно розумною, живою істотою. І, «крокуючи», як сходінками, різними формами життя<sup>5</sup>, душа кінець кінцем звільняється від тіла, щоб отримати винагороду за праведне життя й покарання за гріхи<sup>6</sup>.

#### 2.4. Світові ієрархії знання і буття у світлі їхнього кінцевого синтезу. Реалізація трансцендентального методу в історії європейського філософування

Таким чином, в аспекті становлення ми маємо говорити про дві ієрархійно розбудовані світові сфери, в яких світ сходить до свого остаточного усвідомлення (= аспект знання) та свого фактичного ствердження (= аспект буття).

З одного боку, він має кінцево постати як фактично втілене знання – й тим повернутися до власного розумного витоку. Проте, з іншого боку, він має врешті-решт перетворитися на зсередини осмислений факт й тим утвердитися як розумно-живий *організм*. Ось тоді й стає зрозумілим, що насправді він є суцільним становлен-

<sup>4</sup> Гуссерль у «*Cartesianische Meditationen*», очевидно, був більш «натуралістичним», визначаючи душу як «самоперцепцію трансцендентального *Ego*, що змиршує» [27, с. 92].

<sup>5</sup> Пор.: рослинне, тваринне, розумне життя як здатності душі.

<sup>6</sup> Як ми це й спостерігаємо в *Платонових* «Горгії» чи «Федоні» [35, с. 379].

ням (само)свідомості<sup>1</sup> й суцільним становленням життєвості<sup>2</sup>, розумних форм буття взагалі.

Таким чином, в аспекті сталого можна й узгаляти об'єднати обидві ієрархії в принципово єдиному символі «динамічно-генетично-сміслового» [35, с. 380] розуміння світу як ледь не повного й остаточного синтезу знання й буття<sup>3</sup>. Тут і постане звичне для філософа питання про істину як цільову причину мудрості. Та цілком розв'язати цю проблему засобами самого лише трансцендентального методу, як ми пересвідчилося згодом, не видається можливим<sup>4</sup>.

Різні історичні варіанти трансценденталізму щедро розсипані по всій історії європейського філософування – від Платона до Канта, а потім Гадамера.

Тут ми й зустрічаємо знамените вчення Аристотеля про «ейдос ейдосів», або Нус-Першопринцип, як розумний Першопринцип усього космосу<sup>5</sup>, а також його своєрідний середньовічний «аналог» – учення Дунса Скота про Бога як надсвітовий Першопринцип. Тут же варто згадати й старе стоїчне вчення про світову Долю-Логос, яка віртуально *resp.* інваріантно зроджує й задає світ, покладаючи собою його власну межу, а потім прояснює / структурує / верифікує його у безлічі життєво-вірогідних «випадків»-варіантів, поки Доля не обернеться власним остаточним розумно-закономірним поясненням, або Провидінням, як справжньою *causae finalis* світу [62, с. 456]. Це і вчення Канта про логічну й есте-

тичну доцільність, в яких емпіричні явища як чуттєві образи порівнюються, відповідно, з їхньою формальною доцільністю у смислових категоріях розсудку, а також із переживаннями самосвідомості, або, за Кантом, «суб'єкта»<sup>6</sup>. Це, нарешті, міркування раннього Фіхте в «Науковченні» 1794 р. про діювання світового «Я» і вчення Шеллінга епохи «Філософії мистецтва» про «мистецтво» як справжній синтез «почуття»<sup>7</sup> й «дії»<sup>8</sup> *etc.* Одним з останніх оригінальних прикладів тут є «негативна діалектика» Адорно як своєрідна «філософія випадкового *resp.* нетотожного»<sup>9</sup>.

Гарним прикладом використання трансцендентального методу може слугувати й розпочате Боецієм у «Коментарі до Порфірія» схоластичне філософування щодо не стільки живої речі, скільки її граматико-логіко-категоріальних «принципів», а саме: субстанції та різних видів притаманних цій-таки речі ознак: її диференцій<sup>10</sup> або акциденцій<sup>11</sup>. Субстанція тут виявляється тим, «що слугує певною підосною для... акциденцій, без чого вони існувати не можуть» [17, с. 173]. Своєю чергою, акциденції безпосеред-

<sup>6</sup> Ці ходи набувають свого логічного завершення в неокантіанстві Когена, а також Наторна з його вченням про смислові принципи-«гіпотези», за якими розбудовується чуттєвий світ аж до свого остаточного розумного пояснення у спільній для розсудку й чуттєвості сфері «чистого почуття». За нею (див. раніше) і криється те, що античність називала софійною сферою світу, або мудрістю.

<sup>7</sup> Синтез знання і життя засобами знання.

<sup>8</sup> Синтез знання і життя засобами життя, що дає у Платона «організм», а у Шеллінга саме «дію» як ідеальне відображення «реальності», або «вічної природи» [39, с. 378–379].

<sup>9</sup> Випадкове, або особливе, як принципово непоняттєве «нетотожне» (ця непоняттєвість і становить специфіку нового «прочитання» трансценденталізму), реалізується в принципово «рівноважній» моделі поліцентризму. «Сценічним полем» такого поліцентризму є простір взаємно-мінливих світових «особливостей»-«констеляцій» [74, с. 131], що відкривається в збігу обставин, стані справ, кон'юнктурі. Згаданий простір урівноважується рівнодієюю всіх центрів, їхнім координативно повним розвитком (пор. самоналагодження системи після чергової біфуркації в І. Пригожина [58]). Трансцендентальний «монтаж» такого простору здійснюється не в рамках «вертикальної» ієрархії, а в рамках «горизонтального» паратаксісу, логічної одночасності особливих моментів, або тексту («історії»). Тому сприймати констеляцію – означає «розшифрувати історію», або прочитати своєрідний *текст*, що містить у собі всі зв'язки одиничного, втілені в ньому як у «сталому» [62, с. 567].

<sup>10</sup> Диференції (від лат. *differentia*, точніше – *specifica differentia*, видоутворювальна відмінність), або відмітні ознаки, за класифікацією Боеція, який, здається, наслідує тут самого Порфірія, означають «субстанційні якості» речі [17, с. 47]. З приводу останніх Боецій зазначає: «...ті речі, що розрізняються одна від одної родом або видом, розділені субстанційними відмінностями» [17, с. 76]. Пор.: людина (← тварина) і дерево (← рослина) розрізняються з огляду на здатність до відчуттів (= відмінність за родом), а людина і кінь – за критерієм розумності (= відмінність за видом). Проте варто зазначити, що самі ці критерії часто є вкрай непрозорими [43, с. 689].

<sup>11</sup> Акциденція (від лат. *accidens*, випадковість) – привідна, або побічна (ше: другорядна), ознака речі. За Боецієм, акциденція «присутня й відсутня» в одній і тій самій речі «без знищення підоснови» [17, с. 102]. Пор., наприклад, конкретний колір у визначенні «чорний круг» (але ж є ще й білий *etc.*).

<sup>1</sup> Від повної нестями на рівні голої матерії й неживої природи (де вся розумність – ззовні, тож будь-які розумні йменування є суто зовнішніми для цієї фізики й неорганічної хімії світу) до свого поступового «отямлення» на шляху від органічного буття до надрозумного (отже, цілком екстатичного) витоку буттєвості як такого.

<sup>2</sup> Яка, врешті-решт, теж обертається певною ідеєю, що «виходить з багатьох чуттєвих сприйнятів», але «зводиться розсудком до купи» [52, с. 158].

<sup>3</sup> Згадаймо тут знову ж таки Платонового «Федра», «де дана єдина картина ідеального буття, з граничною інтелігенцією й граничним оформленням дійсності, й де показано, як це ідеальне буття, взяте перед лицем, або в аспекті, свого інобуттєво-фактичного втілення і з огляду на нього, розсипається на алогічну множинність, що отримує смисл і значення залежно від того, чим вона була в ідеальному світі, і що отримує свою буттєву структуру залежно від того, що бачила й пізнавала в ідеальному світі» [35, с. 380].

<sup>4</sup> Тому у «Федрі» Платон обмежується лише мотивом блаженства у зв'язку зі «спогляданням істини» [247d], ніяк не пояснюючи, звідки ж береться сама істина як така.

<sup>5</sup> З огляду на цей Нус космос розбудовується аж до кінцевого синтезу всього світового Розуму й усієї світової чуттєвості, в якому світ постає як довершений розумно-живий витвір мистецтва. При цьому життя розуміється тут як справжня світова трагедія Розуму. Розум віддається матерії як власній знестямі й тим чинить злочин проти себе. Але ж віддається він матерії задля кінцевого розумного оформлення світу. Тож чим більше при цьому страждань і недосконалостей, тим виразніше й повніше виявляють себе неущкожені у своїй непорушності розумні засади життя. Так у життєвих «перипетіях» розуму «впізнається» вся невідповідність між зовнішньою випадковістю космосу «тут і тепер» та його вічною доцільністю. Ось тоді через «страх» і «жаль» світ приходить до свого кінцевого «очищення» в Розумі, втілюючи цей останній як справжню світову красу.

ньо вказують вже не на саму річ, а на «супутні речі обставини» [17, с. 154], що наче «всмоктуються» у смислове поле субстанції, так чи інакше функціонують у ньому<sup>1</sup>.

Зі свого боку, вельми точно цей тип «принципного» філософування щодо речі відтворює й Ансельм Кентерберійський у трактаті “*De grammatico*”.

Розглядаючи проблему співвідношення тієї ж таки субстанції й відмітних ознак речі з огляду на її пояснювану дійсність<sup>2</sup>, він спочатку зауважує: субстанція (= смислова дійсність речі) є «причиною (*causa*) іншого й володіє іншим не як така, що потребує його, але як те, в чому інше терпить нужду» [3, с. 18]. Й далі – щодо принципно-методичного осмислення дійсності речі: «Адже нема ніякої відмітної ознаки (*differentia*) субстанції, аби без неї не могла існувати субстанція, й ніяка з ознак не може існувати без неї» [3, с. 18]. У межах цієї дійсності будь-які (в тому числі – зовнішні) ознаки речі нараз виявляються своєрідними смисловими функціями окремої смислово ж визначеної субстанції, за якою той-таки Ансельм часто вбачає просто сутність речі як таку [3, с. 42–43].

Тут саме час поставити принципове питання: «Чи існує впевненість, що сама ця нова, смислова дійсність речі як така<sup>3</sup> не є нашою вигадкою, примарою, витвором нашої власної думки?».

Необхідною запорукою щодо реальності такої дійсності є три очевидні міркування<sup>4</sup>. По-перше, те, що ми здатні мислити «щось»<sup>5</sup>, саме й доводить: це «щось» уже якось є для нашої думки й не звідне до неї<sup>6</sup>. Якби це було не так, і всі наші поняття виявилися б вигадкою, продуктом нашої власної психіки, звідки ми, по-друге, взагалі могли б дізнатися і про нас, і про психіку, і про саму таку «вигаданість» у ситуації «мислення понять, що не існують», коли їм нічого об'єктивно не відповідає, тож їх нема з чим

зіставити й порівняти<sup>7</sup>? І взагалі, по-третє, хіба те, що досліджуване нами «щось» якось виявляє, розрізняє себе щодо власних часток або всього принципово іншого йому, прямо вказує на когось конкретного, хто має чинити всі ці порівняння чи розрізнення<sup>8</sup>?

Отже, наперед дана визначеність сутності й смислу речі як її внутрішнього «у-собі», а з іншого боку, існування явища й факту речі як її наявного «для-себе-і-для-іншого» є головною передумовою її ж, речі, майбутнього розуміння. При цьому тут реально неможливо уявити собі смисл без його власного явища або, навпаки, явище – без того, явищем чого воно є, тобто без його власного смислу<sup>9</sup>. Бо ж і дійсно, ані смислу нема без його явленості в так чи інакше зрозумілій речі (бо інакше ми маємо невиявлений смисл, смисл невідомо чого, що його неможливо побачити, тобто взагалі не смисл), ані явлену річ не можна реально помислити без смислу (бо ж інакше вона не виокремлюється з-поміж інших речей, тобто взагалі не є річчю). Тому смисл і явище (як певна функція того ж таки смислу) – необхідні самостійні й цілком об'єктивні підмурки світобудови.

Ба більше того.

Відтепер – слідом за знайомими неокантіанцями Когеном і Наторпом – можна сказати ще точніше. Адже осяяні світлом сутності смислові категорії – то і є «принципи», або «гіпотези», які, символічно вбираючи в себе інобуття факту<sup>10</sup>, мають прояснити саме функціонування речі «назовні», в реальності. Тож знову наголосимо: тут ми маємо справу з функціями смислу в реальності<sup>11</sup>. Або ще інакше: ми беремо саме інобуття, що відтепер повернулося до філософського вжитку, як певну смислову конструкцію. Й останнє: тут смисл береться у функції осмислення речі (й відтак є смислом у *становленні*), а річ є рухливим носієм непорушного смислу (отже, певною осмисленою *структурою*). Нарешті, їх-

<sup>1</sup> «Поки самі факти, – зазначає з цього приводу О. Ф. Лосев, – не перетворюються на смисли, а смисли – на наївно й безпосередньо відчутні факти, доти філософ залишається засудженим на смерть у задусі абстракцій, адже абстрактними є не лише феноменологічно “побачені” ейдоси, але й чуттєві факти, якщо вони не є водночас самі повним смислом й усією повнотою ідеї, не просто осмисленими фактами, а – самою повнотою смислу, самим смислом та ідеєю» [35, с. 366].

<sup>2</sup> За якою, крім спеціальної проблеми розрізнення загальних / атрибутивних імен, криється наріжна для Середньовіччя проблема: як говорити про Бога (Добрий / Добрість?), аби не піддавати сумніву його принципової простоти.

<sup>3</sup> Тобто взята ще до будь-яких своїх конкретних смислових пояснень.

<sup>4</sup> Ця «потрійна» аргументація проти суб'єктивізму прямо наслідує відповідний «хід» *Плотіна* в трактаті «Про числа» (VI 6), що по сьогодні зберігає своє методологічне значення (див. докладніше в [38, с. 739–742]).

<sup>5</sup> Тобто саме смисл, бо мислити (не відчувати, не уявляти, а саме мислити) й взагалі можна тільки смисл.

<sup>6</sup> Інакше, за *Плотіном* (VI 6), «думка була б одночасно й пізніше за помислений предмет, і раніше за нього» [38, с. 740].

<sup>7</sup> «Це означало б, – слушно міркує Лосев у «Філософії імені», – що наша думка, виробивши відомі образи, лине до них і ними обмежується». І тоді «ми продовжували б обмежуватися самими собою, своїми психічними процесами та їхніми результатами, наче божевільний, не бачачи й не помічаючи навколишнього світу, втуплює свій погляд в картини власної фантазії й у них знаходить своєрідний предмет для думки й почуття, предмет, що забороняє виходити йому зі сфери власного вузько-особистісного буття. Втім, і тут, імовірно, розрізняються образ предмета й сам образний предмет» [32, с. 48].

<sup>8</sup> Тоді таке щось мало б якось говорити нам про наші – більші чи менші – *особисті* здібності у здійсненні якихось мисленевих операцій або застосуванні певних логічних законів. Але навряд чи можна уявити собі море, яке промовляє до нас, що якийсь Петро, на відміну від якогось Івана, менше розуміється на використаннях, скажімо, закону виключеного третього.

<sup>9</sup> Сенс цього тотального «негативізму» остаточно проясниться на наступному методичному кроці.

<sup>10</sup> Інакше – смисловим чином породжуючи, творчо осмислюючи його.

<sup>11</sup> Йдеться про ідеальну, смислову картину речі без уваги до її, речі, субстанційної наявності.

ній життєвий синтез постає як прекрасний мистецький витвір.

Ось про що розмірковує у своїй «Сповіді» *Бл. Августин*. Це ж саме він, маючи на увазі щойно відтворені «ходи», зауважує на віки: світ створений у своїй красі однаково промовляє до всіх, «але цей голос зовнішнього світу розуміють лише ті, хто, почувши його, порівнює його з істиною, що живе в них»<sup>1</sup> [1, с. 172]. Йї можлива збіжність світу з істиною світу здатна зумовити – майже за *Кантом* – ледь не справжній естетичний захват. Ось так до натуралізму (1) й феноменології (2) додається **ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНИЙ МЕТОД** (3).

### 2.5. Внутрішня проблемність трансцендентального методу і кордони його використання

Але, як відомо, послідовний трансценденталізм, імпліцитно припускаючи певний, а саме *смиловий*, зв'язок між сутністю, смыслом, з одного боку, та явищем, фактом як інобуттям цього смыслу – з іншого, насправді не в змозі самотужки вирішити низку ключових питань. Справді, що таке чистий смысл (1)? І що таке чистий факт (2)? Звідки взагалі беруться й самий той смысл, і його фактичне інобуття (3)? Йї нарешті: що таке їхній справді змістовний, категоріальний (не лише суто функціональний), а по тому й узагалі речовинний синтез (4)?<sup>2</sup>

Відповісти на ці питання може лише той, хто вміє поєднати смысл і факт в єдиній історії розумної речі як фактичного носія власного смыслу. В цьому статусі в речі вже нічого нема, окрім неї самої, тож вона є для себе цілком іманентною реальністю. Йї у цій реальності остаточно розчищено усі розумні принципи й усі позарозумні частки речі як її внутрішньо необхідні моменти.

Тут філософу саме час чи не остаточно повертатися додому. Повертатися задля тієї розумно-реальної дійсності, справжнього осмисленого синтезу сутності і явища, смыслу й факту, яку він шукав, намагаючись зазирнути за суто речовинний бік світу. Тобто сутність і явище мають синтезуватися тут як абсолютно рівноправні смыслові категорії, що нарізно ніяк не виокремлюються в самій конкретно-реальній дійсності речі. Отже, мова має йти вже не просто про їхню самостійність, але й про те, звідки вони взагалі беруться, або як вони доцільно взаємопороджуються, в аспекті своєї самототожної відмінності. Ось так і виникає ключове питання: «Чим же має завершитися філософська одіссея щодо розуміння речі як вона є в усій її реальній дійсності?».

Просуньмося ще на один крок уперед.

<sup>1</sup> Тобто з істиною Творця всіх речей і світу в цілому.

<sup>2</sup> Адже для філософа проблема полягає в тому, аби пояснити, не лише чому річ є суттєво (= по суті) чимось одним, а й чому вона є чимось одним ще й за фактом (і взагалі власне речовинно).

### 3. Європейська філософія на шляхах кінцевого синтезу знання і буття: діалектична та міфологічна установки. Абсолютна Діалектика й Абсолютна Міфологія

#### 3.1. Від смыслу і явища до живої розумної речі як їхньої єдиної реальної підоснови: діалектичний метод

Щойно ми зазначили, що філософу час знову згадати про дійсність. Але ж не можна повертатися до господи з порожніми руками. Тож відтепер варто ствердити дійсність речі як завершальний синтез її смыслу та її факту. Тільки досягти цього треба вже не лише функціонально-знаттєво, а саме змістовно й навіть просто-таки речовинно.

Отже, є сенс зазіхати на нове «побачення» з дійсністю речі за умови, що тепер вона постане не просто як «функціонально-розумна» (схематична, в принципі можлива<sup>3</sup>), але як і взагалі самодостатньо-розумна *resp.* самообгрунтована дійсність. Адже це ж саме задля «розуміння» й задля такої «самодостатності» речі ми й зреклися колись самої її «голої» речовинності. Отож тут філософ повинен відтворити не просто категоріальний, а саме породжувально-категоріальний перехід від смыслу до його інобуття. Йї він же має вже цілком змістовно (а не лише описово чи принципно) спробувати знову отримати і сутність, і явище, й знання, й життя, й узагалі ту дійсність, де вони символічно синтезуються, цілокупно втілюючи принципову єдність кожної речі світу й самого світу в цілому.

Відтак виникає цілком виправдане питання: «Чи під силу таке завдання попередньо визначеним методологічним “підходам” до речі?».

Зрозуміло, таке завдання не під силу ані самій лише феноменології з її статичною описовістю, ані самому лише трансценденталізму з його зануреним у смыслову становлення принципом функціоналізмом, ані будь-якому їхньому можливому об'єднанню, або синтезу<sup>4</sup>.

Тут потрібен не лише сам ейдос речі, тобто таке смыслову ціле, що знаттєво описує річ, як вона має бути. Йї тут потрібен не лише сам набір категорій розсудку, що можуть у принципі, смысловим чином, зродити *resp.* пояснити реальну – мінливу й плинну – річ<sup>5</sup>. Трансценденталізм

<sup>3</sup> Пор. в *О. Ф. Лосева*: «Функція є ідеальною смыслову картою речі за умов відсутності самої речі...» [43, с. 762].

<sup>4</sup> На кшталт того, що його *Дерріда*, спеціально досліджуючи це питання як питання про сенс «історичного» у творчості *Гуссерля*, позначив як проблему «генези й структури» [24, с. 197–216].

<sup>5</sup> Хай уже *Платон* одним словом – і це слово «самоспіввіднесеність» [35, с. 407] – дає ледь не вичерпну для феноменології відповідь на питання про природу знання. Йї хай він же потім, у «*Бенкеті*», й узагалі виставляє свого міфологічного Ероса не як суцільну окремішність смыслу й факту, а як саме речовинну єдність. Проте «з філософських передумов “*Бенкету*” не видко,



дивним чином «обґрунтовує зв'язок того, що ще не є обґрунтованим саме по собі» [35, с. 468]. Тож наразі ми маємо пояснити, звідки виникли 1) самі смисл і факт як цілком рівноправні моменти дійсності речі, 2) антитеза смислового й не-смислового, ідеального й реального, сутнісного і явищного, знання й життя, а також 3) як можливе їхнє остаточне примирення. В загальному плані, як чудово формулює суть справи *О. Ф. Лосев* у шойно згаданих «Нарисах...», це є питання про те, «як буття породжує своє інобуття, своє небуття» [35, с. 482].

Надалі ми переформулюємо це питання в низку практичних дослідницьких завдань, «покроково» відтворивши при цьому хід лосєвської думки, як вона розгортається на підставі прискіпливого аналізу *Платонових* діалогів, передусім «Софіста», «Протагора» й «Філеба».

1. Отже, по-перше, є сенс придивитися саме до «парадигматичної», або зразкової для всіх інших, пари категорій – «буття ↔ небуття».

Очевидно, що для феноменології ніякого не-буття, чи інобуття, взагалі нема, а є лише ейдос як ціле в подробицях його внутрішньоєдетичної структури, або суми його часток (пор., наприклад, описове визначення поміркованості як скромності, розважливості, уважності, м'якості, серйозності *etc.*). З іншого боку, для трансценденталізму є не лише ейдос, але й інобуття як його самостійне, проте невідомо як отримане й цілком функціональне відображення. Аж ось тепер нам потрібен і сам ейдос, і його інобуття, коли це «інобуття доцільно породжується самим-таки ейдосом, а ейдос інобуттям, і між ними встановлюється відношення абсолютної й одночасної тотожності й відмінності» [35, с. 482].

Виникає закономірне питання: «Як це в принципі можливо?».

Звісно, це питання можна вирішувати щодо конкретних форм буття чи небуття. Проте методологічно доцільно спочатку вирішити його саме по собі, абстрактно, без залучення будь-якої фактичної, в тому числі суто речовинної, пістрявості й випадковості, тобто «як проблему чисто-го розуму» [35, с. 483]. Тож воно постає в такому вигляді:

- а) небуття як «ніщо» в сенсі цього ж таки «ніщо», а не чогось іншого, обов'язково є чимось визначеним, певним для думки, тобто є як певне «щось» (принаймні як поняття «ніщо»);

чому він суттєво один» [35, с. 408]. Тож трансцендентальне об'єднання сутності та явища, смислу й факту, знання й життя (ширше – чуттєвості) саме по собі зовсім не відповідає на питання, «нащо їм об'єднуватися і звідки сама протилежність знання й чуттєвості», тобто яким є їхнє «походження» [35, с. 407].

- б) буття як щось певне в тому сенсі, що воно є саме буттям, таким же чином обов'язково «не-є», тобто не є анічим іншим, окрім самого себе<sup>1</sup>;

- в) тож буття, як і небуття<sup>2</sup>, й небуття, як і буття (отже, й узагалі будь-яке «щось»<sup>3</sup>), в один і той же час і в одному й тому ж сенсі є як вони самі й не є – як будь-що «інше» собі.

2. З огляду на цей останній висновок варто, по-друге, побачити в такий спосіб геть «усю картину розуму» [35, с. 485] узагалі. Тобто треба розбудувати всю категоріальну сферу як цілісну логічну систему, де «будь-яка сутність є координованою роздільністю активно самосуперечливих моментів» [35, с. 483]. Інакше кажучи, тут уперше для філософа виникає можливість мислити будь-який ейдос з огляду на його антиноміко-синтетичне походження, коли:

- а) з одного боку, є сам ейдос;
- б) отже, є й інші ейдоси, що його смисловим чином породжують (= визначають, пояснюють) – як власне заперечення<sup>4</sup>;
- в) з іншого боку, є не-ейдос (= позаєдетичне інобуття ейдосу), що породжується самим же ейдосом як його власне «не-буття» і в цьому сенсі саме *структурується*, оскільки «є (одночасно) ніщо і щось»<sup>5</sup>;
- г) тож за своєю смисловою структурою ейдос насправді обертається власне ейдосом й – водночас і в одному й тому ж сенсі – увібраним (= зумовленим) ним інобуттям<sup>6</sup>;
- д) й, відповідно, інобуття є власне інобуттям й водночас – увібраним ним ейдосом, «причому воно не позначає протилежного буттю, натомість вказує на інше («іно-буття». – *Ю. С.*) по відношенню до нього» [50, с. 331 (258b)];
- е) тож і за змістом, і за смислом ейдос й інобуття є чимось «нумерично одним» [35, с. 486], що принципово неможливо розірвати<sup>7</sup>.

3. У зв'язку з останніми міркуваннями є сенс, по-третє, поставити принципове питання про застосування віднайденого антиноміко-синтетичного принципу до всієї сфери логічного, логіки як такої, що вбирає в себе все своє позалогічне

<sup>1</sup> Стіл як такий завжди є столом – і в цьому сенсі «не-є» як будь-що інше, окрім себе самого.

<sup>2</sup> Як «ті два поняття, до яких зводні будь-які суперечні одне одному поняття» [35, с. 483], тож чия суперечність і координувана роздільність є інваріантними.

<sup>3</sup> Передусім будь-яка категорія.

<sup>4</sup> Отже, якщо є ейдос «А», обов'язково є й ейдос «Б» *etc.*

<sup>5</sup> Як зі схожого приводу висловлюється один європейський розумник у [7, с. 240].

<sup>6</sup> А це, між іншим, саме й означає, що пояснення світу можна розпочинати з принципово будь-якої речі світу – й наново конфігурованого нею простору світу.

<sup>7</sup> Див. відповідні «ходи» в *Платонівім* «Софісті». Насправді це перша в (прото)Європі реальна «філософія толерантності»: більше «іншості» – більше «самості».

оточення, весь світовий алогізм, є з ним чимось принципово *одним*<sup>1</sup>.

Насправді це питання про синтез логіки й алогізму як таких в аспекті й засобами самої логіки. Дати цей синтез – означає найперше вказати таке вихідне *resp.* суто формальне «Одне», де не буде вже ніякої смислової визначеності й ніякої буттєвої якості. Воно є справжнім витоком і засадою для всієї ймовірної світової значущості й усієї можливої світової конкретності взагалі<sup>2</sup>.

Власне, то є справжня «нижня межа» шуканої нами цілісної логічної системи<sup>3</sup> й водночас першопринцип, істинне породжувальне лоно для розумності й чуттєвості як таких. З цього самосуперечливого, проте цілком єдиного «Одного»<sup>4</sup> й виникають усі можливі розумні засади буття й уся його можлива позарозумна чуттєвість взагалі. Саме воно й забезпечує можливість для самопородження категорій<sup>5</sup>, виявлення одних категорій у світлі інших і в їхньому змістовному синтезі. І цей процес має розпочатися вже на щонайперших – змістовно найбідніших, або абстрактних, – категоріальних щаблях, аби закінчитися тим, що можна було б визначити як абсолютно-розумну символічну дійсність речі, або справжній живий *міф* (про що – далі).

4. Але ж той самий антиноміко-синтетичний принцип можна, по-четверте, провести не лише щодо логіки, але й щодо всієї сфери буття в цілому. Ось тут на нас і чекає софійний вимір світу. Відтак, скажімо, в *Платоновім* «Філебі» ми знаходимо чудове вчення про синтез межі (= логічний аналог Розуму)<sup>6</sup> й безмежного (= логічний аналог чуттєвості, або «задоволення») в «змішаному», тобто в числі<sup>7</sup>. Саме цей синтез і дозволить врешті поставити й вирішити питання про софійну «міру» як гармонійно напоумлене буття [35, с. 487].

5. Тож, по-п'яте, антиноміко-синтетичний принцип варто поширити й на всю сферу самосвідомості, або інтелігенції. А відтак, згадаймо

<sup>1</sup> Пор.: логіка (= знання) остаточно усвідомлює весь можливий алогізм (= життя), тоді як алогізм (= життя) остаточно й повно втілює логіку (= знання) і свідомість взагалі. І тоді на тлі будь-яких неповних втілень тут, у цьому житті, це вражає як справжня *дивина*.

<sup>2</sup> Інакше кажучи, Воно – таке собі першопочаткове світове «що завгодно», точніше – чиста понадсвітлова енергійна потужність Усього.

<sup>3</sup> Саме це Одне й бачимо ми в *Платоновім* «Парменіді», коли воно, «покладаючи себе своїм запереченням й заперечуючи себе своїм ствердженням, породжує з себе сутність як активно самосуперечну координовану роздільність смислу» [49, с. 330–395; 35, с. 486].

<sup>4</sup> Вихідного «Щонаднайпершого».

<sup>5</sup> Саме як пряму відповідь на питання про їхнє походження.

<sup>6</sup> Межа – це те, чого досягає річ, аби завершитися у власній визначеності. *Перетнути* межу – тут означає змінитися по суті, власне – стати іншим.

<sup>7</sup> Число містить у собі ідею смислового *переходу до*, отже – досягання власної визначеності, або саме межі.

вчення платонівського «Філеба» про синтез розуму й задоволення, що обертається «вищим благом», або *мудрістю*. У ній розум постає софійним розумом<sup>8</sup>, або істиною, задоволення – софійним задоволенням, чи красою<sup>9</sup>, а софійна тотожність обох сфер є гармонійною домірністю того й іншого<sup>10</sup> [37, с. 267–267]. Так утверджується абсолютна тотожність сутності та явища, смислу й факту, ідеального й реального, або «нумеричний монізм ідеї та речі» [35, с. 487].

Але який же філософський метод є цілком адекватним для вирішення щойно сформульованих завдань?

Так ми й зустрічаємося з **ДІАЛЕКТИЧНИМ** (принципово «пояснювальним» за своєю суттю) філософським методом. Діалектика не просто змальовує сам смисл, яким лише й тримається річ, як це робить *феноменологія*. Й діалектика не просто пояснює своєрідне функціональне відображення такого «смислу» в «речах», чим займається *трансценденталізм*. Вона ще й обов'язково пояснює «походження самих речей, самого принципу речовинного інобуття» [35, с. 485]. Пояснює, починаючи із суцільної, ще справді доякісної абстрактності (пор. неоплатонічне Першоєдине) й завершуючи повною якісно-життєвою конкретністю, коли річ як *особистість* цілком гранично явлена у власному імені і є справжнім джерелом і справжньою реальністю усіх своїх можливих життєвих перевтілень<sup>11</sup>.

Отже, тут поняття про річ виявляється справжньою видимою у власній реальності річчю, в якій можна побачити все її смислове породження й усе її смислове панування над окремими моментами свого позасмислового буття. Й навпаки, тут емпірична річ виявляється ствердженою у своїй остаточній розумній визначеності живою ідеєю. Тож дійсність, що була колись полишена філософом як безпосередньо-життєва дійсність речі, нічого не втрачаючи в своїй реальності й безпосередності, перетворюється разом із тим на справжню розумну й просто-таки мудру дійсність.

Відтепер філософ може зустрічатися з нею безпосередньо в розумі на засадах абсолютного монізму ідеї та речі. Водночас вона є незалежною від будь-якого філософського розуму<sup>12</sup> речовинно даною дійсністю. Тобто це цілком самодостатня дійсність, що в самій собі має зрозумі-

<sup>8</sup> Отже – принципом *міри*.

<sup>9</sup> Тобто – «відміряним».

<sup>10</sup> Власне, мудрим *благом*.

<sup>11</sup> Додамо: діяти для такої особистості – означає передусім *іменувати*, тобто, власне, творити – себе і світ (як *свій* світ). Тому ім'я є цілком магічним «інгредієнтом» світобудови.

<sup>12</sup> Власне вона незалежна вже в суто смислово-аспекті. Пор.: «Чи стосується самого *смислу*, що ми його *конструювали*? Чи сказано в чистому смислі, що він сконструйований такою-ось «людиною», в такий-ось час і за таких-ось обставин і т. д.? *Звісно, ні*» [40, с. 21–22].

лий для себе принцип власного буття. Дійсність як жива істота<sup>1</sup>. Дійсність **МІФУ**<sup>2</sup>.

### 3.2. Від антиномії логіки та алогізму до їхнього справжнього синтезу задля утвердження остаточної єдності знання і буття: необхідність міфології

Як це взагалі можливо: перейти від логіки<sup>3</sup> (отже – й діалектики) до міфології?

Це можливо лише тому, що логіка, узята саме як логіка<sup>4</sup>, для власного визначення, згадаймо, обов'язково потребує алогізму – як свого природного кордону, власного «не-буття», справжнього *іншого* собі. Іншого, на тлі якого вона тільки й може цілком виявити власну «логічність». А це, своєю чергою, означає, що, узяті лишень у своїй окремішності, й сама логіка, й увесь життєвий алогізм аж ніяк не є останньою правдою щодо життя світу.

Світ і кожна річ світу у своїй принциповій справжності дані ще до будь-яких своїх логічних схем чи свого позалогічного становлення. Тому вони ніколи остаточно й не зводяться на ці останні. Й навпаки: ця вихідна «напередданість» світу речей, його абсолютне ствердження на собі<sup>5</sup> забезпечує вихід до такої панреальності, де речі існують і розуміються не завдяки своїм окремим – лише смисловій чи лише «явищній» – сторонам, а завдяки самим собі як таким: цілком, одразу й назавжди, як справжні символи самих себе<sup>6</sup>. Тож, коли вони увиразнюються *resp.* сим-

волізуються, самі заявляють про себе як такі, що «є для себе цілком усім тим, чим вони є взагалі в собі», а саме як виразно явлена самосвідомість й «інтелігентно даний символ» [40, с. 33], ми й зустрічаємося з такою специфічною реальністю, що називається міфом<sup>7</sup>.

Так діалектика закономірно знаходить своє завершення в діалектично обґрунтованій **МІФО-ЛОГІЇ** як ученні про усвідомлений символ *resp.* увиразнену тотожність логічного й алогічного взагалі. Сам же міф повністю тримається відомим будь-якому платоніку позадіалектичним Одним як своєрідною «нижньою межею» діалектики й справжнім надсвітловим початком «Усього» (= світу речей). Якщо ж розглядати це Одне з огляду на його власну виразність, то воно обертається благом як вихідним принципом абсолютної самодостатності, самовизначеності й довершеності як таким. Саме ним і тримається цей розумний і чуттєво даний світ «слів і речей».

Щодо цього так зрозумілого Блага ми маємо авторитетне текстове свідчення у тому фрагменті «Богоспівкування» з *Ансельмового* «Прослогіону», де автор каже: «І Ти є Життя, і Світло, й Мудрість, і Блаженство, й Вічність, й багато благ у цьому роді, й усе ж Ти є тільки одне й вище Благо, Сам для Себе цілком достатній, що ані в чому не потерпає нужди...» [5, с. 142].

Таким чином, мірою розумної втіленості речі, інакше – мірою її реальності, виявляється міра її причетності до так зрозумілого блага<sup>8</sup>. Тому *Бл. Августин*, започатковуючи для латинського

<sup>1</sup> Власне, «реальна, фактично втілена особистісна (саме з огляду на остаточне втілення усієї можливої свідомості взагалі. – Ю. С.) дійсність», що «дана тут на тлі свого *повного* осмислення й у цьому сенсі вражає своєю новизною й надзвичайністю з точки зору звичного плину життя, в якому такої повноти осмислення й розуміння нема» [68, № 3, с. 120]. Отже, тут маємо таку живу істоту (власне – особистість), яка «завжди є тим, що вона є насправді, тобто повністю себе усвідомлює й розуміє, повністю собі відповідає й тим являє для себе справжній **ІДЕАЛ**» [68, № 3, с. 120], тоді як у своєму «інобуттєвому», сказати б, «приблизному» щодо ідеалу, власне – «історичному» існуванні «особистість повторює лише свої окремі й підлеглі моменти, котрі в ній як такі дані відразу, нерозривно й раз назавжди» [46, с. 203].

<sup>2</sup> Скажімо, у Середні віки тут виникає надсвітова Жива Особистість, яка, за словом *Ансельма Кентерберійця*, «сама існує через себе саму» як «субстанція й неподільний Дух», чим ім'я «є те ж саме, що є він сам» [4, с. 36–37]. Очевидно, що у цьому випадку ми зустрічаємося зі справжнім міфом, міфом християнства.

<sup>3</sup> Діалектика ж і є логіка, хоч логіка вкрай специфічна, логіка чистого розуму, який не боїться аніяких суперечностей, бо всі ці суперечності належать йому самому. Більше того – вони і є його справжнім життям, його самоствердженням, бо це життя є насамперед самопокладанням самосуперечливого розуму. У міфі таке життя виходить уже за межі логіки й набуває останньої конкретності.

<sup>4</sup> Тобто конструювання смислу засобами самого ж таки смислу (без переходу цього останнього в інобуття).

<sup>5</sup> Точніше – на власній самості, яка передбачає, що буття *як чи так* обов'язково потребує буття *в цілому*.

<sup>6</sup> Аби побачити таку панреальність, де – цілком за *Герелем* – «усе розумне є дійсне, а все дійсне є розумним», саме й має стати у нагоді загальнометодологічний, проте дотеоретичний, цілком досвідний за своєю природою принцип «Подивись на Абсолют!» [65].

<sup>7</sup> Отже, тут ідеться про такий синтез виразу й інтелігенції, де «виразність, модифікована як інтелігенція, є символом, а інтелігенція, модифікована як вираз, є міфом». Відтак, символ є «ейдосом міфу», а міф – «внутрішнім життям символу» [40, с. 32]. Міф і є саме життя (не наука, не мораль, не мистецтво, не поезія). Тільки дане це життя у своєму повному та кінцевому (саме граничному) розумінні, як щось нове й небувале. Як життя в його повній і абсолютній відповідності самому собі. Життя як ідеал для самого себе. Життя «як треба». І тоді Геракл – просто живий поцейбічно-космічний розум як такий (узятий у його «виходженні», як суцільна «розумна сила»), а Прометей – просто поцейбічно-космічний творчий розум як такий. І тоді ж, як зазначає *Прокл* у своїх «Коментарях» на платонівську «Державу», Арес (= загальнокосмічна чуттєвість як така) та Афродіта (= загальнокосмічна розумна чуттєвість як така, або краса), реально заскочені Гефестом (= загальнокосмічний творчодеміургійний розум) в їхньому реальному ж перелюбстві, надалі так само реально з необхідністю об'єднуються накинутими невдахою-чоловіком путами в єдиному синтезі усієї світової чуттєвості й усієї світової розумності під проводом творчого самооблаштування космосу. Можна довго пояснювати це самооблаштування, а можна й узагалі не пояснювати його, бо пояснювати насправді тут нема чого в силу принципової самоочевидності отриманої «картинки». Тож боги, що знаються на такій очевидності як її справжні «першопринципи», не пояснюють, а блаженно сміються [31, с. 232–236], щасливі цим своїм вільним віданням того, «як треба», або «як усе має бути розумним чином». З огляду ж на культурологічний контекст цієї історії значу, що там, де наскрізь тілесна античність регоче у захваті від загальної правильності останніх засад життя, персоналістичне Середньовіччя буде любити, адже особистість не може не любити правильні («гарні») результати власних розумних дій.

<sup>8</sup> Яке ми раніше – з огляду на філософський досвід *О. Ф. Лосева* – прописали за самістю речі.

Середньовіччя цю щойно «озвучену» Ансельмом традицію, пише в 13-й книзі «Сповіді» [XXXVIII]: «І ми тепер відчуваємо потяг робити добро, після того як серце наше понесло від Духа Твого думку про це... Ти ж, Господи, Єдиний, Благий, не полишав творити добро. Й у нас є, милістю Твоєю, якісь добрі справи, але вони не вічні. Ми сподіваємося, проте, що, закінчивши їх, ми відпочинемо в Твоїй святості й величі. Ти ж, Благий, не потребуєш ніякого блага й завжди відпочиваєш, бо Твій відпочинок Ти сам» [1, с. 290].

Це і є особистісний аналог античного повернення до аритмологічно-знесоблено зрозумілого божества – Першоєдиного, коли воно розуміється у своїй остаточній виразності. Саме тут ми й знаходимо Платонову ідею блага, субстанціалізовану в холодно-прекрасному космосі його «Тімея» [54] та його ж «Держави» [53]. І саме тут узагалі мають розгортатися будь-які серйозні вчення про **ІСТИНУ** як цільову причину мудрості [66, с. 11–12], що виявляється відповідністю Божества Самому Собі, а світу – Божеству (на умовах причетності). [Згадаймо вчення аеропагітиків про Саме Ніщо, Мейстера Екхарта про Першооснову, Не-інше Кузанця, Абсолютне Фіхте чи Шеллінга etc.]

Насамкінець до цього «онтогносеологічного» сюжету варто додати ось що.

У цілому всі розглянуті тут методологічні підходи-переходи в напрямку речі мають прямі аналоги в конкретних моделях пізнавальної діяльності<sup>1</sup>. Вони так чи інакше відтворювалися у старому платонізмі [35, с. 297–619] або в гегелівській «Філософії духу» [19]. Середньовіччя теж вправно займалося таким моделюванням, і справді зразковий для середньовічної епохи приклад ми знаходимо у XVII главі 7-ї книги Августинової «Сповіді». Так чи інакше (скоріше за все через Ансельмові ремінісценції) відображає його у своїх «*De sacramentis*» і вже згадуваний Гуго Сен-Вікторський<sup>2</sup>.

Містик Гуго, про онтогносеологічну модель якого йшлося раніше, послідовно розрізняє у людському пізнанні три його складові, або ж «сили», а саме: 1) силу уяви; 2) розум (= розсудок); 3) інтелігенцію. Їм, своєю чергою, відповідає своєрідна потрійна діяльність душі. По-перше, то є *cogitatio*, що належить до сили уяви й завдяки діяльності душі створює уявлення, або образи. Вона має своїм предметом сам чуттєвий світ (= натуралістична установка). По-друге, то є

*meditatio*, або дискурсивне мислення, що належить до сили розуму. Дискурсивне мислення досліджує не фактично дані речі, а саму сутність і логіку смислових зв'язків між речами, водночас відповідаючи на класичні аристотелівські питання: 1) «чому?», 2) «що?» і 3) «як?» (= трансцендентальна установка). Нарешті, по-третє, то є *contemplatio*, або споглядання. Належачи до сили інтелігенції, *contemplatio* постає як діяльність вільного, незалежного духу. Той дух зустрічається у свідомості з чистими ейдосами як із «розумними речами» (= феноменологічна установка).

Якщо ж ми тепер додамо, що такий щойно змальований пізнавальний процес починається із віри й тримається нею<sup>3</sup>, то за ним можна з легкістю розгледіти весь попередньо представлений методологічний апарат філософування. Адже тут знайдуть своє місце й реальний натуралізм безпосереднього «інтуїтивно-ілюмінативного» (за Бл. Августиним) споглядання у вірі усієї фактично-реальної дійсності речі, й феноменологічне осягання сутності речі містично налаштованими любомудрами з послідовно трансцендентальним конструюванням логіко-смислових, або розсудкових, моделей цієї ж речі в різноманітних варіантах схоластичного дискурсу, і її ж діалектичний синтез у розумному житті мудреця, можливо, достойного подальшого обожнення<sup>4</sup>. Очевидно, що в останньому випадку сам такий діалектичний синтез нараз має обернутися (й дійсно обертається) справжнім міфом. Міфом преображення себе і світу в реальному Богоспілкуванні, отже – міфом спасіння душі.

Усі ці останні міркування наводять на думку, що історія філософії сьогодні вміщує у собі безліч конкретних діалектичних систем і конкретних міфологій. Більше того, саме вони й надають її окремим моментам того вкрай специфічного «виразу обличчя», за яким ми зазвичай і розрізняємо різні філософські епохи. Але ж, з іншого боку, цілком зрозуміло, що усі ці діалектичні побудови мають практично однаковий за змістом набір категорій. Адже в них розумно відтворюється насамперед річ як така в її наочній дійсності.

Тоді в чому ж полягає різниця між усіма цими конкретними діалектичними системами і ствердженими на них міфологіями?

### 3.3. Відносна діалектика і відносна міфологія. Необхідність Абсолютної Діалектики та Абсолютної Міфології

Відповідь на питання, яким завершився попередній підрозділ, є настільки ж очевидною,

<sup>1</sup> З огляду на розгорнуту нами у [66] узагальнену «чотирипринципну» модель розуміння мудрості.

<sup>2</sup> Я звертаюся саме до цієї колоритної постаті, аби не складалося враження, начебто містичизм є чимось принципово ворожим до класичної філософської методології, яка знає про принципову наявність символічного явлення останньої світової Таїни, тож фактично реалізує дослідницьку максиму «Не побачиш – не зможеш логізувати!».

<sup>3</sup> Див. [14, с. 166–167].

<sup>4</sup> Отже, представлений тут методологічний апарат цілком корелює зі складовими людського пізнання.

наскільки й методологічно значущою для історика філософії. Різниця тут визначається тим, яка саме категорія стверджується на позиції щонайпершої в системі. Сама ж ця першість багато в чому залежить від умов тієї конкретної дійсності (в найширшому розумінні цього слова), що оточує, оформляє або ошукує філософа в його позафілософському досвіді<sup>1</sup>. Згадана дійсність і надає цілком абстрактній діалектиці категоріальних взаємопереходів певним чином *resp.* практично інтерпретованого «вертикального» («занебесного», за словом *Платона*) виміру й певної історичної спрямованості – найперше з огляду на історичний досвід бачення / інтерпретації Абсолюту. [Того виміру й тієї спрямованості, яких ця абстрактна діалектика сама по собі, звичайно, не знає й не може знати.] Саме від тієї ж таки дійсності філософ врешті й отримує те чи інше, як казав колись той самий *Лосев*, «віровчення» (власне – спосіб бачення). Це віровчення й провокує його на «педалювання», навіть «абсолютизацію» однієї з категорій, від якої потім відштовхується чергова філософська «система».

Та чи існує якась абсолютно «перша», справді вихідна категорія?

Проблема полягає в тому, що категорії, які видобуваються в результаті щойно змальованих прогулянок у смисловий світ речей, у позачасовому, вічному житті смислу наявні всі без винятку – відразу й назавжди. Навіть більше того: вони є цілком взаємозамінні, або ж взаємототожні. Адже смисл (саме як смисл, у якому годі шукати чогось «несмислового») – єдиний, отже, тотожний собі. Тому спочатку, ще до будь-якої відносної діалектичної побудови й справді було б методологічно доцільним спробувати віднайти ту найпотаємнішу в своїй уже надзмістовній потужності «точку», з якої й має починатися діалектичне моделювання як таке. Ту точку, в якій дивним і діалектично вже ніяк не охоплюваним чином збігається й будь-яка логіка буття, й будь-яка його алогічність чи антидіалектичність. А без цього діалектика не є живим вченням, а є лише панлогізмом гегелівського стибу.

Й тут неодмінно треба згадати ось про що.

Усе, що є, саме для того, аби бути, отже, бути визначеним, владно потребує для себе якоїсь непереборної Єдності, або Одиначності, – як незвідності ані на що інше. Власне, весь світ, усі речі світу й уся згадана низка категорій тільки й

тримаються такою незбагненою Одиначністю. Вона – найперше, що взагалі може бути<sup>2</sup>. Вона є тим вихідним «Над-», з якого починається будь-яка теорія речі й будь-яке її можливе життя. Отож така Одиначність є як Все (точніше, як справжня передумова всього, дійсності в цілому)<sup>3</sup>, але сама вона не потребує для себе нічого, аби бути, бо ж нічого самого по собі, окрім неї, й узагалі нема.

Оскільки ця Однина є передумовою саме всього, то вона:

- 1) ніде не покладена *resp.* не визначена<sup>4</sup> (отже – Над- і Позабуттєва);
- 2) нічим не відрізняється (отже – Над- і Позасутнісна);
- 3) ніяк не співвідноситься із собою (отже – Над- і Позасвідома);
- 4) ніяк себе не йменує (отже – незбагнено-апофатично<sup>5</sup> Все- / Безіменна)<sup>6</sup>.

Відкриваючись у своєму позитивному «Так!», аби створити цей світ (Ямвліх), та Однина обертається логічно найпустішим, зовні найабстрактнішим, але ейдетично найбагатшим надкатегоріальним принципом «Одне». В ньому, як у рядку, й мають збігатися геть усі категорії.

Навіть більше того.

З огляду на щойно постульовану надкатегоріальність Одного практично будь-яка з категорій і є насамперед сама така Однина (бо ж, нагадаю, що нічого, окрім неї, й узагалі нема, а в ній самій – як в одинні – нема й не може бути ніякої дрібності чи множинності). Тобто фактично, в межах аналізу, тут можна вирізняти безліч окремих часток, але за смислом усі вони є пев-

<sup>2</sup> Дві одиничні речі – то передусім саме дві одиничні речі. Але очевидно, що й двійця, яка їх об'єднує, – це теж певна одиничність. І така одиничність ніяк не звідна на наявні в ній дві окремі речі. Адже в кожній з цих окремішностей такої двійки нема. Але ж і весь світ речей – теж певна одиничність, що, таким чином, наче «вбирає» світ у себе, є «більшою» за сам цей світ, виходить за його фізичні межі як уже принципово не фізична, отже, цілком позірна величина, що неспростовно свідчить: змінити кордони світу – означає для цього світу найперше змінитися, і змінитися саме смислово. Ось завдяки цій надсвітловій одиничності світ й утримується у власній визначеності як щось принципово ціле.

<sup>3</sup> Згадаймо «односпрямований» початок трактату *Плотина* «Про числа» [VI 6]. Пор. також ремарку з його трактату «Різноманітні міркування» [III 9, 3], яка є ремінісценцією з *Платонового* «Тімея» [39e]: «Як з єдиного [створюється] множина? Тим, що [єдине] всюди, адже нема [ніде жодної точки], де б його не було. Воно, отже, все наповнює. [Цим], таким чином, [і дане вже] множинне або, краще [сказати, дане] вже все (= Всесвіт як результат переходу Одного в принципово інше Йому. – Ю. С.). Проте оскільки воно [ще, окрім того], й ніде не існує, то, з одного боку, [виходить те, що] виникає все через нього, тому що воно всюди, а з іншого – [виникає все через нього як] розбіжне з ним, адже саме воно – ніде. Та чому ж воно не лише всюди, але... ще й ніде? Це тому, що єдине повинне бути [за смислом] раніше від усього. Воно має все наповнювати й усе створювати й не бути всім тим, що [воно саме] створює» [38, с. 722–723; 57, с. 648].

<sup>4</sup> Тобто присутня усюди – й ніде.

<sup>5</sup> Див. давньогр. ἀπόφασις – відмова, заперечення.

<sup>6</sup> Отже – жодним чином не подвоєна зі своєю покладеністю, визначеністю, співвіднесеністю, іменем *etc.*

<sup>1</sup> Тут варто – слідом за *Кантом* [25, с. 488], *Шопенгауером* [73, с. 161] чи *Б. Кроче* [26, с. 13] й поза проблемою апріорного чи апостеріорного прочитання запропонованої далі формули – нагадати «операціональне» [67, с. 5] визначення філософії: філософія є «усвідомленням досвіду в поняттях» [44, с. 26] (аж до актуального нині для деяких герменевтичних практик «поновлення зв'язку поняттєвого мислення з мовою і з сукупністю наявної в мові істини» [18, с. 43]). Щодо практики як способу конкретизації діалектики див. також у [43, с. 695].

ною одиничністю, яка ані на що більше не звідна й не ділиться. Саме цей «хід» ми віднаходимо, скажімо, у двох вершинних трактатах *Ансельма Кентерберійського*, присвячених онтологічному доведенню Буття Божого, а саме в його «Монологіоні» й «Прослогіоні».

У результаті перед нами починає вимальовуватися грандіозний контур того, що можна було б визначити як Абсолютну Діалектику.

Відтепер, послідовно утверджуючи принципово будь-яку з категорій речі в позиції Абсолютної Одиниці, ми маємо змогу «прочитати» всі інші категорії саме в світлі цієї – нової для них – одиничності й навпаки. Так відкривається діалектична конструкція, взята в повному своєму самообґрунтуванні, отже, вільна від якогось – зовнішнього до неї – віровчення. Натомість така система сама здатна прояснити, яке саме віровчення (отже, яка саме відносна діалектика, а по тому – й відносна міфологія) через абсолютизацію якої саме категорії стало підмурком для тієї чи іншої філософської або власне світоглядної моделі <sup>1</sup>.

### 3.4. Ідентифікація методів європейського філософування на тлі окремих моментів софійного синтезу. Місце герменевтичної установки

Зрозуміло, розбудова Абсолютної Діалектики не є нашою нагальною метою <sup>2</sup>. Ми згадали про неї, аби продемонструвати той потенціал і водночас ту «межу можливого», які закладено в європейській філософській справі. Це своєрідні методологічні кордони філософії, досягнувши які, філософ може вільно й неупереджено рухатися будь-якими шляхами й у будь-яких напрямках. Важливо лише розуміти специфіку цих шляхів-методів, яка цілком визначається специ-

<sup>1</sup> І якщо, наприклад, це категорія «**БУТТЯ**» у *Гегеля*, це означає, що філософ зробив ставку на визначеність, отже – осмисленість, проте без фіксації Одного як справжнього онтологічного витоку усього світового смислу й усього світового алогізму. Звідси – характерний присмак панлогізму, коли ейдос є, а інобуття нема, тож філософування з цієї точки зору виявляється цілком абстрактним процесом. З іншого боку, пор. знамениту **РОЗБИЧНІСТЬ** (власне – відмінність як таку; ширше кажучи, сутність) у *Дерріда*, в якій актуалізується характерна *нейтральність* смислу як підстави для пізнання і спілкування – на тлі речовинної позапокладеності усього. Це автоматично переводить до модусу можливого *будь-що* взагалі – як змістовно визначений на тлі смислу факт, або факт, про який у принципі «можна говорити». Звідси – принципово вільно-ігровий *resp.* анархічно-ліберальний Світ Людини. Нарешті, опозиція **СУЩЕ** (← фізис ← сутність) ↔ **ТЕХНЕ** (← історія ← явище) у *Гаїдегера* синтезується через «сутність» і «явище» в категорії «існування, котре саме себе пояснює» (= людина). Звідси – перетворення онтології на антропологію *etc.*

<sup>2</sup> Хоча загальне розуміння її величких контурів можна розглядати як суттєву передумову будь-якого серйозного філософування й будь-яких серйозних історико-філософських досліджень. Нагадаю, що вельми перспективний крок у цьому напрямі зробив *О. Ф. Лосев* у знаменитих «Додатках» до «Діалектики міфу».

фікою досліджуваного філософом украй своєрідного предмета: смислу самої мудрості. Оскільки ж категорія «мудрість», як ми це бачили, позначає цілу софійну <sup>3</sup> сферу буття, або світ як ціле, де фактично, або ж інобуттєво до смислу, збігаються сфери знання й життя, методи філософії саме й визначаються відповідно до окремих моментів цього софійного синтезу <sup>4</sup>. Тому ми маємо:

1) *апофатичний виток* будь-якої можливої софійності взагалі, або інакше – Абсолютну Мудрість як Надсвітове Ціле <sup>5</sup> в аспекті її абсолютно свідомого й водночас абсолютно життєвого виразу назовні, для світу, в повній особистій самовідповідності <sup>6</sup>, чи просто істинно-живе Слово Абсолюту про Себе <sup>7</sup>, яким твориться *resp.* покладається світ: це реальність міфу <sup>8</sup> – й тут працює орієнтована на відання (= синтез знання й віри <sup>9</sup>) **МІФОЛОГІЧНА УСТАНОВКА**;

2) *знаттєвий аспект* софійної сфери світу, в якому відображається «внутрішній», або ж інакше – смисловий і взагалі розумний момент Абсолюту: це змоглядна сфера ейдосу в його різноманітних смислових подробицях – і тут працює орієнтована на точне ейдетичне бачення **ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА УСТАНОВКА**;

3) *знаттєво-життєвий аспект* софійної сфери світу, в якому відображається «зовнішньо-зовнішній», або ж інакше – власне софійний, момент Абсолюту: це дискурсивна сфера логосу як принципу смислового оформлення інобуття в його різноманітних формах – і тут працюють орієнтовані на смислове пояснення:

а) щодо логосу самого ейдосу – **ДІАЛЕКТИЧНА УСТАНОВКА**;

б) щодо логосу самого логосу (в широкому сенсі – так званої формальної логіки) – **ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА УСТАНОВКА**;

4) *фактично-життєвий аспект* софійної сфери світу, в якому відображається «зовнішній», або ж інакше – саме фактичний, момент Абсолюту: це досвідна сфера життя в його різноманітних фактичних подробицях – і тут працює орієнтована на зовнішні відчуття **НАТУРАЛІСТИЧНА УСТАНОВКА**;

<sup>3</sup> Тобто 1) принципово синтетичну, отже – 2) символічну й до того ж 3) фактично стверджену.

<sup>4</sup> Див. згадані моменти: **МУДРІСТЬ – СОФІЯ** → 1) сфера **АБСОЛЮТНОЇ МУДРОСТІ**: виток софійності взагалі як вихідний синтез знання і життя → 2) сфера **ЗНАННЯ**: ейдос → 3) сфера **СИНТЕЗУ ЗНАННЯ і ЖИТТЯ**: логос (а: логос ейдосу; б: логос логосу) → 4) сфера **ЖИТТЯ**: факт → 5) сфера **ВИРАЗУ** для-іншого (= для світу): ім'я (і взагалі – символ).

<sup>5</sup> По суті, це цілком феноменологічний «хід»: якщо є мудрість «сяка чи така», то це лише тому, що є Мудрість як така.

<sup>6</sup> Власне – це абсолютно свідомо, отже – абсолютно жива Істога.

<sup>7</sup> Тобто Його власне Слово.

<sup>8</sup> Тут діє загальнометодологічний принцип «Подивись на Абсолют!».

<sup>9</sup> Де «знати» й «відчувати» (= розумно бачити) – це принципово одне й те саме знання.

5) виразний<sup>1</sup> *resp.* символічний аспект софійної сфери світу, в якому відображається виразний, або ж інакше – енергійно-іменний, момент Абсолюту: це символічна сфера імені в його різноманітних ономастологічних подробицях – і тут працює орієнтована на спілкування зі світом **СИМВОЛІЧНА** (= ономастологічна й у тому числі прямо герменевтична) **УСТАНОВКА**.

Ось в якому полі та з яким методологічним багажем облаштувався європейський філософ.

### 3.5. Європейська філософія у світлі реалізації її методологічних засад

Завершуючи це дослідження, варто поглянути на проблему європейської філософії як власне філософський же феномен з огляду на всю розгорнуту тут низку методологічно необхідних «ходів». Цей підхід, в якому «теорія» філософії синтезується з її «історією», а «філософ» – з «істориком філософії», передбачає таку специфічну «програму дій»:

1. Спочатку тут є сенс цілком натуралістично зафіксувати наявність в історичному проміжку приблизно в дві з половиною тисячі років самої філософії. Вона постає в нашому філософському досвіді насамперед у вигляді низки поки що невідомо як пов'язаних між собою специфічних філософських течій, концепцій, ідей, шкіл і просто окремих особистостей, які ідентифікуються в аспекті того, що можна позначити як філософські практики, в межах конкретних і ще не відомо як вирізнених історико-філософських епох.

2. Надалі ми могли б цілком феноменологічно углядіти специфіку європейської філософської справи в тому, що філософи, пояснюючи світ, працюють зі змістом навпрост<sup>2</sup>, і визначити цей зміст, або справжній предмет філософії, як **СМИСЛ САМОЇ МУДРОСТІ**, тобто життєво ствердженого знання й знаттєво визначеного життя. Це дозволяє констатувати принципову єдність філософського знання, а також інтерпретувати конкретні історико-філософські епохи як моменти *типологічно ідентичного* усвідомлення предмета філософії.

3.1. Об'єднавши знання й життя, або ж зміст і його фактичне інобуття, ми можемо цілком трансцендентально визначити філософію як осягання досвіду в поняттях. Це дозволяє інтерпретувати історію філософії як становлення її категоріального апарату, або як справжній синтез теорії та історії, символом якого є філософ як окремий інтелектуальний тип, уся специфічність якого саме й полягає в тому, що він – на відміну від науковця *etc.* – працює зі змістом навпрост і незалежно від будь-якої наявної фактичності.

<sup>1</sup> Точніше – увиразнений для всього «іншого».

<sup>2</sup> Бо, нагадаю, в аспекті феноменологічної установки якщо існують пояснення сякі чи такі, то це можливо лише тому, що є (в принципі мають бути) й пояснення по суті.

3.2. Це, своєю чергою, примушує нас поставити питання про смислове походження самих цих теорії та історії, цілком діалектично розгортаючи зміст мудрості від мудрості як такої, або ж її а) чистого першопринципу – як принципу втіленого логосу, чи принципової поясненності світу («формальна» причина) через його б) становлення в любові<sup>3</sup> («рушійна» причина) і його ж в) інобуттєве втілення в аспекті істини як відповідності розумно облаштованого світу своєму Надсвітловому Першообразу («цільова» причина) аж до самого цього г) інобуття як розумного принципу всієї світової речовинності взагалі, або ж душі («матеріальна» причина). Тому філософія у своєму «причинному» визначенні обертається любов'ю до мудрості як синтетичної буттєвої форми об'єднання знання й життя в аспекті істини як остаточної відповідності світового цілого своїм уже принципово позасвітливим засадам.

4. У результаті з'ясується справжній міф європейської філософії, втілений у непорушному ідеалі любові до мудрості як життєвої справи щодо розбудови софійної сфери буття, тобто облаштування світу як цілого на розумних засадах з огляду на його Надсвітлий Передпочаток, який поступово набув у Європі принципово особистісних рис<sup>4</sup>.

5. Тепер залишається тільки увійти в теоретичне спілкування з усією історією європейського філософування, яка, відтак, має а) символічно увиразнитися у своїх історичних іменах і б) остаточно прояснитися в нашій герменевтичній практиці у власних в) історичних ідеалах, або інакше – модельних формах.

Саме на цьому етапі й варто переходити до вивчення й репрезентації конкретних моделей європейського філософування з огляду на великі історико-філософські епохи, адже завдяки щойно завершеному «Розголосу про метод» й передусім одному з цих методів, а саме діалектиці, ми нарешті утвердили сферу знання як цілком відмінну від сфери буття. Тож відтепер європейська філософія нараз постає перед нами як певна смислова й ширше – знаттєва, тобто саме осягнута розумом, конструкція<sup>5</sup>.

Інакше кажучи, нам уже не страшні аніякі факти, аніяка дійсність й аніякий досвід пред-

<sup>3</sup> Як віднаходження себе в іншому заради нього самого як заради власної справжності.

<sup>4</sup> І тоді Європа постає у вигляді проекту облаштування світу під орудою особистості [69, с. 236–237].

<sup>5</sup> Адже діалектика і є «смисловим кістком речі, що зумовлює сам себе й ані від якого змісту речей не залежний» [35, с. 74]. «Треба дати спочатку систему ейдосів діалектики, що самообґрунтовуються, необхідну для мислення взагалі, для думки про будь-який предмет, – продовжує той самий автор, – а потім уже, в зв'язку з тими чи іншими фактами, які ви бажаєте осмислити, нанизувати на отриманий кістяк діалектики живе тіло фактів і цілісної дійсності» [35, с. 74]. Простіше кажучи, для роботи думки потрібно мати відповідний інструмент, власне – *чим і як думати*, знання про це. Ось таким знанням і є діалектика.

метного спілкування з ними в думці. Для діалектики (втім, як і для знання в цілому) важливо лише не забувати відрізнити цю нову, а саме розумну й передусім категоріально взаємопов'язану предметність і таких фактів, і всієї досліджуваної дійсності від усього іншого їй, що тримається нею, проте не є вона сама<sup>1</sup>. Таким чином, філософію ми й надалі усюди розумітимемо як любов до мудрості, мудрість – як життєво втілене знання, предмет філософії – як смисл самої

мудрості, а окремі історико-філософські епохи – як моменти типологічно ідентичного усвідомлення предмета філософії.

Пошук такої ідентичності з очевидністю потребує від нас не лише «іпотезного» моделювання історичних типів бачення Абсолюту, але й вирішення окремих історичних типів розуміння мудрості [64, с. 44–49]. Тут ми і знайдемо всі відомі європейські моделі філософування<sup>2</sup>.

### Список літератури

1. Августин А. Исповедь / Аврелий Августин. – М.: Канон+, 1997. – 464 с.
2. Аниция Манлия Торквата Северина Боэция Комментарии к Порфирию, им самим переведенному / Боэций // «Утешение Философией» и другие трактаты / Боэций. – М.: Наука, 1990. – С. 5–144.
3. Ансельм Кентерберийский. О грамотном / Ансельм Кентерберийский // Сочинения / Ансельм Кентерберийский. – М.: Канон, 1995. – С. 5–31.
4. Ансельм Кентерберийский. Монологион / Ансельм Кентерберийский // Там само. – С. 32–122.
5. Ансельм Кентерберийский. Прослогион / Ансельм Кентерберийский // Там само. – С. 123–165.
6. Ансельм Кентерберийский. Об истине / Ансельм Кентерберийский // Там само. – С. 166–197.
7. Ансельм Кентерберийский. О падении дьявола / Ансельм Кентерберийский // Там само. – С. 221–270.
8. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 63–367.
9. Аристотель. О душе / Аристотель // Там само. – С. 369–448.
10. Аристотель. Вторая аналитика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – Т. 2. – М.: Мысль, 1978. – С. 312.
11. Аристотель. Физика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 59–262.
12. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 53–293.
13. Бл. Августин. Против академиков / Блаженный Августин // Энхиридион Лаврентию, или О вере, надежде и любви / Блаженный Августин. – К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. – С. 5–73.
14. Бл. Августин. Монологи / Блаженный Августин // Там само. – С. 157–207.
15. Бл. Августин. О бессмертии души / Блаженный Августин // Там само. – С. 208–225.
16. Бл. Августин. Энхиридион Лаврентию, или О вере, надежде и любви / Блаженный Августин // Там само. – С. 290–349.
17. Боэций. Комментарии к Порфирию / Боэций // «Утешение Философией» и другие трактаты / Боэций. – М.: Наука, 1990. – С. 5–144.
18. Гадамер Г.-Г. История понятий как философия / Ганс Георг Гадамер // Актуальность прекрасного / Ганс Георг Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – С. 26–43.
19. Гегель. Философия духа / Георг Вильгельм Фридрих Гегель // Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – Т. 3. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.
20. Гуго Сен-Викторский. Семь книг назидательного обучения, или Дидаскаликон / Гуго Сен-Викторский // Сочинения / Гуго Сен-Викторский. – Режим доступа: [http://www.antology.rchgi.spb.ru/Hugo\\_von\\_S\\_Victor/Hugo\\_2.html](http://www.antology.rchgi.spb.ru/Hugo_von_S_Victor/Hugo_2.html). – Назва з екрана.
21. Гуссерль Э. Идея феноменологии / Э. Гуссерль // Фауст и Заратустра : сб. / пер. с нем. и коммент. И. Фокин, В. Волжский. – СПб.: Азбука, 2001. – С. 160–206 ; 312–316.
22. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Э. Гуссерль. – М.: Академический проект, 2009. – 489 с.
23. Дамаский Диадок. П.1.6. Символический статус первоначала / Дамаский Диадок // О первых началах / Дамаский Диадок ; [пер. с древнегреч. и указатель Л. Ю. Лукомского ; ст. и коммент. Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского]. – СПб.: РХГИ, 2000. – 1072 с.
24. Деррида Ж. Письмо и различие / Жак Деррида. – СПб.: Академический проект, 2000. – 432 с.
25. Кант И. П.3. Архитектоника чистого разума / Иммануил Кант // Критика чистого разума / Иммануил Кант. – М.: Мысль, 1994. – 591, [1] с.
26. Кроче Б. Понятие философии как абсолютного историцизма / Бенедетто Кроче // Антология сочинений по философии / Бенедетто Кроче ; пер. С. Мальцевой. – СПб.: Пневма, 1999. – С. 10–23.
27. Кубанова О. Ю. Проблема интерсубъективности в «Картезианских размышлениях» Э. Гуссерля / О. Ю. Кубанова // Историко-философский ежегодник '91. – М.: Наука, 1991. – С. 87–108.
28. Лейбниц Г.-В. О глубинном происхождении вещей / Готфрид Вильгельм Лейбниц // Сочинения : в 4 т. / Готфрид Вильгельм Лейбниц. – Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 282–290.
29. Лосев А. Ф. История античной эстетики : Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – М.: Искусство, 1980. – 766 с.
30. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1982. – 623 с.
31. Лосев А. Ф. История античной эстетики : Последние века (III–VI века) / А. Ф. Лосев // История античной эстетики : Последние века (III–VI века) : в 2 кн. / А. Ф. Лосев. – Кн. II. – М.: Искусство, 1988. – 447 с.
32. Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – 269 с.
33. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука / А. Ф. Лосев // Бытие – имя – космос / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – С. 61–612.
34. Лосев А. Ф. Вещь и имя / А. Ф. Лосев // Бытие – имя – космос / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – С. 802–880.
35. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1993. – 959 с.
36. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика / А. Ф. Лосев. – М.: Ладомир, 1994. – 544 с.
37. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон / А. Ф. Лосев. – М.: Ладомир, 1994. – 716 с.

<sup>1</sup> Пор.: «...другим (після науки. – Ю. С.) розділом умосяжного я називаю те, чого наш розум досягає за допомогою діалектичної здатності. Свої припущення він не видає за якийсь первинь, навпаки, вони для нього є лише припущеннями як такими, тобто певними підступами й устремліннями до засади всього, яка уже не є здогадкою. Досягнувши її й дотримуючись усього, з чим вона пов'язана, він приходять потім до висновку, зовсім не користуючись анічим чуттєвим, а самими лиш ідеями в їхньому взаємовідношенні, і його висновки стосуються тільки їх» [53, с. 293 (v1511b-c)].

<sup>2</sup> Див. докладніше щодо зазначених моделей хоча б у [63, с. 9–14].



38. Лосев А. Ф. Диалектика числа у Плотина / А. Ф. Лосев // Миф – Число – Сущность / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1994. – С. 713–876.
39. Лосев А. Ф. Самое само / А. Ф. Лосев // Там само. – С. 299–526.
40. Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы / А. Ф. Лосев // Форма – Стиль – Выражение / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1995. – С. 5–296.
41. Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики / А. Ф. Лосев // Там само. – С. 405–602.
42. Лосев А. Ф. Диалектические основы математики / А. Ф. Лосев // Хаос и структура / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1997. – С. 5–608.
43. Лосев А. Ф. Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых / А. Ф. Лосев // Хаос и структура / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1997. – С. 731–792.
44. Лосев А. Ф. Философия имени у Платона / А. Ф. Лосев // Имя : избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / А. Ф. Лосев. – СПб. : Алетей, 1997. – С. 26–33.
45. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика / А. Ф. Лосев. – Х. : Фолио ; М. : АСТ, 2000. – 880 с.
46. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 2001. – 558, [1] с.
47. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Хосе Ортега-и-Гассет // Что такое философия? / Хосе Ортега-и-Гассет. – М. : Наука, 1991. – С. 51–191.
48. Платон. Менон / Платон // Собр. соч. : в 4 т. / Платон. – Т. 1. – М. : Мысль, 1994. – С. 575–612.
49. Платон. Парменид / Платон // Собр. соч. : в 4 т. / Платон. – Т. 2. – М. : Мысль, 1993. – С. 346–412.
50. Платон. Софист / Платон // Там само. – С. 275–345.
51. Платон. Федон / Платон // Там само. – С. 7–80.
52. Платон. Федр / Платон // Там само. – С. 135–191.
53. Платон. Государство / Платон // Собр. соч. : в 4 т. / Платон. – Т. 3. – М. : Мысль, 1994. – С. 79–420.
54. Платон. Тимей / Платон // Там само. – С. 421–500.
55. Платон. Законы / Платон // Собр. соч. : в 4 т. / Платон. – Т. 4. – М. : Мысль, 1994. – С. 71–437.
56. Плотин. Об умной красоте / Плотин // Соч. : Плотин в русских переводах / сост. М. Солопова. – СПб. : АЛЕТЕЙЯ ; М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1995. – С. 511–549.
57. Плотин. Разнообразные рассуждения / Плотин // Там само. – С. 646–651.
58. Пригожин И. Время, хаос, квант / Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс. – М. : Прогресс, 1994. – 272 с.
59. Прокл. Первоосновы теологии / Прокл // История античной эстетики. Высокая классика / [пер. и прим. А. Ф. Лосева]. – М. : Искусство, 1974. – С. 458–536.
60. Прокл. Книга IV. Умопостигаемо-умные боги / Прокл // Платоновская теология / [пер. с древнегреч., сост., статья, прим., указатели, словарь Л. Ю. Лукомского]. – СПб. : РХГИ ; Летний сад, 2001. – С. 231–315.
61. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто : Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
62. Сватко Ю. И. Имя как Текст и Текст как Имя : лингвистические и лингвофилософские основания анализа : дис. на соискание уч. степени д-ра филол. наук : 10.02.01+10.02.19 / Сватко Юрий Иванович. – Краснодар, 1994. – 653 с.
63. Сватко Ю. І. Предмет філософії як інструмент аналізу історико-філософської доби / Ю. І. Сватко // Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство. – 2005. – Т. 37. – С. 9–14.
64. Сватко Ю. І. Типи інтелектуалів і культурно-історичні моделі інтелектуального життя (одна з можливих версій європейського досвіду осягання історії) / Ю. І. Сватко // Українські інтелектуали : погляд із сьогодення : зб. ст. / упоряд. Т. Голіченко. – К. : Дельта, 2006. – С. 7–68.
65. Сватко Ю. І. Принцип «Подивись на Абсолют!» як загальнометодологічна засада сучасного історико-філософського дослідження / Ю. І. Сватко // Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство. – 2007. – Т. 63. – С. 3–10.
66. Сватко Ю. І. Специфічна предметність європейської філософії в її співвіднесенні з проблемою визначення історико-філософських епох і філософських практик / Ю. І. Сватко // Магістеріум. Історико-філософські студії. – 2008. – Вип. 30. – С. 3–17.
67. Сватко Ю. І. Філософія як проблема історії філософії / Ю. І. Сватко // Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство. – 2008. – Т. 76. – С. 3–11.
68. Сватко Ю. І. Миф о кредите, или Аналитика одной современной коммуникативной установки / Ю. И. Сватко // Філософія спілкування : Філософія, психологія, соціальна комунікація. – 2010. – № 3. – С. 111–132.
69. Сватко Ю. І. Перспективи філософської освіти в Україні у світлі стратегічних завдань ЮНЕСКО в галузі філософії / Ю. І. Сватко // Філософська освіта в Україні : історія і сучасність / за ред. М. Л. Ткачук. – К. : Аграр Медіа Груп, 2011. – С. 230–288.
70. Уильям Оккам. Интуитивное и абстрагированное знание / Уильям Оккам // Избранное / Уильям Оккам. – М. : Эдиториал УРСС, 2002. – С. 90–102.
71. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. I : От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / сост. А. В. Лебедев. – М. : Наука, 1989. – 576 с.
72. Франк С. А. Реальность и человек / С. А. Франк. – СПб. : РХГИ, 1997. – 448 с.
73. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Артур Шопенгауэр // Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы / Артур Шопенгауэр. – Мн. : Литература, 1988. – 1408 с.
74. Adorno Th. Dialectic of negative / Theodor Adorno. – Paris : Payot, 1992. – 345 p.
75. S. Aurelii Augustini Contra Faustum Manichaeum liber XXXII / S. Aurelius Augustinus Hipponensis // Opera Omnia : Patrologiae Latinae Elenchus / S. Aurelius Augustinus. – PL 42. – Режим доступу: [http://www.augustinus.it/latino/control\\_fausto/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/control_fausto/index2.htm). – Назва з екрана.

Yu. Svatko

## METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE EUROPEAN PHILOSOPHIZING IN THE ASPECT OF SOPHICAL SYNTHESIS

*In the article, the specificity of the sophical sphere of being is defined, with six related basic methodological approaches of the European philosophizing studied (namely, the naturalistic, the phenomenological, the transcendental, the dialectical, the mythological, and the onomatological ones), which are consequently construed as stages of a philosopher's way to understanding the world in essence and its integration in wisdom.*

**Keywords:** European philosophizing, thing, world, wisdom, truth, knowledge, life, sophical synthesis, philosophical biography, methodological approaches in philosophy: the naturalistic, the phenomenological, the transcendental, the dialectical, the mythological, the onomatological, hermeneutics, eidos, logos.

*Матеріал надійшов 19.03.2012.*