

Поліщук Н. П.

«ВІДКРИТА ОНТОЛОГІЯ» ФІЛОСОФСЬКОЇ МОВИ (ФІЛОСОФІЯ Г. СКОВОРОДИ У КОНТЕКСТІ ЗАХІДНОГО ФІЛОСОФСЬКОГО МИСЛЕННЯ)

Головна ідея полягає в тому, що філософська мова з характерною для неї національно-культурною специфікою стає тим більш виразною і переконливою в загальносвітовому філософському просторі, чим більшою мірою вона оволодіває універсальною філософською проблематикою. Задля підтвердження цієї ідеї філософію українського філософа Г. Сковороди розглянуто у контексті «відкритої онтології» філософської мови.

Уже майже два сторіччя постать Г. Сковороди як філософа привертає пильну увагу дослідників. Не спадає вона й нині. Помітна інтенсифікація у царині досліджень філософії Г. Сковороди в Україні припадає на останнє десятиліття ХХ ст. Хоча палітра цих досліджень є доволі насиченою й різноманітною, певні лакуни на дослідницькому полі сквородинознавства залишаються. До цих лакун, зокрема, належить висвітлення філософії Г. Сковороди у річищі західноєвропейського філософського мислення, розглянутого як під кутом зору усталених філософських традицій, так і сьогоденних тенденцій, які формують інтелектуальний клімат сучасного західного суспільства. Підхід до філософських розмислів Г. Сковороди з огляду на критерії, вироблені західноєвропейською філософією, дає змогу виразити постать мислителя у ракурсі її значущості як для української національної духовної культури, так і для спільних надбань світового філософського мислення.

Обраний тут методологічний підхід можна окреслити як такий, що базується на принципі «плюралістичного універсалізму» [1], тобто на принципі співвіднесення інтелектуальних надбань конкретного філософа та транскультурної і трансісторичної «суми» (латин. *summa* - підсумок) філософії в цілому. У площині обраної проблеми йдеться про філософію як філософську мову конкретного мислителя у контексті універсального філософського мислення. Методологічно акцент зроблено на насиченості певної одиничної філософської системи (або теорії, концепції, сукупності поглядів) універсальною філософською проблематикою як критерії входження цієї системи у світову філософію, а також виразності

її національно-культурної специфікації. Філософська значущість мислителя для національної культури визначається зрештою мірою універсальності його інтелектуальних надбань. Отже принцип «плюралістичного універсалізму» орієнтує на підхід до національно-культурної визначеності конкретного філософа, по-перше, не в площині суто особистісного засвоєння ним цінностей і традицій певної культури, а «суми» розроблених ним філософських ідей; по-друге, на розуміння цих ідей у контексті їхньої внутрішньої «зануреності» у континуум універсального філософського мислення, потрактування з позицій цих ідей насамперед універсальних, або фундаментальних, філософських проблем. У їхньому розумінні спиратимемося на думку М. Булатова, що це - «основні питання філософії», або «граничні питання про існування і світ людини» [2].

Постановка та осмислення універсальних філософських проблем входять до ареалу універсальних духовних цінностей людства - сфери інтелектуально й моральнісно належного, з якої беруть початки і в яку впадають довічні джерела людської мудрості. Очевидно, що цей ареал становить доволі динамічне середовище, процес «наповнення і спустошення» якого невіддільний від розгортання історії людства в усій специфічності та розмаїтості його культурних (у тому числі національних зумовлених) формоутворень. Дослідити окремі відтинки цього процесу - важлива ділянка історії філософії. Крім того, попри очевидність на рівні інтелектуальної інтуїції належності універсальних філософських ідей до духовних цінностей людства, - тобто входження *summa* філософії до *summa bonum*, - це питання також потребує ретельного загальнофілософ-

¹ Поліщук Н. П., 2004

ського та історико-філософського дослідження. Обмежимося наразі посиланням на тезу сучасного американського філософа Гарвея Сігела, висловлену ним у статті «Транскультурні освітні та філософські ідеали», згідно з якою «всеосяжний мультикультуралізм» цілковито суміщається із визнанням можливості існування в культурі «трансцендентних філософських та освітніх ідеалів». Хоча культурам доконечно не властива конвергенція на рівні «універсально визнаної системи ідеалів», фактом є те, що «деякі ідеали універсальні в сильному значенні слова», тобто, за Сігелом, вони є прийнятними для усіх культур, навіть тих, які їх не визнають. «Стверджувати, що вони універсальні, не означає стверджувати, що вони від Бога або від Ніщо, а лише те, що вони трансцендують індивідуальні культури у тому сенсі, що є легітимне прийнятними і значущими не тільки за межами партикулярних культур, де їх визнають, а й за усіма іншими культурними кордонами» [3]. Отже, «мультикультуралізм» може розглядатися і як універсальний ідеал, або цінність (сфера бажаного й належного), і як конструктивна філософська ідея, що дозволяє інтерпретувати, приміром, певну одиницю плюралістичної сукупності національне специфічних культур як принципово причетну до універсальних духовних цінностей людства. Крім того, ідея мультикультуралізму в інтерпретації Сігела має за вислід заперечення жорсткого централізму будь-якої сукупності інтелектуально-духовних цінностей, наприклад, «європоцентризму» або «американоцентризму», «арабоцентризму» тощо, оскільки кожний із цих «центризмів» припускає прийняття універсальних цінностей. З огляду на це, входження чи близькість якоїсь партикулярної національної культури до ареалу західноєвропейських духовних цінностей створює підстави для потрактування її у просторі «плюралістичного універсалізму» назагал.

Принцип «плюралістичного універсалізму» істотно специфікується, якщо його застосувати до аналізу філософської концепції певного мислителя у площині онтології філософської мови. Коли постає питання про філософську мову того чи іншого мислителя, то прикметник «філософська» зазвичай редукується і уява формує два доволі второваних напрями його осмислення й дослідження. Перший напрям стосується соціально-культурних, лінгвістичних чинників, які вплинули на мову філософських творів мислителя, зокрема рівень розвитку літературної мови, її національно-етнічних ознак в цілому та сполу-

чення у мові конкретного філософа літературної та природної (звичаєвої, «простонародної») мови. Дослідження філософської спадщини Г. Сковороди під цим кутом зору засадничо й виразно здійснено І. Огієнком, який писав: «Мова його для свого часу була звичайною літературною українською мовою, в якій на славенороським фоні таки багатенько й живих народних елементів; це та звичайна мова, що поволі ставала в нас мовою науковою, в тому числі й богословською, плеканою в Київській Академії» [4]. Існує й інший погляд на мову Г. Сковороди - як мову насамперед російську, із долученням церковнослов'янської та окремих вкраплень української мови [5]. Другий напрям орієнтовано на термінологічну палітру, що нею користується філософ, тобто головним чином на окреслення характерних для його філософської системи понять і термінів, а також стиль розмислів та виклад думок.

Проте ні скрупульозність у галузі етимологічних досліджень, ні всебічність у долученні соціально-культурного, історико-філософського чи філософсько-лінгвістичного матеріалу не розкривають феномен філософської мови у його цілісності. Оприявнюється дослідницька ситуація, коли саме проясненість розгалуженої емпіричної «периферії» феномену філософської мови виявляє чітку потребу в розкритті сутнісного осердя цього феномену. Ця ситуація була зафіксована у феноменології Е. Гуссерля, який окреслив методологічний вихід із неї шляхом «взяття у дужки» всього, що стосується різноманітних обставин існування певного феномену (його «екзистенції») та розгортання, відповідно, процесу віднаходження його «сутності».

Якщо взяти за феномен філософську мову, то «несхопленість» його сутнісного осердя імпліцитно її «інструменталізує» та «персоналізує». Філософська мова окремого мислителя частогусто розглядається як одиничний вияв типової для його часу соціально-культурної та лінгвістичної ситуації, а також крізь призму деталей його біографії або «впливів» на нього вагомих постатей у історії філософії та сучасних йому носіїв філософської думки. Особливості філософської системи цього мислителя в їх органічній зрощеності з його філософською мовою, тобто філософської мови як мови філософії, відходять на задній план. У розкритті цієї площини наразі недостатньо використаним в українській філософській думці є потенціал онтологічного підходу, зокрема феноменологічної онтології М. Гай-

деггера. Позитивний «заряд» цього потенціалу полягає в тому, що його застосування дозволяє розглянути постать філософа, не концентруючись на чинниках соціально-культурного, лінгвістичного середовища, а підпорядковуючи їх висвітленню даної постаті на тлі її спроможності досягнути глибинні проблеми буття [6]. У цій площині плідним також є гайдеггерівське поняття «дім буття», яке сприяє дослідницькій перспективі проаналізувати філософську мову мислителя, здійснивши класичне «епохе» («утримання від судження») стосовно перебігу подій на рівні «сущого». Як відомо з історії філософії, до «епохе» в процесі пізнання вдавалися давньогрецькі скептики (Піррон), філософи із заснованої Платоном Академії (Аркусілай, Карнеад), а у XX ст. - Е. Гуссерль, для якого «утримання від судження» становило крок на шляху здійснення феноменологічної редукції. М. Гайдеггер радикально онтологізував це поняття, розглядаючи його як втаємничення, або «самоутримання буття», від розгортання в сущому (на явному існуванні). Крім того, це поняття висвітлює персоналію філософа у перспективі її спроможності досягнути глибинні підвалини буття на рівні граничного універсалізму.

Щодо філософської мови Г. Сковороди, то у методологічному сенсі застосування «епохе» тут можливе з метою виявити сутнісно буттєві підвалини мови мислителя крізь призму його текстів, «утримавшись від судження» про суспільно-історичне середовище та культурну й лінгвістичну традицію, що далєбі не означає заперечення чи применшення цих чинників за межами «епохе». Відбувається лише зміщення у бік деабсолютизації цих чинників та їх суттєве доповнення через надання належної ваги цілком самодостатній площині аналізу мови як «дому буття», що тягне за собою відповідне перенесення акцентів у проблемі про філософську мову із персоналії на універсальні буттєві підвалини мови. За такого підходу значущість персоналії не зменшується, а лише набуває більш адекватних окреслень, позаяк оприявнюється її потенціал носія свободи мислення, спроможного досягнути людське буття на його універсальних рівнях, не полишаючи водночас ні особистісної, ні національної специфіки. Висвітлення мови філософії мислителя у шойно зазначеному сенсі дозволяє розглядати метафору «дому буття» з боку його («дому») «відкритості» як той вимір, що інтенсифікує барви національного філософського мислення та надає йому вагомості серед інших філо-

софських мов. Відповідно, поняття «національної ідентичності» набуває духовноціннісного наповнення - як встановлення доміанти певної сукупності фундаментальних духовних цінностей у творчих здобутках філософа, серед яких чільною є потуга його філософського мислення піднятися до їх рівня (порівняно із кількістю писемних текстів, концептуальною структурованістю філософії чи практичною діяльністю). Тому, наприклад, в оцінці філософії М. Гайдеггера (діяльність якого включає сторінки, варті категоричного осуду) переконливою є думка Г. Арндт про те, що «вирішальним у формуванні духовного обличчя століття було мислення Гайдеггера...», а «мисляче Я - це не Я свідомості» [7].

Принципово важливим для адекватного розуміння філософського доробку мислителя як властивої йому філософської мови є усвідомлення нетотожності оприявленого змісту того чи іншого філософського твору та його внутрішніх, зовні «незадекларованих», духовноціннісних орієнтацій. Останні можуть сягати набагато глибших шарів і тенденцій духовної культури людства, аніж позірне змістове наповнення філософських міркувань мислителя. Потуга філософського мислення незрідка зосереджується у царині «неусвідомленої філософії». На думку Г.-Г. Гадамера, «увести в дію цю неусвідомлену філософію, переступаючи рамки усвідомленого карбування понять, - ось шлях правдивості філософських понять, що на ньому вимога відповідності набуває нового філософського сенсу...» [8]. Філософська мова являє собою неоднозначний та багатомірний феномен, що водночас розгортає та приховує смисловий потенціал філософії, фіксує та долає межу між глибинними інтенціями мислення та філософським мовленням, опрідметченим у тексті. Це - одна з підвалин герменевтико-онтологічного підходу до мови (включно із мовою філософії), що становить одну із чільних тенденцій західного філософського мислення, і не тільки у XX ст. Як зауважує Г.-Г. Гадамер, цей момент був представлений досить чітко вже Гегелем, коли той характеризував суть «спекулятивного речення» як таку, що побудована на діалектичному розрізненні й обопільному «вротанні» філософського мовлення й висловлювання. «Філософія не висловлюється прямолінійно, а випробовує всі свої шляхи та обхідні дороги (і це важить не тільки для Гегеля і його діалектичного методу)... Гайдеггер показав нам, що істинність твору мистецтва - це не зовнішня спрямованість логосу, а водночас «Що» і «Тут», які спо-

стерігаємо в конфлікті прихованого і того, як те приховане розкривається» [9].

У контексті тези про незбіг (нетотожність) позірного змісту й стилістики філософування та фундаментальних духовноціннісних орієнтацій, втілених у характері осмислення універсальних філософських проблем, є вагомими підстави вважати Г. Сковороду представником саме західного, а не східного (російського) філософського мислення. Філософська мова Г. Сковороди - це мова філософа західноєвропейського штибу саме завдяки її універсальності, у той час як характерною рисою російської філософії є тяжіння до самодостатньої самотності. Отже, «українськість» Г. Сковороди є наслідком «неросійськості» його філософської мови та наявності ознак її входження (або виразного наближення) до ареалу західноєвропейського філософського мислення. Чільною із цих ознак є «відкрита онтологія» його філософської мови, що виразно спиралася на вкоріненість у філософських джерелах античності, тенденції духовно-пізнавального активізму та діалогізму як засобів шукання істини.

Слід наголосити, що саме з огляду на перспективу **відкритості** певної культурно зумовленої філософської специфічності, або самотності, до універсального ареалу філософського мислення, з одного боку, нарощується обшир і фундаментальність останнього, а з другого - увиразнюється ця ж таки самотність. Інша справа, якщо самотність перетворюється на самодостатність, тобто філософська специфіка, стаючи сама для себе доміантною, доконче прирікає себе на «закритість». Виникає ситуація, коли «самотня самодостатність» торує шлях до філософської безвиході. В цьому сенсі переконливою є проаналізована А. Тихолазом ситуація, коли послідовне дотримання властивого російській філософії принципу «онтологічної гносеології» може призвести до заперечення як гносеології, так і онтології. «Спроба порятунку філософії у російських мислителів обертається фактичним скасуванням самої філософії, що й провокує питання: а чи не є західна філософія з усіма її «однобічностями» та «абстракціями» єдиною можливою формою філософії тією мірою, доки філософія лишається тільки філософією й не покладає на себе не властиві їй завдання спокути гріхів буття?» [10].

З огляду на вищеокреслену тезу про обопільне «підживлення» універсалізму власне філософського мислення та національної специфіч-

ності філософування Г. Сковорода якраз і постає самотнім українським філософом на тій підставі, що обшири його мислення сягали критеріїв західноєвропейського філософського універсалізму. Якщо звернутися до аргументації одного з найавторитетніших аналітиків російської філософії у її зіставленні із західноєвропейською - В. Ерна, то впадає в око неоднорівневність в обґрунтуванні ним, з одного боку, тези про виняткову зацікавленість російської філософії «усіма продуктами філософської творчості Європи», а з другого - твердження про її «субстанційну просякнутість релігією Слова» та «логізм», властиві східнохристиянському умогляду [11]. Якщо перша теза по суті обмежується рівнем декларування, то друге твердження подано усебічно й фундаментально, переконливо доводячи, що російська філософська думка містила «посутньо-оригінальний leit-motiv: прагнення до логізму» [12]. Логізм базується на Логосі - принципі об'єктивно-божественному, згідно з яким «усвідомлення Логоса є усвідомлення Божества» [13]. Згідно з В. Ерном в російській філософії, у тому числі й у Г. Сковороди, істина онтологічна, «і на вершинах пізнання перебувають не вчені й філософи, а святі» [14].

Із тим, що істина у філософії Г. Сковороди онтологічна, можна погодитися, але чи цей онтологізм суцільно впорядкований згідно з Божественним Логосом східнохристиянського штибу, викликає сумніви. Небезпідставність цих сумнівів стає очевидною, коли спробувати проаналізувати філософські твердження Г. Сковороди у контексті західноєвропейського мислення, особливо це стосується розмислів самого філософа над онтологічною проблематикою.

Онтологізм Г. Сковороди базується на розумінні Буття, що є ширшим за онтологічне трактованого християнського Бога. Пізнання цього Буття не ототожнюється із спокутуванням гріха на рівні одиничного людського існування. Істина доступна не тільки святому, а й мудрецю, філософам. «Доходять до Бога й волхви, тобто філософи. Єдиний Бог юдеїв і поган, єдина і премудрість. Не весь Ізраїль мудрий. Не всі й погани п'їтьма» [15]. Попри пріоритет віри Г. Сковорода не завжди протиставляє віру пізнанню, а то й припускає наявність елементів ratio у процесі пізнання істини. Внутрішню підоснову процесу пізнання, або «розжовування», утворює «незлите поєднання» двох натур - тілесної і Божественної. Пізнання як «розжовування», за Г. Сковородою, різнорідне - кероване «шлунковою й

червеною філософією», та таке, поводитимемо якого є Біблія, або «язик Божий». На осягнення істини Буття можуть спромогтися лише мудреці, які і є справжніми філософами, або пророками: «Це означає бути пророком, або філософом, побачити поверх пустелі, зверх стихійної ворожнечі щось нове, нестаріюче, чудне й вічне, і це сповіщати» [16]. Сповіщання тут є мовою Істини, Божого Буття, яке відкривається «істинному чоловікові», що споріднений із цим вічним Буттям. Така мова, на думку Г. Сковороди, була притаманна відомому римському оратору і філософу-еклектику Цицерону (а не «святomu», як це мало б бути за Ерном). У передмові до перекладу Цицеронові книжечки «Про старість» висловлено схвальну оцінку мови, яка «дихає високими думками, хоч не прикрашена блудослів'ям... А мова є дзеркало серця. Жодне джерело не покаже в чистоті своїй тілесної фігури так живо, як виразно лице відображається у відкритих водах мови» [17]. Сислове навантаження метафори «відкритих вод мови» щільно пов'язане з ідеєю спільності онтологічних підвалин буття людства («Ні юдей, ні грек... всі, бо ви одне є во Христі»).

Коли йдеться про глибинні духовноціннісні орієнтації потрактованої в онтологічному сенсі філософської мови Г. Сковороди як «відгуку на...» чи «дослухання до...» фундаментальних цінностей Заходу, то тут оприявнюються три гілки цих орієнтацій у річищі західного філософського мислення. По-перше, «наближення до джерел» (античності) - у гайдегерівському розумінні цього поняття - як пошуки істини Буття через подолання «бездомності новоевропейської людини». Філософська рефлексія Г. Сковороди над власною епохою засадничо вкорінена в рефлексії античних мислителів на рубежі I і II тис. (Філон Александрійський, Плутарх, Цицерон, стоїки Середньої Стої, неопіфагорійці, неоплатоніки) стосовно смислу буття, синтезу (хоч і на ґрунті висхідного протиставлення) *ratio* і логосу, єдиного і множинного, спільного та індивідуального тощо. Прикметне, що для Г. Сковороди страх Божий невіддільний і від віри, і від премудрості: «страх Божий у вірі», «премудрість і страх Божий одне» [18], що також засвідчує вкорінення його концептуальних філософських побудов у філософії еллінізму, для якої характерне прагнення поєднати універсальний принцип розуму та релігійне начало. Особливо близькі паралелі спостерігаються між деякими ідеями Г. Сковороди та одного з найбільш шанованих ним філо-

софів Філона Александрійського, мислителя, що, за оцінкою С. Трубецького, був «найбільш прийнятний еллінізмом» [19]. Саме у Філона подибуємо наскрізну для його мислення ідею про Логос (у Г. Сковороди це Боже начало як довічне Буття), що фігурує і як принцип старозавітного одкровення, і як один із засадничих принципів давньогрецької філософії. Таке ж прагнення Філон виявляє і в потрактуванні премудрості, яка, з одного боку, несе на собі відбиток старозавітних уявлень про одкровення як шлях осягнення Єдиного Бога, а з другого — є невіддільною від давньогрецьких філософських настанов наблизитися до розуміння Божого Буття раціональними шляхами. Як і Філонові, Г. Сковороді не вдалося досягти переконливої синтези між релігією і філософією, зокрема у потрактуванні пізнання й премудрості. Втім якраз прагнення Г. Сковороди здійснити цю синтезу в XVIII ст. - сторіччі завершального етапу українського бароко із притаманною йому різнобарвністю і різноспрямованістю напрямів у мисленні і світовідчутті - становить інтелектуально прикметне явище в Україні у контексті західноєвропейського філософського мислення. Крім того, цілком вірогідно, що мислення філософа опосередковано відгукнулося на руйнну і, відповідно, трагічну суспільно-політичну ситуацію в Україні другої половини XVIII ст. Відлунням цього трагізму в творах Г. Сковороди стала побудова концепції, однією із засад якої було прагнення обґрунтувати здатність людини виявляти вільну волю, утвердження позиції мудреця, що спроможний зробити вибір між добром і злом, життям і смертю. Г. Сковорода у площині онтології свого філософського мовлення продемонстрував творчий потенціал своєї електики барокового мислення на кшталт давньогрецьких стоїків і неопіфагорійців, тло ідей яких чітко проглядає у його творах. Отже, потужним імпульсом філософії Г. Сковороди є повернення до джерел західної філософії - античності.

По-друге, до чільних стрижнів філософування Г. Сковороди належить покладання на духовні цінності людства, на животворну й спасенну роль Духу в житті як окремишнього індивіда, так і людської спільноти назагал. Звідси - потуга філософської енергійності (від «енергея» Арістотеля), спроби віднайти належне місце для *ratio* у безнастанній праці Духу. Г. Сковорода «хвалить і вітає» «благословенну, бо природну, школу» наук; «радію, коли і сам в одній із цих наук вправляюся, тільки було б із Богом» [20]. У ро-

зумінні Г. Сковороди творче, активне начало в людині - це насамперед начало духовне. У своїх поглядах на духовні засади людського життя він поєднував християнське ототожнення Духу із Богом або Духом Святим та характерне для стоїцизму потрактування Духу як світової душі, «пневми», дихання якої пронизує усі речі й створіння і є джерелом універсальної творчої активності. Філософське мислення Г. Сковороди подає широку палітру думок, що розгортається між християнським (релігійним і філософським) та стоїцистським підходами, які у деяких контекстах диференціюються, а в інших синтезуються.

По-третє, виразною особливістю філософії Г. Сковороди є діалогізм, що наближає його до феномену «відкритості», притаманного західному суспільству [21]. Діалогізм присутній і в текстах філософа, особливо у трактатах, і в його творчій діяльності як педагога і проповідника мудрості. Як філософський і життєвий принцип, діалогізм - це засіб наближення до універсальних духовних цінностей людства, хоч у яких іпостасях вони поставали б, торування шляху до злагодженого існування людства на засадах диференційованості суспільно-політичних устроїв, культур, релігій, націй, мов.

Запроваджуємо цей термін, не претендуючи на жодну аналогію із терміном «плюралістичний універсум», для обґрунтування теорії «радикального емпіризму». Завдання автора набагато скромніші: показати можливість точок збігу плюралізму й універсалізму — як філософських принципів - в осмисленні феномену філософської мови.

Булатов М. Основні питання філософії // Філософський енциклопедичний словник. - К., 2002.- С. 457.

Siegel H. Multiculturalism and the Possibility of Transcultural Educational and Philosophical Ideals // Philosophy.- 1999.- V. 74.- 289.- P. 408.

Огієнко І. Історія української літературної мови. - К., 1995.- С. 118.

Див.: Софронова Л. А. Три мира Григория Сковороды.- М., 2002.

Так, аналізуючи різні варіанти перекладу одного із чільних висловлювань Анаксимандра, М. Гайдеггер прискіпливо просувається **через** етимологію до засадничих смислів філософії «раннього Заходу», які постають як варіанти спромоги давньогрецьких філософів вільно відгукнутися на «поклик буття». Див.: Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Разговор на проселочной дороге,- М., 1991.

Мартін Гайдеггер очима сучасників.— К., 2002.— С. 45, 47.

8. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного.-М., 1991.- С. 42.

9. Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика. - К., 2001.- С. 49.

10. Тихолаз А. Г. Російська онтологічна гносеологія: філософія кінця чи кінець філософії? // Наукові записки НаУКМА, 2002.- Т. 20.- С. 80.

11. Эрн В. Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Сочинения. - М., 1991,- С. 85.

12. Там само.

13. Там само.-С. 87.

14. Эрн В. Ф. Г. С. Сковорода.-М., 1912.-С. 21.

15. Сковорода Григорій. Твори: В 2 т.- К., 1994.- Т. 1.- С. 306.

16. Там само.- С. 370.

17. Там само.-Т. 2.- С. 185.

18. Там само.- Т. 1.- С. 373, 374.

19. Трубецкой С. Н. История идеи Логоса в русской философии // Сочинения.- М., 1994.- С. 123.

20. Сковорода Григорій. Твори у 2 т.- Т. 1.- К., 1994.- С. 421.

21. Див.: Габермас Ю. Структурні перетворення у сфері відкритості,-Львів, 2000.

Nina Polishchuk

THE «OPEN ONTOLOGY» OF PHILOSOPHICAL LANGUAGE (G. SCOVORODA'S PHILOSOPHY AND WEST THOUGHT)

The central idea is that culturally specific philosophical language is strong and convincing to the extent to which it embraces universal philosophical questions. The notion «open ontology» in respect to G. Scovoroda's philosophy is used in order to argue in favour of this idea.