

## ПРИНЦИП «ПОДИВИСЬ НА АБСОЛЮТ!» ЯК ЗАГАЛЬНОМЕТОДОЛОГІЧНА ЗАСАДА СУЧАСНОГО ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

У статті на тлі сучасної моделі філософування розглянуто методологічну проблему аналізу європейської філософії в контексті окремих історико-філософських епох з огляду на їхню вихідну міфологічну установку.

### Преамбула

Реальна філософія як *теорія* усвідомлюваного у спілкуванні смислу самої мудрості\*[1, 42–43] завжди є водночас *історією* такого усвідомлювання як його фактичного становлення на речовині життя. Власне, розумне життя філософа і є справжнім синтезом теорії та історії, споглядання й усвідомлення, дійсності й виразу, в той час як сама філософія зовсім не є життям\*, а є лише життєвою (й до того ж – від «голови») *справою*. Тому вона не може підміняти собою життя, а виявляється тільки підготовкою до нього. І коли життя розчиняє в собі всі можливі «справи», завершується будь-яка теорія й будь-яка історія. А відтак блаженне споглядання поступається місцем благодаті. І тоді напружений пошук істини обертається розумним іменуванням світу, безсловесною молитвою за нього, в його, світу, істинному витоку, яким він насправді тримається й спасається. Так знаттєва реальність розумування обертається абсолютною

реальністю живого міфу\*\*.

Допоки ж цього не сталося, філософська

практика як реалізація філософської теорії в конкретних гіпотезах, концепціях, ученнях, філософських школах і окремих текстах залишається нагальною життєвою справою філософа. Якщо ж уточнити й типологізувати поняття філософсь-

ких практик з огляду на смисл самої мудрості як специфічний предмет філософії, то під історичними типами філософських практик варто розуміти не що інше, як розумно-життєві реалізації любові до мудрості\*\*\* з огляду на притаманне конкретній історичній епосі розуміння предмета філософії.

Ось із таких конкретних практик філософування й складається те, що ми звично називаємо історією європейської філософії. Тож надалі головним питанням для нас буде питання про саму технологію її систематичного дослідження. А для цього нам саме й потрібна історія філософії як спеціальна наука, що виводить наслідки із засад, розглядаючи певне смислове «ціле», тобто «європейську філософію», в його фактично втілених і текстуально зафіксованих «частках». Про одну з цих засад у зв'язку із сучасною моделлю філософування й піде мова на сторінках цієї розвідки.

**І. «Натура, що зникає», або Філософія «поза грою»: деонтологізація західного**

### світопочування

Шо в нас на світлі ангел, ти, збагнув?

І, може, погляд твої ввічній завісі

Блаженніше лиш дивиться в п'їтму [2, 30].

Розпочинаючи розмову про змістовний історико-філософський аналіз європейських моде-

\* Це особливо відчутно з огляду на операціональне розуміння філософії як осягання досвіду в поняттях. Для поняття нецікаво, поняттям «чого» у фактично-буттєвому аспекті воно є, адже конкретна річ поза поняттям про неї може бути «така» чи «така». Тож тут важливим є сам принцип мислення про річ, а не її, речі, конкретні буттєві якості.

\*\* У цій самій онтоепістемологічній ситуації античність молиться на *мудрість* як на причину всіх можливих розумно-життєвих синтезів узагалі, Ренесанс – на мудрість як *творчість*, Нові часи – на мудрість як *науку*, а сучасна доба – на мудрість як *культурну гру* з її принципово не повторюваним повтором (див. докладніше: Сватко Ю. І. Типи інтелектуалів... – С. 43–49).

\*\*\* Власне, йдеться про любов до мудрості як таку, але взяту тут у своєму розумному втіленні в історично визначеній фактичності життя.

лей філософування як культурно-історичних феноменів, промальовування їхніх фізіономічних портретів, неможливо обійти увагою наріжне методологічне запитання: «З якими власне філософськими інтуїціями ми вирушаємо на побачення з історією європейської філософії, або що являє собою сама ця європейська філософія сьогодні?».

У пошуках відповіді на це запитання, ми одразу стикаємося з парадоксальним феноменом, який багато говорить вдумливого досліднику про саму нинішню «ситуацію часу».

Виявляється, що в ХХ ст. власне філософська проблематика часто немовби розчиняється в конкретних (багато в чому й узагалі цілком емпіричних) дослідженнях *мови* (згадаймо хоча б *Вітгенштейна*), *логіки й комунікації* (Оксбриджська школа дослідження мовленнєвих актів і взагалі аналітична філософія, німецька філософія комунікації), *тіла* (французька феноменологічна школа), *загальної семіотики* (французький (пост)структуралізм), *культури, мистецтва й права* (франкфуртська школа), *етики науково-технічної цивілізації* (*Г. Йонас*) *etc.* І хоча на цьому шляху сучасна європейська філософія неодноразово здобувала, здавалося б, відчутні перемоги, проте достатньо очевидно є втрата нею традиційної внутрішньої цілісності. Саме це й засвідчує практика посткласичного філософування в епоху постмодерну. І саме це дає привід для серйозних роздумів про її майбутні перспективи.

Зрозуміло, така ситуація не є випадковою. Більше того, вона має глибоке онтологічне підґрунтя. Власне, вона й узагалі раз по раз повторюється тоді, коли онтологія як така наче відступає на задній план філософських досліджень.

Задля чого здійснюється цей відступ?

Відповідь відома здавна: задля розбудови нової онтології, але вже не на підставі буття як такого, взятого в його безпосередній наочності й самопокладеності, а з огляду на ту чи іншу його форму, яка проглядає за конкретними проблемами гносеології, епістемології, моралі, естетики *etc.* Ця колізія завжди постає перед філософуючими як наріжна проблема світопочування саме тоді, коли буття як таке в його онтичному вимірі з тих чи інших причин закривається від нас. Воно нараз ніби втрачає в наших очах власну наявність і власний смисл, розчаровуючи нас, його свідомих свідків, своєю кричущою закритістю, глу-

хою мовчанкою або ще гірше - суцільною несправедливістю\*.

Звісно, то є втрата не абсолютна, інакше й ми, і світ у цілому обернулися б на суцільну плинність і мінливість невідомо чого, за якими - загальний розпил, смерть, забуття, чорна дірка світової невідомості й невпізнаності. Отже, це втрата саме відносна, втрата з боку нас самих. Втрата на користь того смислу, який відтепер так чи інакше кимсь *приписується* буттю, тобто є відстороненим від нього, або просто-таки абстрактним\*\*.

Так замість живого об'єктивного буття як такого в усій повноті його самоочевидності на сцену виходить знання (точніше, суб'єктивні міркування) щодо буття в його лише окремих формах, та й сам носій такого «знання», який його постійно й тонко переживає. Той носій «знання» як змісту самовладно привласнених ним форм буття зазвичай позначається у модерній філософії як суб'єкт. У свою чергу, те, що він так гостро переживає, є для нього моментом внутрішнього осягання лише абстрактно *resp.* частково, тобто ним самим визначеного буття - поза будь-якої його справжньої об'єктивності. Тут і починається найцікавіше.

## II. Філософія у семіотичній картині світу «після смерті суб'єкта і об'єкта»

... на поверхні блискучій  
Сам себе споглядаю, мов образ  
Божества, на лазурному полі небес [3, 185].

Звідси виникає нове, цілком природне запитання: «Що ж за таких умов має відбуватися з об'єктом?».

Виявляється, що тут об'єкт, узятий фактично сам по собі, без засвідчення його саме як об'єкта з боку суб'єкта, який, зі свого боку, засвідчує лише власні стани й переживання, є чимось принципово зовнішнім, позбавленим змісту, що впізнається, власне суб'єктивного виміру, тобто врешті-решт інтимної відповідності суб'єкту. Відтепер замість справжнього об'єкта ми маємо щось лише абстрактно-схематичне, отже, само-неочевидне, таке, що залежить від самої лише нашої здатності зафіксувати його як таке.

Відтак постає інше запитання: «Що ж має трапитися тут із самим суб'єктом?».

Зрозуміло, що у такій епістемологічній ситуації й сам суб'єкт має втратити власну об'єктивність, отже, - самовизначеність. Тож він на-

\* Згадаймо хоча б життєву драму кінця імператорського обернулася втратою буттєвої глибини задля зовнішнього шт

\*\* Згадаймо в зв'язку з цим хоча б історію новачного Юма.

де наново осягнута ірраціональність буттєвих катастроф ва епігонів і нейтрального до буття логізування стоїків. алізму й емпіризму – у виконанні Декарта чи Берклі та

раз перетворюється на певну *фікцію*, яка й не хоче об'єктивізуватись, аби не обернутися на цей щойно змальований суцільний абстрактний схематизм. Зрозуміло, такий суб'єкт, який береться тут сам по собі, у власній самоневизначеності, аж ніяк не може бути — всупереч античній софістиці — справжньою мірою для самоневизначеного, або інакше — самонезасвідченого об'єкта. Але тоді ми нараз опиняємося перед принциповим питанням про можливість суб'єкт-об'єктного синтезу.

Що ж ми отримуємо замість справжнього суб'єкт-об'єктного синтезу в аспекті об'єкта? Змальована гносеологічна ситуація, між іншим, означає ось що.

Замість справжнього суб'єкт-об'єктного синтезу в самому об'єкті, синтезу, що відкриває річ як справжній самототожний *resp.* самовизначений життєвий організм, або в найвищому значенні — *особистість*, ми бачимо тут лише механічне об'єднання двох онтологічно не ідентифікованих, отже, позапокладених один одному чинників. Для такого об'єднання, вочевидь, потрібна якась зовнішня щодо нього сила. Сила, цілком байдужа до цих невідомо як пов'язаних між собою по суті складових, яка б і могла утримати їх разом. Ось саме такою силою тут і виступає об'єкт. Тож будь-яка об'єктивність за цих умов усвідомлюватиметься як певна — цілком зовнішня суб'єкту й принципово сліпа — *тотальність*.

Але ж, відповідно, такий об'єкт не може бути справжнім «первообразом», «формою» й живим «лоном» суб'єкта. Звідси — наступне запитання: «Що ми отримуємо замість справжнього суб'єкт-об'єктного синтезу в аспекті суб'єкта?».

Замість суб'єкт-об'єктного синтезу в самому суб'єкті, що робив би його такою актуальною безкінечністю, яка стверджувалася б у своїх істинних кордонах, ми бачимо лише дурне становлення об'єктивно ніяк не визначеного невідомо чого. То є своєрідний *перформанс*, в якому це «невідомо що» постійно й безрезультатно намагається ствердити себе (= визначитись) на іншому «невідомо що». Том у воно має довіряти лише самому собі, хоч у такій ситуації ніяк насправді не знає себе. Звідси — пошуки для себе певних ситуацій самовиявлення (самовизначення) як своєрідних граничних ситуацій вже в межах самого буденного, тобто обмеженого лише власними відчуттями й колективним досвідом життя\*.

Так складається специфічний простір констеляцій (*Беньямін — Адорно*) невизначених і тому

цілком умовно-випадкових одиниць — «ризом» (*Делез — Гваттарі*). В ньому одиничне має здобути остаточну перемогу над загальним, проте не на шляхах звичної вертикальної ієрархії розумних планів буття, а в поліцентричному світі «горизонтального» паратаксисту (сурядності), логічної одночасності, координативної рівноваги (*І. Пригожин*) певних особливих моментів, певної їхньої послідовності, або тексту *resp.* «історії» [4, 60–65].

Тут загальне є синонімом беззмістовного, отже — цілком формалістичного, перетвореного на суцільну зовнішню законність, процедуру і порядок тоталітарного. В свою чергу, тут одиничне є хронічно хворим на *острах перед авторством* як першим визначенням, тож і першим кроком в обійми загального або, точніше, цілого (згадаймо постмодернізм у виконанні *Ж. Дерріда*). Таким чином, і в першому, й у другому випадку ми маємо справжній агностицизм як неможливість осягання останніх глибин буття.

В аспекті схематичності об'єкта, що не впізнається, такий агностицизм стосується *об'єктивного* виміру світу. Навпаки, в аспекті фіктивності самоневизначеного суб'єкта він стосується *суб'єктивного* виміру світу — як торжества буденної посередності («*mainstream*'у»), поміркованості й снобізму. Зворотним боком цього останнього є нестямний анархічний *resp.* суспільно безформний [5, 433] «екстрим». То є справжня смерть і суб'єкта — через його принципову самоневизначеність, і об'єкта — через його принципову невпізнанність, або самоневизначеність.

Зрозуміло, що обидві щойно змальовані ситуації вимагають певного синтезу. Відтак перед нами постає нове запитання: «Де ж ми тепер можемо отримати синтез суб'єкта і об'єкта в аспекті самого цього синтезу, тобто попри всю реальну відмінність суб'єкта і об'єкта, в їхній повній взаємоототоженості й нерозрізненності?».

Цей синтез якраз і має бути отриманий у галузі, що є принципово *нейтральною* до сфер непевних у своїй буденній повсякденності/абстрактному схематизмі суб'єкта й об'єкта. І така специфічна галузь насправді давно вже відома Європі. Ще від часів стоїків із їхнім вченням про *lectōn* як смисл словесної предметності це є віртуальна царица *знака*. Адже знак уже не звідний ані тільки на те, що він означає, ані на саме означування. Тож навіть у зовні безглуздій для наших часів фразі «Нинішній король Франції є лисим» ми сьогодні — попри будь-яку істинність

\* Пор. класичні інтуїції європейського екзистенціалізму.

або хибність такого твердження — легко розуміємо, що мається на увазі. Головною тут, відтак, виявляється не проблема «Як стоїть справа насправді?», та й чи реальним є саме це «насправді», а проблема «Як про це можна говорити?»\*. Ось чому наше століття повною мірою є століттям *семіотики* й семіотичних досліджень.

Семіотика саме й демонструє, що кожний суб'єкт і кожний об'єкт отримують власну реальність у тій сфері зовнішніх виявів, яка є нейтральною до них самих. Ця реальність знака не є власне буттєвою реальністю суб'єкта або об'єкта, а є виразною реальністю принципово конвенційної метамови щодо метасуб'єкта й метаоб'єкта. Тут з'ясовується різниця між заданим знаком поняттям про річ і самою річчю в полі фактів «буденного життя» (пор. епістемологію *Г. Рейхенбаха*). Відтак людина отримує здатність здійснювати конструктивну *resp.* поняттєву діяльність (або — в термінах того ж таки *Рейхенбаха* — «преображене споглядання» [6, 63–67]) лише в семіотичному просторі знака як просторі комунікації із довільно (й тому — цілком конвенційно) заданим / означеним світом речей. Світом, який боїться реальності справжнього онтологі-

чно значущого вибору\*\*. Ось тут і виникає питання зі справді онтологічним підтекстом: «Чим обертається сьогодні для нас така діяльність?».

Останнє століття такої невгамовної діяльності мало обернутись і справді обертається до нас трьома своїми чи не головними ознаками: 1) часом «**КАРТИНИ СВІТУ**» як знаково інтерпретованої реальності; 2) часом «**АНТРОПНОГО ПРИНЦИПУ**» як зведення світу до досягнутого й обмеженого людиною простору семіозису; 3) часом «**СВІТУ ЛЮДИНИ**» (замість античного космосу, середньовічного Божого світу й новочасного світу абсолютизованого суб'єкта й «олюдненої» природи *resp.* господарства).

Тут *сфера онтології* поступається місцем задля *сфери виразності*, де відтепер виражається-естетизується\*\*\* практично все, що завгодно, щоб тим самим засвідчити власну реальність. Ось так і б'є час для останнього запитання: «Що ж відбувається за таких обставин із самою філософією?».

\* Звідси — використання у сучасному просторіччі характерних слів «*типу*» й «*наче*».

\*\* Пор. у сучасного французького «літописця європейських страхів», *Ф. Бегбедера*: «Хронікер — ноктюрніст, редактор — концептуаліст, журналіст — літератор — у всіх професій *Марка* складені назви. Він не бажає нічому віддатися цілком, адже тоді доведеться б обирати» (див. у: *Бегбедер Ф.* Каникулы в коме.— М.: Иностранная литература, 2002.— С. 2).

\*\*\* Адже естетика як наука про почуття є насамперед наукою про те, що *сприймається* почуттям, тобто наукою саме про виразні форми буття.

\*\*\*\* Мається на увазі Європа як ідея, що втілена у вигляді певного культурно-історичного «проекту», а саме проекту розбудови особистісно визначеного світу (див.: *Сватко Ю. І.* Європейський Світ Людини: його максими і конфлікти // Конфліктологічна експертиза: теорія і методика. — К., 2006. — Вип. 5. — С. 74–81).

Очевидно, що в такій епістемологічній ситуації й сама філософія, щоб бути чимось «реальним» (звісно, в наведеному сенсі, тобто реальним як *знак*), повинна отримати статус вже не просто філософії. Вона обов'язково має стати *знаком*, тобто саме філософією стосовно *чогось*, філософією як означуванням чогось і насамперед — філософією виразних форм буття. Ось так і народжуються добре відомі нам сьогодні філософія комунікації, філософія логічного аналізу, тексту, існування, техніки, права *etc.*

Певна річ, від такої філософії (філософій?) годі чекати власне філософського (тобто насамперед онтологічно осмисленого) дослідження світового цілого. Тут завжди буде безліч слухних думок щодо різних функціональних моментів такого цілого. Але тут не буде розуміння смислу світу саме як такого, що є реальним моментом його онтології ще поза всі його можливі окремі форми, акти, аспекти *etc.* І лише там, де філософія знову повертається обличчям до справжньої онтології, ми можемо очікувати на відповіді по суті.

### III. Повернення філософії до онтології як умова її повернення до життя.

#### Принцип «подивись на Абсолют!»

#### та його значення для історико-філософського аналізу

Зір — що зрив зір?  
Він зрив глибокий [7, 497].

Отже, ми живемо в дивні часи.

За спиною лишилися віки плекання європейського культурного проекту\*\*\*\*. Проте, як ми шойно бачили, сучасна філософська думка поринула у віртуальні ігри зі смислом, які не стільки унаочнюють істину світу як такого, скільки самі потребують інтерпретації стосовно тієї специфічної моделі світу, в якій вони тільки й можуть існувати як справжні. З іншого боку, історія європейського філософування все ще невловимо розпадається на окремі епохи, чистий смисл яких суттєво затемнено їхніми економічними, політико-правовими, географічними або й узагалі суто хронологічними тлумаченнями. Й об'єднати цю історію з нинішніми цікавими «подробностями» її протікання в єдине смислове ціле

можна лише спільними зусиллями сучасних любомудрів. Причому в цій спільній «праці розуму» обов'язково мають бути взяті до уваги: 1) великі філософські побудови минувшини; 2) повчальний досвід ХХ століття; 3) те чи інше розуміння абсолютних засад життя світу, які тільки й надають цьому життю справжнього й уже цілком безвідносного (тобто саме абсолютного) онтологічного виміру.

На останньому моменті варто наголосити окремо — і ось чому.

Свого часу, звернувшись у трактаті «Найсміше» до старої платонічної традиції, пов'язаної з відтворенням загальної діалектики цілого й частки, *О. Ф. Лосев* блискуче продемонстрував очевидну істину: «Річ (певне “вона” — *Ю. С.*) не є не-річ (будь-які можливі “ї” — *Ю. С.*)». Інакше кажучи, річ не є: 1) ані її, речі, усвідомлення\*; 2) ані її матеріал, форма чи будь-яке їхнє зовнішнє поєднання\*\*; 3) ані одна чи навіть узагалі всі її ознаки\*\*\*. Ось тут і постає цілком очевидне запитання: «Що означає ця незвідність речі на будь-яку свою частку для окремої речі, та й для всього світу речей в цілому?».

По-перше, це означає, що в жодній ознаці, в жодному побудованому на цій ознаці визначенні речі самої речі як такої нема. Отже, будь-яка ознака чи будь-яке визначення речі як сякої чи такої набувають сенсу, лише коли справжньою передумовою всіх цих визначень й ознак виступає наявність самої речі як такої. Відтак і наявність світу має розумітися як очевидна\*\*\*\* й необхідна смислова передумова будь-яких світових — байдуже, фактичних чи можливих — часток, будь-яких визначень і тверджень щодо нього. В цьому сенсі всі вони є *символами* світу.

По-друге, це означає, що, якщо в жодній з ознак чи визначень речі як такої немає, то її немає й у сумі всіх можливих її ознак чи визначень узагалі, бо з нічого, за класичним античним принципом, нічого й не народжується. Інакше кажучи, скільки б часток світу ми не назби-

рали\*\*\*\*\*, всі вони будуть лише умовними представниками й умовною мірою світу як такого. При цьому справжньою онтологічною умовою адекватності їхнього, так би мовити, «представницького статусу» треба визнати знову ж таки лише сам світ як такий.

Нарешті, по-третє, така незвідність речі ані на що, окрім себе самої, означає, що по суті (не за фактом) річ дана поза й узагалі до всіх своїх часток, хоча фактично вона тільки й складається з них. Отже, існування світу з необхідністю вимагає для світу наперед даного йому надсвітового виміру, в якому та яким визначаються весь склад світу й усі світові долі.

Ось і виходить, що фактично світ складається з купи\*\*\*\*\* часток, проте за своїм смислом — саме як частки світу, а не чогось іншого — вся ця купа, вся ця фактична безкінечність світових складових є чимось по суті принципово одним, певною смисловою одиничністю. Сама по собі така смислова одиничність уже ані на що, окрім себе, не звідна, отже — ані на що, окрім себе, не ділиться, отже — ані з чим, окрім себе, не співвідноситься, отже — й узагалі перебуває в-собі, тобто поза будь-які власне фактичні кордони.

То, може, це і є останнє визначення світу як цілого?

Ні, навіть така смислова одиничність насправді теж не є останнім словом щодо світу як цілого. Адже ціле — в аспекті будь-якого\*\*\*\*\* об'єднання часток — саме по собі, як таке, обов'язково має бути чимось принципово одним, а наш світ щойно дивним світом подвоївся, обернувшись на внутрішньо єдиний світ смислу й зовнішньо множинний світ фактів.

Тож цілком очевидно, що така подвоєність світу, в свою чергу, потребує нового синтезу. Потрібно, аби весь світовий смисл\*\*\*\*\* повністю втілювався на світовому факті й відтак уваризився. Зі свого боку, факт світу має перетворитися на цілком осмислений, отже — внутрішньо змістовний факт й відтак самовизначитися.

\* Речі існують незалежно від способу їхньої даності в інобутті, в тому числі в нашій свідомості, тобто від нашого відчуття, сприйняття або мислення щодо них — й було б кричущою помилкою, наприклад, розуміти «часову й фактичну пов'язаність предмета відчуття з самим відчуттям» як «пов'язаність причинну» (див.: *Лосев А. Ф.* Самое само // *Лосев А. Ф.* Миф — Число — Сушность. — М.: Мысль, 1994. — С. 301).

\*\* Адже матеріал речі є «іншим» речі, її справжнім «інобуттям» (*вказ. пр.* — С. 303). Форма ж речі як ще один спосіб даності речі на відміну від самої речі, що підвладна реальним змінам, не відає змін (*там само.* — С. 306).

\*\*\* Адже якщо річ остаточно не звідна до жодної зі своїх ознак, значить вона не звідна й до їхньої суми. Все це є моменти становлення речі, в яких вона так чи інакше визначається, проте «становлення речі, історія речі вже передбачає, що до будь-якого становлення й до будь-якої історії речі (в яких вона присутня й так чи інакше розкривається — *Ю. С.*) є сама річ» (*там само.* — С. 312).

\*\*\*\* Отже, невідна, адже очевидність не доводиться, а саме *вбачається*.

\*\*\*\*\* Хай навіть (принаймні в уяві) й узагалі всі.

\*\*\*\*\* Власне, й узагалі з безлічі.

\*\*\*\*\* Потенційного або й узагалі фактичного.

\*\*\*\*\* Отже, й логіка такого смислу.

Але ж смисл — то не факт, а факт — то не смисл.

Натомість смисл, аби реально ствердитися саме як смисл, обов'язково має постати як фактично втілений смисл, тоді як факт, аби реально урозумітися саме як факт, має постати як осмислене інобуття смислу. Тільки тут ми й зустрічаємося з тим, що називається *реальністю*, тобто фактично осмисленою дійсністю. Оскільки ж у реальності немає вже ніяких окремих «фактів» й ніяких окремих «смислів», а є живі й неподільні речі й самий внутрішньо єдиний світ, будь-яке уможлядне виведення світу з якоїсь однієї зі щойно згаданих — чи то суто смислової, чи то, навпаки, суто фактичної\* — засади насправді розриває безумовну цілісність світу, чинить над нею акт наруги, тож є щодо неї суцільною й нічим не виправданою абстракцією.

Втім, звідки ж узялася сама ця реальність?

Правда полягає в тому, що світова реальність — з огляду на спом'януту вже діалектику цілого й частки — сама виявляється лише образом зовсім іншої, принципово надсвітової Реальності. Тієї самої Реальності, яка вже не звідна далі ані на що в цьому світі, не звідна на сам світ, ба, навіть на Саму Себе\*\*, а є справжнім й абсолютно простим підмурком світу як такого. І єдине, що можна цілком символічно сказати про цей принципово «апофатичний Ікс» (О. Ф. Лосев), підходячи до Нього поза конкретних світоглядних розбіжностей і зважаючи на те, що ця надсвітова Таїна якось же виявляє Себе у світі\*\*\*, так це одночасно назвати Його Абсолютним Світлом й Абсолютною Питьмою\*\*\*\*.

Таким чином, світ у своєму останньому вимірі владно вимагає для себе й для свого осмисленого існування принципово позасвітового «Надпочатку». І цей «Надпочаток» Сам по Собі є вищим за будь-які світові кордони. Він є Той, Хто є «вищим за обрис, вищим за смисл, вищим за знання, вищим за буття» [8, 11].

Звісно, можна мислити й менш точно\*\*\*\*\*,

коли Світовий «Передпочаток», ця головна Таїна світу (власне, Абсолют), береться не у Своєму принциповому «Над-», а зводиться на якийсь більш зрозумілий момент, а то й узагалі так чи інакше ототожнюється із самим світом. У першому випадку ми бачимо принципово монотеїстичний світ, за ідеал якому править те чи інше розуміння Абсолюту\*\*\*\*\*. В другому ж випадку ми нараз стикаємося з так чи інакше проведеною абсолютизацією вже цього світу з огляду на його окремі й принципово відносні моменти. Тоді він розглядається, наприклад, як своєрідний синтез безкінечного й кінцевого, тобто за останній його вимір править число\*\*\*\*\*.

Оскільки ж за таких обставин цей світ не вдається визначити безумовно, в його не лише фізичних, але й справді трансцендентних кордонах, він самий і його пожилці приречені на постійне й завжди не остаточне шукання. І в цій суцільній пошуковості, за якою криється насамперед несаможиттєвість лише частково даної об'єктивності світу, обожнюються вже самі ці його окремі частки на кшталт античних богів, ренесансних титанічно налаштованих творців, окремих ізольованих функцій людини (хоча б її пізнавальних здатностей) за Нових часів або й узагалі людини як такої, в повному поцейбічному об'єднанні ідеї та матерії, власне — людства в цілому, цього інобуттєвого розуму, що стає як природа\*\*\*\*\*.

Проте в будь-якому випадку, як ми це побачили, незалежно від конкретного — світового чи надсвітового — розуміння й виміру Абсолюту, сама необхідність вимірювання світу не лише з огляду на **БУДЕННЕ ЖИТТЯ** як своєрідний *нижній* досвідний кордон світової реальності, але й з огляду на значущі для світу **ІДЕАЛИ** як своєрідний *верхній* досвідний кордон тієї ж таки світової реальності, дотичний до її абсолютного витoku,— так ось, необхідність виміряти земне Небесним, кінцеве — Безкінечним, а час — Вічністю від часів знаменитої античної «середини»

\* Й узагалі — так чи інакше речовинної.

\*\* Що вносило б у Неї як в Абсолют неможливу ускладненість, отже, — й неостаточність.

\*\*\* Хоча б через існування самого цього, мірою — осмисленого, мірою — нестямного, світу.

\*\*\*\* З огляду на розуміння Абсолютного Ікса як Надсвітового «Все» (= Абсолютне Світло), де світ перебуває у вічному опікуванні й синівстві чи як надсвітового «Ніщо» (= Абсолютна Питьма), де світ перебуває у вічному сирітстві, залишаючись напризволяще із самим собою.

\*\*\*\*\* Особливо коли оточуюча дійсність сама по собі не дає відчутних підстав *resp.* натяків для відповідних інтуїцій.

\*\*\*\*\* Відтак світ осмислюється в широкому інтерпретаційному полі: від його тлумачення як принципово Божого світу до його розуміння як грандіозного механізму з Богом-Годинником за лаштунками світової сцени.

\*\*\*\*\* В безлічі своїх можливих типів чи інтерпретацій (арифметичне число, геометрична величина, множина *etc.*).

\*\*\*\*\* В його зовнішньо-тілесному *resp.* колективістсько-виробничому вимірі (пор. світовий соціалізм) чи, навпаки, з огляду на його внутрішньо-розумний *resp.* індивідуалістично-споживацький бік (пор. світовий капіталізм), або, нарешті, в їхньому обопільному синтезі, орієнтованому на розбудову не більше й не менше як мало не раю на землі (пор. світовий фашизм). Див. один з варіантів рефлексії щодо цього сюжету в: Лосев А. Ф. История эстетических учений // Там само, 1995.— С. 391.

ніколи не бралася під сумнів серйозними філософами. Навіть наш дивний час, коли, здається, філософія взагалі втрачає свої об'єктивні онтологічні засади в безладному (п)ошуканстві наскрізь конвенційних самовизначень-самознищень, виставляє цей ігровий ідеал самоневловимості як абсолютизований у знаку віртуальний вимір наскрізь умовного світу.

Тож сьогодні будь-яке серйозне історико-філософське дослідження, а тим більше дослідження європейських моделей філософування на рівні цілих культурно-історичних епох, ніяк не може залишити зазначену необхідність поза увагою. Як вихідний загальнометодологічний принцип\* її можна зафіксувати у вигляді своєрідної дослідницької максими: «Подивись на Абсолют!». Саме наведена максима і є тим загально-онтологічним підґрунтям, яке має забезпечити необхідну пояснювальну силу будь-яким інтелектуальним прогулянкам «світом історії»\*\*.

Й дійсно, соціальна історія\*\*\*, длубаючись у біографіях і хронологіях як своїй зовнішньо-фактографічній основі (= «матеріальній причині»), обов'язково ж має зв'язати той фактаж єдиною концепцією історичного опису. Суть такої концепції, здається, полягає не стільки в пошуку «рушійних сил історії» (= «рушійної причини») й супутніх їм обставин, скільки у визначенні тих життєвих ідеалів (= «формальна причина»), які саме й зрушують з місця весь історичний фактаж. І не лише зрушують, але ще й обов'язково надають і йому, й логічно передуючому йому смислу певної усвідомленої спрямованості й динамізму, тобто саме реальної історичної перспективи.

А що ж це за ідеали, якщо їх не можна порівняти з абсолютним взірцем (= Первообразом-«Парадейгмою») Добра, Істини й Краси, не до снаги виміряти абсолютною міркою?

Це навіть не ідеали, а таке собі «домашнє завдання» на завтра, яке можна спробувати виконати, а можна відбутися посиленням на бабусину хворобу. Від них не народиться ім'я, яким буде магічно преобразитися дійсність, яке піднімає

до борні мільйони людей, яким приносять клятви й замиряють війни. А відтак, історичним діячам залишиться лише сліпа дійсність і глухий гомін щодо неї. В цьому квазіісторичному буркотінні пошук істини поступається місцем софістичним битвам «на перемогу» за будь-яку ціну.

Тут не може бути компромісу.

Або світ і буття світу тримається непорушними трансцендентними засадами – й тоді світ є спасеним, навіки утвердженим у тому, яким він має бути насправді, у своїй останній реальності. Тоді ж і сам смисл світу відкривається у своєму справжньому імені, що забезпечує його пізнання й розуміння саме *по суті*. Або ж, навпаки, світ і буття світу тримаються поцейбічними, інобуттєвими до абсолютного виміру буття, отже, цілком умовними конвенціями й цінностями – й тоді світ є суцільною плинністю й змінністю невідомого [9, 180–198].

Тут незрозуміло, як пов'язані між собою світові «частки», це принципово не(до)визначене в ситуації анархічного «Я так бачу!» світове «абищо». Й тут-таки незрозуміло, як узагалі осягати напевно їхню «окремішність» та їхній «зв'язок» за відсутності будь-якої певності щодо самого світового цілого. Ось тоді й залишається тільки безкінечно домовлятися «за правилами». Правила ж ті є результатом силового тиску чи релятивістського компромісу, але не внутрішнього преображення. Тож вони відображають не сліпучу у своїй наочності істину буття, а відносність її численних функціональних замісників-субститутів.

Та хай ті субститути є цілком абстрактними у своїй відірваності від живого лона істини, проте вже їхня смислова недостатність і неостаточність символічно натякає на обов'язкову присутність самої істини в суспільному «просторі спілкування» – принаймні як підстави для цього останнього. І якби це було не так, якби істина – навіть у такому скаліченому «наукоподібному» вигляді\*\*\*\* – не жила у світі, а світ раз по раз не «відкривав» її з того чи іншого боку, звідки

\* Реалізований у головному питанні поцейбіччя до горнього світу: «Хто Ти єсть?».

\*\* Бо Абсолют (як би його не визначати / йменувати в межах конкретних відносних міфологій) є альфою й омегою будь-якої реальної онтології, її справжнім початком і кінцем й запорукою методологічно точного мислення щодо неї. Тож недарма Гегель позначає *буття* саме як «перше визначення Абсолютного» (див. у: Гегель. Наука логіки // Гегель. Енциклопедія філософських наук. Т. 1. Наука логіки. – М.: Мысль, 1974. – С. 217).

\*\*\* Яку, слідом за О. Ф. Лосевим і всупереч безлічі її хронологічних *resp.* астрономічних чи суто механічних інтерпретацій, варто розуміти найперше як спеціальну (й до того ж найконкретнішу) буттєву форму, а саме як становлення (само)усвідомлюваного буття. Пор.: «Історія є самосвідомість, що стає, тобто *самосвідомість*, що зроджується, зріє й умирає» (див.: Лосев А. Ф. Дialeктика мифа. – М.: Мысль, 2001. – С. 170). Див. також: Сватко Ю. І. Типи інтелектуалів... // *Цит. тв.* – С. 8.

\*\*\*\* Від новочасного «принципного», механістичного «бога філософів» до атеїстичного моління світовій смерті (хоча б у вигляді прокоментованих маркізом *de Садом* новочасних вчень про матерію – аж до їхніх «виробничих» відлунь на просторах колишнього СРСР чи у Силіконовій долині).

б ми знали те, що називається світом? Хто повідомив би нас про те, що насправді — поза будь-який нігілістичний шал — не зводиться ані на нас\*, ані на свої окремі частки? Кому судилося б звести нас із тим, що взагалі лишається незмінним в усіх своїх преображеннях і всіх наших інтерпретаціях?

Тому максима «Подивись на Абсолют!»\*\* не є тут провідником якоїсь конкретної «абсолютної реальності» *resp.* міфології, а є обов'язковою умовою ясного мислення й осмисленого спілкування. Спілкування щодо світу, історії й тих її

окремих «виразних відтинків», або епох, які постають як конкретні культурно-історичні типи загального історичного цілого. Тільки так і можна побачити речі світу і світ в цілому в їхньому справжньому смислово-вимірі.

Ось саме цим виміром як вихідною міфологічною установкою доби, витоком усіх її «чому?» найперше й має опікуватися філософ, якому, на відміну від представників інтелектуального типу «науковець» [10, 8–68], волею долі з прадавніх часів судилося працювати зі смислом навпрост [11].

1. Стосовно визначення предмета філософії як відкритого в істині смислу самої мудрості, тобто життєво стверженого життя — див. у: *Сватко Ю. І.* Типи інтелектуалів і культурно-історичні моделі інтелектуального життя (одна з можливих версій європейського досвіду осягнення історії) // Українські інтелектуали: погляд із сьогодення.— К.: Дельта, 2006.— С. 42–43.
2. *Рильке Р. М.* L'ange de méridien. Шартр // *Рильке Р. М.* Новые стихотворения: Вторая часть.— М.: Наука, 1977.
3. Див.: *Фрост Р.* Что-то было // *Фрост Р.* Стихи.— М.: Радуга, 1986.
4. Див. докладніше хоча б у: *Сватко Ю. І.* Мир Имени: явленность смысла (Еще одна попытка осмысления философии имени) // *Руденко Д. И., Сватко Ю. И.* Философия имени: в поисках новых пространств / Под ред. акад. РАН Ю. С. Степанова.— Х.: Око, 1993.
5. Пор.: *Лосев А. Ф.* Диалектика мифа.— М.: Мысль, 2001.
6. Див.: *Рейхенбах Г.* Философия пространства и времени.— М.: Прогресс, 1985.
7. *Целан П.* Мандорла // Золотое сечение: Австрийская поэзия XIX–XX вв.— М.: Радуга, 1988.
8. Див.: *Лосев А. Ф.* Диалектика художественной формы // *Лосев А. Ф.* Форма — Стиль — Выражение.— М.: Мысль, 1995.
9. Про специфіку стосунків між світом і абсолютном — див.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука // *Лосев А. Ф.* Бытие — имя — космос.— М.: Мысль, 1993.
10. Щодо типології європейських інтелектуалів — див.: *Сватко Ю. І.* Типи інтелектуалів... // *Цит. тв.*
11. Див. у *Платона* в його «Федоні» міркування *Сократа* стосовно того, що справжній філософ «підходить до кожної речі засобами однієї лише думки (наскільки це є можливим)» (див.: *Платон.* Федон // *Платон.* Собрание сочинений в 4 т.— М.: Мысль, 1993.— Т. 2.— С. 17 [65e]). Пор. також у *Фіхте*: «... якщо завдання філософа — вивести можливі в досвіді явища з єдності передбаченого ним поняття, то, вочевидь, він взагалі не потребує задля цього ніякого досвіду...» (див.: *Фіхте И. Г.* Основные черты современной эпохи // *Фіхте И. Г.* Сочинения в двух томах.— СПб.: Мифрил, 1993.— Т. 2.— С. 364).

*Yuriy Svatko*

## THE «LOOK AT THE ABSOLUTE!» PRINCIPLE AS A GENERAL METHODOLOGICAL FOUNDATION FOR STUDIES IN HISTORY OF PHILOSOPHY

*In the article, against the background of contemporary philosophizing model, a methodological problem of analyzing the European philosophy is considered in the context of individual epochs of history of philosophy in view of their respective prime mythological attitudes.*

\* З нашими відчуттями, переживаннями, уявленнями, ба, думками про світ (див. раніше).

\*\* Під яким живе й до якого підлашдується світ у своїх історичних втіленнях.