

УДК 111.1:94(4)

DOI: 10.18523/2617-1678.2019.4.40-57

Сватко Ю. І.

<https://orcid.org/0000-0002-5475-7178>

КУЛЬТУРНО-СИМВОЛІЧНІ КАРТИНИ СВІТУ ЯК ПРЕДМЕТ ВЛАСНЕ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ У СВІТЛІ ПРОЕКТУ ВІДТВОРЕННЯ ІСТОРІЇ ЄВРОПИ В «КАРТИННО» УВИРАЗНЕНИХ ОНТОЛОГІЯХ

Стаття продовжує авторські дослідження довжиною у чверть століття з виокремлення культурно-історичних епох Європи на власне філософських засадах.

Ідеться про використання феноменолого-діалектичного методу в рамках загальноплатонічного підходу до проблеми знання і розуміння, коли перше per se постає самоспіввіднесенням смислу – світом чистих ідей, а друге – втіленням знання на «іншому», відмінним від чистого знання «на величину розуму» його носія. Відтак будь-яка річ (пор. культурно-історичні епохи), взята у співвіднесенні з самою собою, як предмет знання, виявляється власною ідеєю. Співвіднесення ідеї з її розумним втіленням (образом) переміщує річ до «серединної» сфери розуміння. Саме тут конкретно-історичні усвідомлення типів згаданої ідеальності, втіленості й носійства дають змогу розглядати окремі епохи крізь призму «епохальних» онтологій.

У цих актах розуміння філософія відповідає за любов до мудрості – синтезу знання і життя в його розумних поясненнях, історія – за усвідомлення буття в його невпинному становленні, культура – за картинно-особистісне увиразнення людської історії. Так виникає калейдоскоп картинно увиразнених онтологій – культурно-символічних картин світу, де епохи європейської історії наочно виокремлюються на власне смислових засадах.

Такому філософському «малюванню» має передувати визначення поняття картин світу – надбання власне європейської думки. Задля цього автор на тлі категорій сутності, смислу, розуму, інтелігенції (свідомості), ейдосу, ідеї, символу, міфу та імені попередньо ідентифікує: Європу – як ідею облаштування життєвого простору під проводом особистості; історію – як становлення самоусвідомлюваного буття; особистість – як фактично втілену самосвідомість; культуру – як увиразнену міфологію людської особистості. Звідси – кінцеве визначення картини світу як історії, типологічно увиразненої в культурі.

Ключові слова: культурно-символічні картини світу, знання, розуміння, ідея, символ, міф, особистість, історія, культура, Європа, Світ Людини.

Преамбула

...the probing of the aetiological secret of aleatory occurrences. (Nabokov, 1964, p. 80)¹

Пропоновану статтю підготовлено в рамках започаткованого автором ще на світанку 1990-х рр. у його докторській дисертації багатовимірною

¹ «...дослідження потасної причини випадкових подій» (В. Набоков. Справжнє життя Себастьяна Найта). Всі цитовані переклади в тексті статті, окрім їхніх наявних – і при цьому задовільних – україномовних «двійників», здійснені автором і належать виключно йому.

го проекту «картинного» моделювання протої власне європейських культурно-історичних епох від античності до сьогодення (Сватко, 1994a)².

² Пріоритетність такої презентації досвіду історичного життя в різноманітних – наївних, міфологічних, фізичних, наукових, етнонаціональних, мовних, узагалі – культурно-символічних – «картинках» для сучасної доби прямо визначається її наріжними онтологічними особливостями (про деякі з них – див. далі). Саме вони й дають нам нині змогу визначити сучасність у тому числі як 1) час мовної картини світу, або знаково інтерпретованої реальності; 2) час антропного принципу, або редукції параметрів світу до досягнутого / обмеженого спостерігачем resp. людиною простору семіозису; 3) час Світу Людини, або Світу Культури (Сватко, 2007, с. 6).

Одним із цікавих результатів такого «інтелектуального проектування», де філософська складова врешті перемогла вихідну, лінгвофілософську, стало цілеспрямоване відтворення п'яти великих культурно-символічних картин (прото) європейського світу на єдиних методологічних – феноменолого-діалектичних – засадах¹. Подібні філософсько-«живописні» зусилля, які в минулому столітті, а тим паче на його схилку, іноді чудесно об'єднували в рамках одного філософського проекту вельми різних акторів², супроводжувалися, між іншим, поступовим виробленням і налаштуванням адекватних наявним дослідницьким завданням *апарату, інструментарію і мови* опису. В підсумку, хоча Античність, Середньовіччя, Відродження, Модерн і Сучасність, можливо, все ще «не доросли до наукових понять», як констатував свого часу справжній «кібернет» подібних проектів у тутешній частині Європи, Олексій Федорович Лосєв, натомість, сподіваюся, вони не залишилися й «на стадії вельми нечітких уявлень» (Лосєв, 1997, с. 638) – у тому числі завдяки творчому доробку самого Лосєва, цього «останнього з могікан» величного і трагічного «Срібного Віку».

Що ж до нинішньої статті, вона від початку мала бути присвячена цілком певній «епохальній картинці». Йшлося про можливе й вочевидь актуальне в нинішній «ситуації часу» (Карл Ясперс) продовження культурно-символічного моделювання сучасного – кризового, отже, граничного *resp.* дотичного до своїх смислових кордонів – європейського світу «доби кінця»³.

Натомість прочитаний восени 2018 р. у Національному університеті «Києво-Могилянська академія» авторський курс лекцій «Культурно-символічні картини світу в європейському філософському досвіді» дещо сплутав карти. Він дозволив суттєво уточнити низку концептуаль-

них і методологічних питань, значущих для загального проекту відтворення *resp.* увиразнення історії Європи (тут: європейського Заходу) в культурно забарвлених і онтологічно обумовлених «картинках». Так з'явилася можливість перевести відповіді на них із розряду інтуїтивно очевидних, проте розсудково не вельми оформлених, до розряду теоретично обґрунтованих і логічно довідних. Це й змінило плани.

Стало зрозумілим: зараз варто зосередитися на «проблемі визначень», які дають змогу надалі вже цілком практично, на власне «інструментальному» рівні займатися щойно спом'янутим культурним «малюванням» *resp.* увиразненням на підставі філософського усвідомлення потаєних, але й символічно унаочнених онтологічних підвалин тих добре помітних відтинків історії (*distinguishable portions of history*), що їх, як зауважив колись Ервін Панофський, Оксфордський словник гарно визначив слівцем «періоди» (Panofsky, 1957, р. 1). Тому, не знімаючи з себе зобов'язань і далі збирати докупи фрагменти європейського сьогодення, аби на справжньому, не календарному, рубежі епох раз по раз ставити його перед головним питанням світового поцейбіччя до горнього світу «Хто Ти є?», точніше, перед його семантичним протиходом «На Кого я (не) схоже?», автор завбачливо вирішив оприлюднити деякі зі щойно згаданих результатів як здавна шукані необхідні складові тематизованого ним чверть століття тому дослідницького матеріалу.

Отож, у путь, за черговою – хоча б на рівні загальних визначень – проблематизацією європейського міфу, де філософія традиційно відповідати-ме за любов до мудрості як синтезу знання і життя в його розумних поясненнях, історія – за усвідомлення буття в його невинному становленні, а культура – за картинно-особистісне увиразнення людської історії (про що – далі й по суті).

§ 1. Диво віднайдення Європи, культура як інструмент знання і розуміння в її зв'язку з особистістю, символом і міфом: визначення вихідних понять

...I cannot help doubting whether there is real idea behind the word. (Nabokov, 1964, р. 87)⁴

Ставши на шлях відтворення європейської історії в онтологічно обґрунтованих культурно-символічних «картинках», для початку визначи-

¹ Див. докладніше у (Сватко, 1994b, с. 37–60; 2002a, с. 5–117; 2002b, с. 175–212; 2006a, с. 74–80; 2008; 2009, с. 5–11).

² Пор. тексти Юрія Сергійовича Степанова, Жюль Делеза, Мішеля Серра, Дмитра Ігоровича Руденка, Патріка Серіо чи Наталії Сергіївни Автономової «під дахом» спільного видавничого проекту міжнародної серії монографій «Філософія мови: в кордонах і поза кордонами». Див., наприклад: (Філософія мови, 1999). Див. також (Сватко, 1999).

³ Його, сказати б, «рамкова конструкція» була запропонована в (Сватко, 2013, с. 3–12; 2015a, с. 174–197). Стосовно ж очікуваної статті, то вона мала стати другим фрагментом розпочатого автором у лютому 2016 р. (Сватко, 2016b, с. 22–29) на не-філософський «гарячому» матеріалі сьогодення «Фрагментарію “Великої Грі” для XXI ст.» – «Грою про механістичну людину-кіборга». Перший (після окремого «Вступу») фрагмент цього великого дослідження онтологічних засад сучасного Світу Людини, підготовленого вже згаданими розвідками початку 1990-х рр., а саме присвячену нагальній для зазначеної культурно-історичної епохи (і відповідно – моделі життя) кризи ідентичності «Гру про мігранта-аноніма», було надруковано 2017 р. (Сватко, 2017b, с. 17–21).

⁴ «...я не в змозі втриматися від сумнівів: чи криється за цим словом бодай якийсь смисл» (В. Набоков. Справжнє життя Себастьяна Найта).

мося з самою ідеєю Європи, на тлі якої з урахуванням різноманітних онтологічних контекстів і розгортатиметься сюжет, що врешті об'єднає діалектично насичені категорії сутності, символу, інтелігенції (свідомості), міфу, імені, особистості, історії та культури у специфічному, цілком європейському за походженням, феномені **культурно-символічних картин світу**.

Насправді мені вже неодноразово доводилося ідентифікувати європейську ідею на онтологічних засадах. Востаннє (Сватко, 2016а, с. 5–6) за точку відліку тут слугувала Геродотова «Історія», а саме зачин її першої книги, «Клію».

Як відомо, там виникає знамените питання про те, чому елліни і варвари «ἐπολέμησαν ἀλλήλοισιν» – «вели війни між собою» (Herodotus, 1920, р. 2). Відповідаючи на нього, «батько історії», своєю чергою, викладає три повчальні пригоди, пов'язані з викраденням жінок (Іо – Європи – Медеї) без викупу. Саме таким чином на історичній сцені, а не лише у просторі міфу, з'являється дочка фінікійського царя Агенора, уродженка Азії на ймення Європа (Εὐρώπη) – «широкоока / широкогласна» (Herodotus, 1920, р. 4). [Отож, сюжет «повернення Європи» додому за цих обставин набуває зовсім іншого, – сказати б, «азійського» (євроазійського), чи то «варварського» в тодішніх реаліях, – виміру, справжнє історичне розуміння якого, здається, ще попереду¹.]

Проте насправді Європа закладає підвалини своєї майбутньої гучної слави ще раніше – в догеройчну добу матриархату і прадавньої хтоніки. Ототожнюючись у тому числі з Селеною-Луною², вона одним зі своїх імен, Гелленія, прямо відсилає до назви невеликого гірського племені в Епірі, еллінів. Цей етнонім у подальшому і стане спільним для всіх греків (Лосев, 1996, с. 212–213).

Подарувавши ім'я чужині, згадана малоазійська особа врешті прислужилася розподілу світу навколо Егейського, а потім Середземного, Чор-

¹ Втім, історична Європа здатна «повертатися» додому, тобто на Схід, взагалі розірвати свій давній шлюб із Заходом, навіть не сходячи при цьому з місця. Так, згадуючи нарівно оспівані в Дантовім «Пеклі» шлях Вергілієва Енея, «людини долі», зі зруйнованої Трої до Італії, а також доленосний потяг Улісса до західного краю відомого світу, де земля обертається «світом безлюдним», *mondo senza gente* (Dante Alighieri, 1874, р. 303), тобто той самий європейський потяг до новизни, що в XVI ст. завершиться відкриттям Америки, сучасний дослідник зазначає: «І коли Захід у здійсненні своєї долі помандрував “сонцю услід” далі на захід і відкрив... Новий Світ, він підтвердив власну ідентичність, оглядаючись на Європу, яка лишилася на сході, але радикально помінялася, преобразилася через те, що вона тепер стала Старим Світом» (Погоняйло, 2005, с. 14).

² Власне, «широкоока» – це і є, серед іншого, епітет Луни (Мифи народів мира, 1980, с. 419). Згадуючи Європу та Азію серед німф – дочок Океану ('*Ωκεανού*) і Тефії ('*Τηθύος*), Гесіод у «Теогонії» прямо натякає на її догеройчний родовід (Hesiod, 1920, р. 104 [ст. 362]), що губиться у прадавніх часах «хтонічно-фетишистської міфології» (Лосев, 1996, с. 210).

ного і Каспійського морів. На схід від них простягалася її рідна Азія, на захід – Європа³, а на південь – Лівія (з Єгиптом, а надалі – всією Африкою)⁴.

При цьому характерно, що самі європейці чи не відразу призначили себе бути в цьому світі мужнішими, хоробрішими, войовничішими й волелюбнішими, ніж ліниві, боягузливі й покірні владі власних царів азіати – *οἱ οὐ βασιλεύοντα ὄσπερ οἱ Ἀσιηνοί*. [Принаймні, саме так змальовується цей «землевпорядний» стан справ у двадцять третій книзі трактату *ΠΕΡΙ ΑΕΡΩΝ ΥΔΑΤΩΝ ΤΟΠΩΝ*, «Про повітря, води і місцевості», що його приписують знаменитому лікареві Гіппократу зі славного роду Аскленіадів (V–IV ст. до Р. Х.)⁵.] Тож мало не першим – і надалі традиційним – міфом Європи виявляється міф *грунту і крові*, або, за щедро оплаченими кров'ю наших батьків мірками і словами XX століття, міф *нацистський і міф расистський*. І його ступені, на думку одного з найвідоміших і неординарних дослідників цього міфу, вже на стадії «духовного уярмлення всіх народів світу» так званими «романогерманцями», тобто на етапі протиставлення «Європи і Людства» (Трубецкой, 1995, с. 104), розміщені «між двома граничними межами: шовінізмом... і космополітизмом» (Трубецкой, 1995, с. 57).

З іншого боку, придивляючись до Європи часів її протоісторії, не можна оминати ще один давній міф, а саме міф про викрадення цієї жінки Зевсом – чи то биком, чи богом в образі бика (найдавнішого символу Критського Зевса⁶), чи за допомогою бика⁷. Подальше запліднення фінікіянки Європи та їхнє весілля з Зевсом-Життетворцем на Криті забезпечує їй *загальнокосмічне* значення і дає змогу прямо поставити питання про європейський вимір всесвітньої історії.

Пам'ятаймо про це, крокуючи за наступним давнім переданням – *μύθος*, де, за версією Платона, викладеною ним у «Горгії», сини Європи від Зевса, Мінос і Радамант, разом зі ще одним Зевсовим сім'ям, дідом Ахілла й будівничим Трої Еаком, по смерті судять людські

³ Кордон між ними пролягав по *Μαίωτιόν*, Меотійському озеру, або болоту, – сучасному Азовському морю (Strabo, 1960, р. 48, 50 [п. 1]).

⁴ Див. примітку 8 у (Гіппократ, 1936, с. 305 [прим. 8]).

⁵ Див. у (Hippocrates, 1957, с. 132 [XXIII 33]).

⁶ Див. у (Лосев, 1996, с. 153). До речі, повертаючись до Селени, з якою, про що вже було згадано, іноді ототожнювали Європу, цікаво зазначити: ця Селена-Луна, як і семітська Астарта, зображувалася саме з рогами (пор. у зв'язку з цим рогами головні убори в жінок Західної Європи – до XVII ст., а в жінок Ірану, Росії та Кавказу – ще у XIX ст.) (Голан, 1994, с. 54).

⁷ Див. у (Лосев, 1996, с. 25).

душі, відповідно, азійців та європейців¹, серед луку, на розвилці шляхів до Тартара (Τάρταρον) і Блаженних Островів (μακάρων νήσους)². Як потім зазначатиме Прокл у «Платонівській теології», чиниться цей праведний суд одночасно за надкосмічними законами Крона і власне космічними – його сина, Зевса³. Саме з огляду на це стає зрозумілою вся важливість згаданої упорядниці космічних долей для розпочатого нею європейського міфу та європейської історії.

На цьому місці й народжується слушне запитання від нашого сьогодення: «Що ж таке Європа, й у чому нині полягає її всесвітньо-історичне значення?».

Ми наблизимося до відповіді на це запитання в декілька «кроків». Але для початку виконаємо кілька методологічно необхідних умов – без цього нам не отримати точних дефініцій жодної речі у світі, отже, й самої Європи.

Тож що це взагалі означає – визначити будь-яку річ по суті, суттєво?

Суттєво визначити будь-яку річ X-с означає визначити саме її, а не щось, лише сяк чи так пов'язане з нею, те, в чому вона представлена лише якимось, певним своїм – завжди частковим! – побутуванням. Інакше: визначити річ означає *прибрати* все зайве, чим не є вона сама, в чому є щось «не її», окрім неї як такої. *Визначити* означає *залишити* її наодинці *resp.* співвіднести з самою собою – й тим dokonечно обмежувати її щодо власної буттєвої історії, а ту історію – щодо неї.

Обмежувати, але де?

Звісно, в розумі – там, де *мислити* дорівнює *бути*⁴. Мислення – це ж бо і є специфічна *форма буття* розуму, де він природним для себе – саме розумним! – чином виявляє власну розумність (Сватко, 2006b, с. 7). У цьому сенсі розум є най-

перше самим собою *по суті*, тобто він завжди мислить сам себе, отже, упредметнюється для себе, виявляється самоупредметненим, або самоусвідомленим, смыслом. Взагалі – знанням⁵. Тож *мислити resp. бути розумом для самого розуму* (= розумувати і розуміти) обов'язково дорівнює *знати*, і все, що мислиться *п і с л я* розуму, в принципі, як *смысл* будь-чого можливого, з необхідністю наслідуює цей первинний епістемологічний «хід».

Ось чому обмежувати річ у думці означає тим самим обмежити її смыслом й саме знаттєво щодо всіх можливих проявів-виявів. Буквально окордонити, вийти на її смыслові, отже, непорушні, незалежні від простору і часу, взагалі від будь-якої плинної й мінливої речовинності рубежі. Ті рубежі, з яких тільки й можна чітко розгледіти не лише саму річ, але й безліч її можливих способів даності⁶. А ще – те, чим вона *не є* по суті: певний не-X-с, інше їй *resp.* меональне, в тому числі й позасмыслове оточення, взагалі інші речі світу. Простіше кажучи, *обмежувати, визначити* означає *перервати*, або, як казав Гегель, «зняти», процес становлення, замкнути історію речі в будь-якій точці, аби отримати її як ціле, у співвіднесенні з нею самою, з її власною справжністю, з тим, чим вона є по суті.

Це й означає поставити річ у *знаттєве відношення*, упредметнити її *для неї самої*. Але знову ж таки: чому саме для неї самої, а не, скажімо, для нас?

⁵ Чий це розум шойно упредметнився для себе, тобто зустрівся з собою у власній справжності, обернувся чистою думкою про себе, отже, знанням, тут цілком неважливо: питання «чий?» ніяк не впливає на саму цю операцію упредметнення-самоспіввіднесення й ніяк не визначає її. Натомість важливою є сама суть того, чим насправді виявляється мислення, *розумування* – як спосіб буття розуму (Сватко, 2006с, с. 17), коли, навіть мислячи у світ(лі) ноуменів щось принципово нерозумне, хоча б, за відомим прикладом Плотіна (*Enn.* VI 7), коня, ми маємо очевидну ситуацію: «ἐπεὶ καὶ ὁ νοῦς ἴππου νοῦς ἐστὶ, καὶ ἡ νόησις ἴππου νοῦς ἦν» – «...там як той, хто мислить коня, є розум, так [нарівно] мислення коня (тобто ідея коня, сказати б, «мисленсвий кінь». – Ю. С.) [теж] є розум» (Πλωτίνος, 1884, р. 436 [VI 7, 9]). Резюмуючи цей пасаж Плотіна, попередньо обгрунтований тим в *Enn.* VI 6, 6, О. Ф. Лосев зауважує: якщо у випадку чуттєвої речі результатом її відображення в чуттєвому пізнанні *resp.* уявленні «є чуттєвий образ – як щось нове порівняно з самою річчю», то в розумному спогляданні «роль відображення належить *самій же речі*, так що *розумний предмет є сам для себе суб'єктом і об'єктом*». І підсумовує: «Тут ми зустрічаємося зі знаменитим ученням Плотіна про те, що “розумно-споглядалне не є поза розуму”» (Лосев, 1994b, с. 742). А інакше, додамо, розум достеменно не відрізнити від не-розуму, знання – від не-знання *etc.*

⁶ Пор. *матеріал і форму* речі чи їхні можливі *синтези* (фізичний, хімічний, органічний, числовий, психічний і психосоматичний *etc.*). Сюди ж додамо наші *відчуття, переживання, уявлення і розуміння* речі (особистісні, соціально-історичні, культурні, релігійні *etc.*). Тут усюди до чистої самості речі домішується дещо принципово *інше* їй, що саме по собі вже не є річчю, а є моментом її становлення на *іншому* і з огляду на нього та всю його іншність. Пор. у (Лосев, 1994с, с. 303–314).

¹ Причому перші два – від Азії (δύο μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας [523e]), а третій – від Європи (ἕνα δὲ ἐκ τῆς Εὐρώπης [524a]). Див. у (Πλάτων, 1903а, р. 522).

² Див. у (Πλάτων, 1903а, р. 522 [523a-524a]). Щодо джерела знаменитої Зевсової тиради про умови справедливого суду, який «ἴνα δίκαια ἡ κρίσις ᾗ» – «лише тоді (тобто лише за цих обставин. – Ю. С.) буде праведним» (Πλάτων, 1903а, р. 522 [523e]), див. таку саму знамениту обмовку Піндара про «праведний устав Радаманта», «βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι Ραδαμνθους», у другій Олімпійській пісні – на перемогу Терона Акрагантського, а саме у так званих «Блаженних островах» (Pindar, 1915, р. 24 [75]).

³ В одному з останніх перекладів цього віртуозного Проклового тексту, що належить Л. Ю. Лукомському, з'ясовується, що Сократ у згаданому діалозі Платона «наче спітає в єдину тканину Кронує й Зевсове облаштування» (Прокл, 2001, с. 456 [VI.45 5]).

⁴ Тут, як висловився К. Мейясу в «Après la finitude», есе про необхідність контингентності, буття «n'est qu'un face-à-face masqué de la pensée avec elle-même», «не що інше, як замасковане взаємовідношення думки із самою собою» (Meillassoux, 2006 с. 69). Хоча, на мій смак, Протагор зі своїм *τό ἄρ' αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*, «мислити й бути – одне», міркував значно чіткіше.

Тому що мова – *про неї*: вона і є тут, у знанні, справжнім предметом думки. Річ, узята знаттєво, теж є думкою. Думкою для думки. У думці ж – як у *думці*, а не в чомусь *іще!* – нема, й не може бути, ніякої «не-думки», інакше ми негайно втратили б цю її специфічну «думковість», якою вона *по суті* тільки й відрізняється від усього іншого. Тому саме у знанні речі й узагалі зустрічаються із собою у власній – бездомішкості і в цьому сенсі очищувальній, або, за греками, катартичній (*καθαρτικός*), – справжності¹. Сама ж ця зустріч, нагадаю, раз у раз наслідує, відтворює певний, конститутивно значущий для мислення як такого, зразок, або, як висловилися б давні греки, *π α ρ α δ ε ι γ μ υ*.

[*À propos*. Справді, вже Платонів Сократ у «Харміді» (*Χαρμίδης*) раптом здогадується на віки: знання як таке, що до нього долучений у своїй праці розум, за власною «знаттєвою» природою є *с а м о с п і в в і д н е с е н н я м* (Лосев, 1993b, с. 326). Але чого з чим? Для точної відповіді на це запитання треба – див. раніше – вкотре пригадати, що праця розуму полягає в мисленні. Від часів Парменіда мислення – це і є специфічне буття розуму, «спосіб, яким він покладається і стверджується... саме як розум» (Сватко, 2006с, с. 17). Тож розум тільки *те й робить, що (с)мислить*. При цьому *мислити respr. споглядати у сфері чистого ноєзису, думки², по-перше, м о ж е , а по-друге, м о ж - н а тільки те, що саме по собі з певністю в ж е має смисл, більше того – посвідчене в такій наявності смислу. А інакше мислення неминуче розлучається і з сенсом, й зі знанням³. Але що ж це за дивовижна штука, що з необхідністю має смисл, гарантовано долучена до смислу та його сліпучого у своїй визначності життя? Найперше, то є сам «початок ряду» – власне **СМИСЛ**. Тобто це він і є 1) *те, що може мислити, і водночас 2) те, що можна мислити. І навіть узагалі ніяке не «те», не смислова «щойність» сама по собі. Хай така щойність і є справжньою визначеністю буття, відповідаючи на запитання,**

¹ І наша «домішаність» до цього процесу тільки доводить: самі по собі ми з вами, люб'язний читачу, аж ніяк не є чистою думкою, хоча і здогадуємося про її існування, коли починаємо гомоніти про наявну «нечистоту», «неточність», «непевність» *etc.* конкретних актів *лю д с ь к о г о* мислення.

² Саме мислити, а не відчувати «навпомацки» грубу фактичність речей чи сприймати або навіть уявляти її в лещатах власних, обмежених простором і часом вірувань, переживань чи уподобань.

³ Цей «хід» було блискуче продемонстровано Плотіном у п'ятому трактаті п'ятої, «ноологічної» (Лосев, 1980, с. 196), «Еннеади», якому Порфірій недаремно приписав промовисту назву «'Οτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοιῦτὰ καὶ περὶ τὰ ὑαῖθι» – «Про те, що розумні предмети (ноумени) не поза Розумом, і про Благо» (Πλωτῖνος, 1977, р. 238 [V 5, 32]).

*що то є, буття, по суті. Проте вона ніяк не дає відповіді на інше запитання: «Чи є це буття?». Але ж тут у нас не «те», а «той» – той, хто сам обертається цим буттям в усій його певності й визначеності, коли мислити й бути – одне, аби відповісти на згадане запитання цілком с а м о б у т н ь о: «Буття – своє. Я і Буття – одне. Я і є Буття. Я є [як] я. Я – свій!». Це і є розум, в якому смисл, за визначенням, (с)мислить сам себе, увиразнюючись для-себе у знанні як предметно визначеному смислі⁴. Тому, розглянуті в аспекті знання, речі у своїх потенціях мають бути спрямовані «αὐτὰ πρὸς αὐτὰ» [169a] – «на самих себе» (Πλάτων, 1903b, р. 169), відображаючи й наслідуючи в цей спосіб таке первинне самоспіввіднесення смислу, де той наче набуває двовимірності, нараз обертається на того, хто мислить (= «суб'єкта»), й того, хто мислиться (= «об'єкта»), взагалі перетворюється на самоусвідомлюваний, або упередметнений для себе самого, смисл, живе знання. Звідси – вихідне визначення будь-якої речі, що боронить її, річ, від усілякого суб'єктивізму, самоправства, взагалі – філософського й обивательського самодурства: річ є річ – і край⁵! Справді, що таке знання? Це саме знання, отже, взяте у власній предметній визначеності й певності *respr. самовідповідності, воно не має містити**

⁴ Тому знання – навіть у його обивательській, тобто обмеженій власними відчуттями і / чи колективним досвідом, формі (Сватко, 2012b, с. 6) вихідно завжди є *п р е д м е т н и м*: *синтезом* суб'єкта і об'єкта; *думкою* щодо самої думки, що оброблена й оформлена засобами тієї ж таки думки; *смислом*, що співвіднесений із самим собою, пред-ставлений сам собі; кінцево – *самоусвідомлюваним смислом*. І справді: як розуміти те, що ми запрагнули дізнатися про річ по суті? Вочевидь, це означає, що ми запрагнули не відчувати, не уявляти, а саме *м и с л и т и* річ, оформлювати її для думки в тому, що є найсуттєвішим у ній, – в її сутності й смислі. Чому це так? Та тому, що тут, у смислі, річ, як колись висловився Кузанець, тотожна собі й відмінна від усього іншого, чим не є вона сама. Тобто тут вона пред-ставлена собі, гранично *адекватна* сама собі, спадкуючи в цій своїй самоадекватності чистому смислу як такому. [В цьому сенсі, як про те вже йшлося, по-справжньому мислити і пізнавати можна тільки сам смисл.] Тож будь-який акт пізнання є актом наслідування, уподібнення (*μίμησης*) такої адекватності смислу самому собі. Ось чому, пояснює відому думку Плотіна (Еп. III 8) О. Ф. Лосев, «пізнати що-небудь означає в першу чергу ототожнити цей предмет із ним же самим» (Лосев, 1980, с. 433). Тож, якщо ми навіть, як видається недосвідченому розуму, мислимо не-смисл, це означає, що тут мислиться *respr.* упередметнюється *смисл* самого не-смислу, який у цей спосіб співвідноситься в розумі, тобто саме смисловим чином, із собою ж. Заради чого? Аби отримати відповідь, що таке не-смисл, тобто те, в чому немає ні грана смислу, саме по суті.

⁵ В О. Ф. Лосева ця платонічна за духом і вгадувана за Стагіритовою «щойністю» формула виглядає так: «Річ не є не-річ» (Лосев, 1994с, с. 300). З неї варто починати не лише всім любителям абстрактного раціоналізму чи позитивізму, але й набагато конструктивнішим у своїх стосунках зі світом речей «спекулятивним реалістам» на кшталт Квентіна Мейясу чи його однодумців.

в собі нічого принципово не-знаттєвого¹. А що таке стіл? Це саме стіл, а не стілець чи шафа. Тож, навіть не знаючи, що таке стіл, по суті, ми, натомість, вже від початку знаттєвого дослідження стола точно знаємо, чого нема у столі як столі, – «не-стола». Той же хід, до речі, очікує на нас, якщо б ми вирішили поставити запитання: «Що таке філософія?». Тому, стикаючись із визначеннями на кшталт «Філософія – це наука про...» чи «Філософія – це дисципліна, що вивчає...», ми відразу можемо визначити клас таких відповідей, в яких присутнє що завгодно, крім самої філософії.]

Але в чому річ, яка сама по собі, звісно, зовсім не є ніяким чистим смислом, все ж таки максимально наслідує цю смислову сферу? Де вона, попри апофатичну таїну власної самості, проте на тлі вихідної відкритості смислу щодо себе самого, знаттєво упредметнюється для себе, символічно увиразнює, виявляє себе назовні в достеменній справжності та зрозумілості? В чому, в якому своєму моменті вона відкривається по суті, як увиразнений синтез потаєного й непотаєного, власне – символ, хоча не є при цьому чистою й непорушною сутністю сама по собі: в матеріалі, у фізичних якостях, своєму використанні, наших віруваннях, відчуттях, враженнях чи уявленнях щодо неї?

Очевидно, найточнішим чином предметна сутність речі на тлі різноманітних фактичних способів даності речі як необхідних моментів її позасмислового становлення, взагалі усього її інобуття, має відкриватися-втілюватися-символізуватися у вельми специфічному моменті розумної історії речі. А саме, тут предметна сутність речі *resp.* річ як чиста предметна сутність має братися цілком дорівнюваною собі, проте перенесеною у власне інобуття, втіленою в ньому без жодних порушень і втрат, коли в цьому інобутті нічого, крім неї, й узагалі нема, отже, *поза* й *до* його впливу, *без* і *до* притаманних йому фактичних, обмежених простором і часом, викривлень-переоформлень (Лосев, 1993с, с. 650 [1 5e]), – як чиста *інакість resp. відкритість* щодо власної безумовної таїни й ані-на-що-не-звідності. Інакше кажучи, йдеться про момент, коли така

¹ Отож, на запитання: «Чого нема у знанні як такому?» – за умови точного мислення знання як знання можлива єдина правильна відповідь: «Не-знання». В будь-якому іншому випадку нам не зустрінеться зі знанням як чітко визначеним *предметом* думки. Думка ж, утративши власну предметність, виявляється лише здогадною, ймовірною, запозиченою чи вивідною (Πλωτίνος, 1977, р. 238–240 [V 5, 1]), отже, не співвідносною цілком із самою собою, отже – нерозумною, отже – взагалі не думкою, а в крайньому разі, лише її слабкою подобою. Та чи може істинний розум, τὸν ἀλητῆ νοῦν, бути нерозумним – ἀνοηταίνων, тобто нерозумом (Πλωτίνος, 1977, р. 238 [V 5, 1 1-3])? Сподіваюся, відповідь очевидна не лише для Плотіна.

звична нам меональна історія речі в усій притаманній позасмислового інобуття безладності, фрагментарності та сліпоті ще навіть не починалася, або, навпаки, вона раптом наче / чимось *переривається* – й розум отримує можливість поставити питання в часі, але з принципово позачасовою і позапросторовою перспективою: «Що тут, в інобутті, взагалі стає?».

Відразу охоплюючи в такий спосіб весь процес становлення в цілому й тим визначаючи його у власних кордонах, це запитання дає змогу речі зустрітись із самою собою в аспекті миттєвого збування геть усієї своєї історії. А це й означає для неї зустрітись із собою у власній ідеї². Ідея ж бо і є тут самою цією річчю, що неначе миттєво «пробігає» всією своєю дійсністю в аспекті її повного й усеосяжного охоплення. При цьому вона смисловим чином *вбирає resp. п о я с н ю е* ту історичну дійсність, але вже поза конкретним простором і часом. *Sub specie aeternitatis*. Раз і назавжди. Від початку до кінця.

І тоді в цьому *диві* – ідеальному синтезі часового й позачасового³ – річ отримує шанс на своє остаточне визначення й упізнаваність. Для кого? Звісно, найперше для неї самої, а по тому – для всього іншого їй, у тому числі для нас із вами, люб'язний читачу. Те визначення й називається *ІМЕНЕМ*, справжнім іменем речі⁴, де максимально виявляє себе її шукана предметна сутність.

З огляду на ці попередні міркування, свідомо перериваючи *hic et nunc* історичне становлення Європи, її рух «із вихідного пункту А до кінцевого пункту Б», тобто замикаючи європейську історію останньою за часом добою – точкою, в якій нам нині випало опинитися, ми тим самим отримуємо шанс побачити цю історію в її співвіднесенні з тим, що стає, а саме з ідеєю Європи, як певний *ПРЕДМЕТ* для думки, певне *знаттєво* «щось» і водночас як певне *ЦІЛЕ*. Ціле, що у *принципі* складається зі своїх *ЧАСТОК-ЕПОХ*⁵.

² Див. у (Лосев, 1993с, с. 650 [1 5e]).

³ У такому синтезі – вся розгадка феномену дива на категоріальному рівні.

⁴ Пор. ці класичні ходи старого (нео)платонізму, як вони відтворені в (Лосев, 1993а, с. 841–847; Сватко, 1994а, с. 63–75).

⁵ Пор. у С. Л. Франка: «Нічого не знаючи про майбутнє, неспроможні навіть уявити його зміст... ми мимохіть розглядаємо *наш* час, епоху "теперішнього", як певне *завершення* всього історичного процесу, тобто як його кінець або, принаймні, як наближення до кінця» (Франк, 1992, с. 448). Ось так, замикаючи історію, ми виходимо на її кордони, отримуємо можливість, з одного боку, розглядати-визначати її як ціле, як «певне щось», саме *по суті*, а з іншого – осмислено членувати на згадані частки-епокси як моменти фактичного становлення такої визначеності й цілісності. В цьому сенсі остання – хай за часом інтерпретації – історична доба, якою б жалогідною чи мерзеною вона іноді не видавалася своїм сучасникам, завжди є найбагатшою *resp.* найцікавішою за своїм історичним смислом. Смислом, осягнутим на тлі попередніх епох та історії в цілому.

При цьому, придивляючись до стану бабусі Європи в цьому кінцевому з погляду попередніх епох, отже, найбагатшому за смыслом «пункті Б», тобто вивчаючи спадщину наших попередників на тлі власної сучасності, ми вочевидь можемо побачити певну траєкторію і певний напрям цього історичного руху. Інакше кажучи – побачити ту *результативність*, завдяки якій історія й отримує власну перспективу й цілеспрямованість, а ще – свої «епохальні» імена.

У такий спосіб, відстежуючи різні варіанти втілення цієї результативності як певного «домашнього завдання» на всій історичній дистанції Європи, коли ця остання береться у своїй символічній відкритості (1), знаттєвому самоспіввіднесенні *resp.* усвідомленні (2), очевидній фактичній наявності (3) й розумному йменуванні (4)¹, ми наближаємося до дива *розуміння* європейської історії. Чи ще так: синтезуємо її сьогодні з утілюваними нею ідеалами, її символічно увиразненими ідеальними цілями. Отже, витворюємо справжній міф, або інакше – самоусвідомлюваний символ², Європи, де нічого «не-європейського» по суті (не за фактом: смисл і факт – різні речі!) нема.

Зважаючи на ці міркування загальнометодологічного характеру, спробуймо надалі впритул порозумітися з міфом Європи, (д)опитавши його з сократичною знаттєлюбністю в останній нині точці європейської історії. Отже:

Автор (А) – до свого другого «Я»: Європа, якою ми її знаємо, є а) *тотожною* чи б) *відмінною* у своїх окремих частках-членах?

Його міфічний співрозмовник (МС): Вочевидь, відмінною.

А: Якщо вона є відмінною, то, радше, а) *по суті* чи б) найперше в її конкретних *фактичних* проявах: одязі, кухні, облаштуванні житла, мовах, взагалі – побутових традиціях і культурі *etc.*?

МС: Вочевидь, у своїй інобуттєвій щодо чистого смислу фактичності.

А: Якщо йдеться, радше, про фактичну відмінність, відмінність за фактом, то чи є в цій фактичній – і передусім національно-культурній – різноманітності все ж таки щось беззаперечно спільне? Інакше кажучи, то є а) фактична відмінність саме між *європейцями*, всередині Європи як їхньої спільної домівки, чи б) фактична

відмінність між окремими народами, країнами, державами, що лише географічно (земельно-просторово) сусідять на певному континенті – і край?

МС: Вочевидь, це є фактична відмінність за певної спільності.

А: Своєю чергою, якщо така спільність все ж таки є, вона, радше, а) *суттєва* чи б) *несуттєва*? Інакше кажучи, вона, ця спільність, є, радше, а) *суто зовнішньою*, фактичною чи б) *внутрішньою*, смисловою – й узагалі *ціннісною*³, хоча й даною на тлі її так чи інакше явленої фактичності?

МС: Вочевидь, то є спільність суттєва, смислова й узагалі ціннісна.

А: А якщо вона саме така, то Європа – це, радше, а) сліпа *фактичність* невідомо чого, стихійна у власній принциповій не(до)визначеності й цілком випадково пойменована «матерія» чи, навпаки, б) певний увиразнений смисл, певне значуще для самого Європи «щось», яке й виявляється врешті навіть цілком фактично цією ж таки Європою *par excellence*, отже – певна «ідея»⁴?

МС: Звісно, ідея, інакше Європа, точно, неможлива як предмет знання.

Так перед нами окреслюється перша, насправді очевидна для будь-якого серйозного філософа, частина шуканої відповіді: «Європа – це певна ідея». Або точніше: «Європа, поставлена у знаттєве відношення, тобто Європа, розглянута як предмет знання, – це ідея, а саме ідея Європи». Власне, то є так чи інакше втілювана, фактично (часово-просторово, культурно-історично *etc.*) увиразнювана ідея саме Європи, що *логічно* (не фактично!) передує різноманітним ідеям, сказати б, другого порядку щодо безлічі її можливих способів даності: території, народів, культур, вірувань, винаходів, відроджень, мов чи навіть цінностей *etc.* Адже, якщо мислити точно, нічого іншого, крім «європейськості» як такої, в ідеї Європи бути не може – і цей неоплатонічний за духом «хід» нам уже доводилося відтворювати трохи раніше. Ще раз: в Європі як ідеї, тобто предметі думки, принципово нема нічого не-європейського.

[Підсумуймо очевидне: будь-яка річ узагалі, взята у знаттєвому відношенні, як п р е д м е т з н а н н я , – то ідея цієї речі. І в цій ідеї нічого нема, крім самої речі, розглянутої в її суті,

¹ Європа для розуму є тим, що мислить себе Європою, і водночас осмислюється як Європа, – справжньою *ідеєю* Європи (див. далі), де в принципі нема місця для будь-чого «не-європейського».

² Щодо прийнятого автором розуміння міфу див. хоча б у (Сватко, 2014, с. 37–41). Пор. також (Лосев, 1994а, с. 195–196 [XIII 1-2]).

³ Якщо розуміти під цінністю не просто смисл, а саме особистісно значущий *resp.* визначений смисл (Сватко, 2006с, с. 31).

⁴ Адже для справжнього філософа, тобто інтелектуала, який працює зі смислом навпрост (Сватко, 2012b, с. 4), і взагалі звично починати будь-яке визначення зі слівця «ідея».

або – в (нео)платонічній парадигмі – її ейдосі. Ейдосі, що символічно увиразнився тут для всього іншого у власній неушкодженій цілісності й повноті й відрізняється від себе *per se* тільки цією, іншої щодо себе, увиразненістю. За будь-яких інакших обставин знання речі не відповідало б цій-таки речі, тобто не було б знанням як предметно визначеним смислом. Але, мовивши «А», доведеться мовити й «Б». Тож продовжимо наше своєрідне само(д)опитування там, де ми щойно пригальмували.]

А (продовжуючи): Отож, якщо Європа як предмет знання є передусім *ідеєю*, ідеєю Європи, що ж то за ідея *по суті*, тобто який ейдос вона символічно виявляє для всього іншого, що не є Європою як такою, а є її різноманітними *інобуттєвими* втіленнями або й узагалі іншими культурними світами із зовсім іншим онтологічним контекстом? І що вона насправді – різною мірою, частково, бо так уже ведеться в історії, – позиціонує як стрижень європейського світу, наче замикаючи всю попередню європейську історію в єдине ціле?

МС: Відповідь на це нове запитання теж видається очевидною, якщо пильніше придивитись до її символічно явленого назовні, тобто різноцінно втіленого в різноманітних *практиках* смислового кордону, що облямовує наріжну для останнього століття проблематику гуманізму, прав людини, людського досвіду, приватності / публічності, людського професіоналізму, людської моралі, експериментальної науки з людиною-спостерігачем на чолі, екології – як збереження саме людського обійстя, сталого розвитку – як його гарантованого відтворення, людської розумності й людської тілесності, людської комунікації й кордонів людськості взагалі *etc.*

[Справді, в цій проблематиці, в цьому колі співвідношень між тим, «як має бути», й тим, «як є», людина наче постійно обертається навколо себе (Сватко, 2016b, с. 27). Тож вона всюди натикається на себе, щоразу віднаходить скрізь власне зовнішнє і внутрішнє саме як своє – й у цій постійній грі із самою собою перетворює на таку дивовижну «свійськість» весь світ, облаштовуючи його як власну оселю. То є відтворена й зафіксована у великих географічних відкриттях, на мапах і глобусах чи у прямій перспективі Ренесансу, універсальних логіках і граматиках чи класифікаціях видів живих створінь Епохи Модерну, грандіозних енциклопедіях Доби Просвітництва, теоріях і практиках способів виробництва чи глобальних історичних періодизаціях переддвер'я минулого Віку

Великих Утопій, а це авторизована в романах, симфоніях, мріях і фантазіях, сновидіннях і польотах до зірок, проте водночас плінна й мінлива людська самосвідомість. Людська самосвідомість, фактично втілена на всьому світі як власній вотчині, отже – як на самій собі, гранично – безпосередньо на собі. Втілена самосвідомість. **Особистість.** Нарешті зібрана до купи онтологічна парадигма всього європейського світу.]

А: Тож чи не є символом «самості» Європи ідея особистості, при тому що такий підхід до «загадки Європи» нині потребує обов'язкового уточнення: йдеться тут про а) особистість Божественну – Абсолютну й безкінечну, або, навпаки, ставку зроблено на б) особистість людську – відносну і скінченну?

МС: Справді, варто зголоситися, що Європа є передусім особистісним, а нині – саме відносно-особистісним світом у безлічі його способів даності.

Так наші попередні й цілком дотеоретичні питально-відповідні «ігри з Європою» дають змогу підібратися до вирішення головної проблеми під власне філософським і при цьому підкреслено онтологічним кутом зору. Тож надалі я розумітиму під Європою одну з найпопулярніших ідей конституювання світового поцейбіччя як глобального простору життя. То є ідея **облаштування світу під проводом людської особистості.** Саме у віднаходженні, а потім й абсолютизації цього відносно-особистісного виміру світової історії й полягає **всесвітньо-історичне значення Європи на тлі її присмеркового майбуття.**

[Цей абсолютизовано-людський, проте не(до) ідентифікований у власній умовності і скінченності, отже, до пуття не віднайдений *resp.* утопічний за суттю вимір кардинально відрізняє закорінений в ліберальних ренесансно-просвітницьких мріях про «самостворення» людини (Піко) сучасний європейський проект від культурно-історичного проекту середньовічного латинського Заходу. Як відомо, там наголос було зроблено на справжній Абсолютній Особі – християнському Богові. Тож ніщеанська ставка людської особистості лише на себе саму, коли змінити кордони світу означає змінити кордони самої людини в безлічі її сучасних трансгуманістичних варіацій¹, нараз перетворює нинішній європейський проект на проект підкреслено антихристиянський (Сватко, 2016b, с. 25), де гуманістична Європа свідомо відсуває реальне

¹ Див. далі.

Боголюдство на другий план¹ або взагалі трагікомічно «скасовує» Його² заради цілком атеїстичного людинобожжя й у цьому сенсі – фактичного відпадиння від Буття³ (Сватко, 2017b, с. 18).]

Отож, від початку ХХ ст. і по сьогодні, вже за кордонами того проміжку між 1914–1991 рр., який Ерік Гобсбаум назвав «коротким ХХ віком», *the Short Twentieth Century* (Hobsbawm, 1995, р. IX), європейський світ із його відверто глобалістичними зазіханнями постає перед нами передусім як світ *людської особистості*, або справжній Світ Людини. Упродовж трьох останніх поколінь він паралельно збувається принаймні у трьох особистісних вимірах: внутрішньо-індивідуалістичному, зовнішньо-колективістському й обоюдно-синтетичному – і, відповідно, має три суспільні іпостасі: світовий капіталізм, світовий соціалізм і світовий фашизм (Лосев, 1995b, с. 391; Сватко, 2011, с. 4; 2016b, с. 25). У такому вигляді Світ Людини виявляється очевидним завершенням історії тієї соціальної дивовижі, яку Френсіс Фукуяма у своєму дещо комічно претензійному *The End of History and the Last Man*, «Кінці історії...», позначив так: *The Worldwide Liberal Revolution*, «Всесвітня ліберальна революція» (Fukuyama, 1992, р. 39). І, як на мене, ця революція почалася з одного знаменитого, натяком згаданого в попередньому абзаці тексту, чий відгомін блукає луною/примарою серед сторінок «ліберальних» трактатів чи есе Бентама і Токвіля, Мілля і Спенсера, Берліна і Масарика, Хайека і Рорті.

Полюбуйся лишень, люб'язний читачу, на цю – призабуту нині – відвертість першопочатку, що виправдано заслуговує на щедротне цитування: «Тож не даємо ми тобі, о Адаме, ані визначеного місця (*sertam sedem*), ані характерної зовнішності (*nec propriam faciem*), ані якогось особливого дару (*nec munus ullum peculiare*), аби це місце, цей вигляд, цей дар мав

ти за власним бажанням, із власної ласки, на твій [власний] розсуд (*tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia*)... Не утиснений жодними обмеженнями (*nullius angustiis coercitus*), ти засновуватимеш (*praefinies*) [все] це відповідно до власного рішення (*pro tuo arbitrio*), під чюю оруду я тебе віддав (*in cuius manu te posui*). Я помістив тебе в [самому] центрі світу (*Medium te mundi posui*)... Ми не зробили (*fecimus*) тебе ні небесним, ані земним (*nec te caelestum neque terrenum*), ні смертним, ані бессмертним (*neque mortalem neque immortalem*), аби ти самотужки (*tui ipsius*), на кшталт самоврядного й шанованого різьбяря, майстра-творця (*quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor*), обрав собі лик (*formam effingas*), до якого найбільше прихильний (*in quam malueris*)... О, повне й подиву гідне щастя людини (*summam et admirandam hominis felicitatem*), якій нарівно даровано володіти бажаним (*habere quod optat*) і бути ким заманеться (*esse quod velit*)» (Pico della Mirandola, 1942, р. 104–106).

З огляду на таку, мабуть, трохи наївно оприлюднену Піко, точку відліку європейського самодурства, обмежований нею і Світом Людини та старанно відцентрований за доби Просвітництва щодо законодавчих функцій людського розуму та етики людських почуттів історичний період автор міг би визначити (привіт Гобсбауму – у протихід Джованні Аррігі з його «довгим ХХ століттям»⁴) як «велике Відродження» чи навіть «велике Relightment»⁵.

Так ось, уже на зорі ХХ ст. цей виниклий на кордоні «Великого Рілайтменту» новий світ (таке собі своєрідне – і не стільки прямо географічне, скільки й передусім культурно-історичне – *the New World*), а саме Світ Людини⁶, владно заступає місце своїх історичних попередників.

⁴ Див. Броделсу за духом «економічну» варіацію на тему представленого тут онтологічного контексту в одному з його «поворотних моментів», *a decisive turning point*, в (Arrighi, 2010, р. 1).

⁵ Пропоноване тут автором складноскорочене лексичне утворення від двох англійських форм – «Renaissance» + «Enlightenment».

⁶ Пріоритетність такого іменування підсумково, при самому кінці доби, коли цей кінець старанно відтягується її ключовими гравцями, прямо чи ні, але засвідчено змістом офіційних документів міжнародних форумів найвищого рівня. Пор., наприклад, «Паризьку Хартію для нової Європи» (Charter of Paris for a New Europe, 1990), а також глобальні доповіді 1995 р.: доповідь Комісії ООН щодо глобального управління «Наше суєсідство у світі» (Our Global Neighborhood, 1995) і доповідь Всесвітньої комісії з культури і розвитку «Наші творчі відмінності» (Our Creative Diversity, 1995). Див. також Чиказьку «Декларацію щодо світової етики» (Declaration Toward a Global Ethic, 1993) і, безперечно, справжній «початок усього» для сучасного Світу Людини – «Загальну декларацію прав людини» (Universal Declaration of Human Rights, 1948).

¹ Як мені вже доводилося писати, продовжуючи елегантну думку О. Ф. Лосева, «якщо Абсолютна Особа, християнський Бог, є абсолютна вільнога бути собою у власній справжності, то її інобуття, людська особа, має, відповідно, цілком несамостійний, відносний характер. Це інобуття онтологічно «скорочує» саме Буття, звужує його до людської ідеї Абсолюту» (Сватко, 2017a, с. 242). Власне, воно Його саме «гуманізує» (Лосев, 2001, с. 491; Сватко, 2016с, с. 23).

² «Скасовує» задля «повної світськості» й «радикального матеріалізму» (Ferry, 2006, р. 27).

³ Під цим кутом зору – привіт Шпенглеровим «присмеркам Європи!» – вельми символічно виглядає зафіксована в Гесіхія Олександрійського Європія – країна заходу (сонця), власне – темна (Лосев, 1996, с. 223). Звідси – Εὐρώπη, «європейське», у значенні «похмурі», «темне». Пор. слова Іфігенії в Еврипідовій «Іфігенії в Тавриді»: «πῦρ ἱερὸν ἔνδον ἁΐαα τ' εὐρώπων πέτρας» – «Вогонь священний в Тартаровім пеклі та темне скелля» (Εὐριπίδης, 1913, р. 322 [ст 626]).

Волею Клію, «дарувальниці слави», він виявляється, таким чином, спадкоємцем античного світу космічної речовини як тілесно-статуарного й математично розчисленого космополіса «богів і людей»¹, де навіть особистісність (точніше, з огляду на специфіку доби, звісно, самість – αὐτός), теж кінцево зведено до самої тілесності (σώματος). Він наслідує також і середньовічному – «двоонтологічному», заразом Божому і тварному, отже, безкінечно-скінченному, – світові під проводом Абсолютної Особи Христа й на чолі зі всиновленим в особистісному Богові людством. Проте, як щойно з'ясувалося, справжні прями батьки Світу Людини, справу яких він нині *реально* завершує, – ренесансний світ природної особистості на чолі з «новим Адамом», людиною-творцем, і новочасний світ правової держави та олюдненої природи *resp.* раціонального господарства на чолі з *розумною* поцейбічною особистістю – людським суб'єктом, оспіваним буремною *l'Ère des Lumières*.

Навзамін своїм історичним предкам і батькам, а ще на превеликий подив для представників інших – суміжних, сусідських чи взагалі «паралельних» – культурних проектів він прагне абсолютизувати в самому центрі сучасного світоустрою вже не Абсолютну, але й не частково-окремішню: тілесну, творчу, розумну, чуттєву *etc.*, – а геть усю людську особистість в цілому. Людську особистість *par excellence* – автономну, тобто незалежну, вільну від Бога як Абсолютної Міри всього, а також від природи і речей світу (й у цьому сенсі взагалі мало не надприродну), отже, саме ліберальну² і, таким чином...

Так-так, принципово відносно і скінченну.

Саме *людську* – в усій її внутрішній і зовнішній, тобто, здавалося б, максимальній, проте, за визначенням, лише умовній *resp.* цілком фіктивній самостверженості. Умовній через власну скінченність. Умовній через власну відносність – відвертання від абсолютних, трансцендентних засад особистісності як такої. Отож – неостаточну й узагалі цілком позірну саму по собі. Пихату й невтїшну водночас. Світову сирітку наодинці з усім білим світом як самою собою – фіктивним витвором власної недоідентифікованості.

Відтепер узагалі все, що є у світі, й сам світ у цілому, визначається-усвідомлюється через людину наче свого справжнього та єдиного володаря,

¹ Саме в цьому дусі висловився Цицерон у першій книзі діалогу *De legibus* – «Про закони», зронивши знамените: «...ut iam universus hic mundus una civitas sit communis deorum atque hominum existimanda» – «...тож увесь цей світ слід вважати спільним градом богів і людей» (Marcus Tullius Cicero, 1898, р. 389 [I VII, 23, 12-13]).

² Тут – у власне філософському сенсі, про що докладніше див. у (Сватко, 2016с, с. 23).

набуваючи в такий спосіб рис унормованої правильності. Оскільки ж за цих умов у поцейбіччі взагалі нічого нема, крім людини й визначених через неї речей, такий світ має вигляд *неперервного*. Власне, з огляду на умовність, неостаточну визначеність людської особистості як цілком скінченної самої по собі, поза абсолютно-особистісних засад світу – лише умовно неперервного, бо по суті він є дискретно-атомізованим, геть частковим і в цьому сенсі, в забутті власної наперед даної цілісності – безпідставно-самоврядним, отже, цілком *анархічним*.

То є, таким чином, світ суперечливий, мінливий, такий, що наче постійно перебуває під судом власної критики, тим самим – *кризовий*³. Ті кризи, які автор цієї статті свого часу пакетно представив і проаналізував (Сватко, 2012а, с. 3–13; 2013, с. 2–12; 2017а, с. 223–259), – адекватне відображення *о б м е ж е н о с т і* людської особистості в її наполегливому прагненні увібрати весь світ у себе і тим самим привласнити його, просто-таки стати ним назавжди.

Але ж, прагнучи розумно увібрати в себе, себто у *с в і д о м и т и*, зрозуміти, а по тому і *відбити* на собі весь світ, як його, світу, справжній «смісл» і «факт», «ідея» і «матерія» (мало не світове «Все»), людина відтворює буття Світу Людини як сяк чи так, але принципово самоусвідомлюване у своєму становленні буття. Ось таке становлення *самоусвідомлюваного* буття, або саме людське буття, що стає, виявляє себе *в міру* власної зрозумілості, й варто називати історією⁴.

Але скільки у принципі може бути таких історій-самоусвідомлень?

Рівно стільки, скільки свідомостей, в яких людське буття співвідноситься із собою *по суті* – самоусвідомлюється. Тобто *безліч*.

Натомість чим визначається «правильність» цих історій-самоусвідомлень?

Вочевидь, тим, наскільки отримані в них відповіді на питання, звідки й куди розгортається стріла людської історії⁵, є дотичними до природи самої людини, дають змогу угледіти-зрозуміти,

³ Див. давн.-гр. κρίσις – розгляд справи, суд; вирок, засудження; рішучий вихід; суперечка. Пор. тему «кризи» («при-смерків») Європи в інтелектуалістиці ХХ ст. від Георга Зіммеля, Ернста Кассіра, Едмунда Гуссерля, Освальда Шпенглера чи Йогана Гейзинга до Мартіна Гайдеггера і Жака Дерріда.

⁴ Пор. показове визначення історії в О. Ф. Лосева саме як «даного у становленні розуміння буття» (Лосев, 1993b, с. 685).

⁵ Я використовую вислів «стріла людської історії» услід видатній здогадці сэра Артура Еддінгтона про «стрілу часу», *time's arrow*, оприлюдненій у його «Природі фізичного світу» (Eddington, 1929, р. 68) і так продуктивно осмисленій Іллею Пригожином в аспекті незворотності (*irreversibility*) часу та асиметрії минулого й майбутнього (*temporal asymmetry*) стосовно подій як явищ чотиривимірному світу (Prigogine, Stengers, 1984, р. 239).

звідки й куди прямує людина, де її власна *справжність*. Та справжність, яку не можна довести, але яку в її символічній відкритості можна вочевидь побачити розумом. Адже очевидність і взагалі не доводиться – вбачається. Цілком безпосередньо. [Звісно, якщо є, що вбачати: онтологічна присутність людини у світі в її символічно відкритій самоті – це і є головна підстава довіряти розуму й не впадати в оману.]

За таких умов будь-який наявний міф про людину завжди ставить на повний зріст проблему (до)віри. Тієї самої віри-довіри, в якій та якою тільки й можна стверджувати, є насправді річ чи нема¹, а ще – чия вона, та річ, взагалі. Поза цим вихідним міфом і поза цією вихідною (до)вірою, де передбачено, що людина з тих чи інших причин (зазвичай – трансцендентного характеру) *вже* є в цьому світі, історія залишається лишень анархічною множиною можливих її розумів, обмежених тільки атомізованою окремішністю «цих-ось», *des ceci*, як примовляв Сартр за часів «Буття і ніщо», – скінченних індивідуальних свідомостей, що саяк чи так, через різні способи даності відкриваються нам *sur fond de monde*, «на тлі світу» (Sartre, 1943, p. 535).

В останньому випадку в земній – саме / надто людській – історії нинішня зневірена особистість вочевидь стикається з реальною скінченністю, відносною й себе самої, й усього свого світу загубленої істини, в якому порозумітися означає домовитися, а домовитися – укласти угоду (лат. *conventum*)². Звісно, у кращому випадку – на підставі рівноправ'я сторін: в іншому разі не уникнути постійного порушення (перепишування) ненадійних норм / угод чи прямого силового тиску в бік слабшого, на який онтологічно «приречена» вся ця епоха картезіанської *une morale par provision*, «тимчасової моралі», буквально – моралі «про запас» (Descartes, 1637, p. 24).

Так у підсумку Світ Людини обертається світом суцільних – необов'язкових для «влади сили», отже, цілком гнучких – конвенцій

¹ О. Ф. Лосев, коментуючи знаменитий – «вертикально-пропорційний» *resp.* вертикально-аналогічний – аналіз знаттєвої сфери душі з її здатностями-станами наприкінці шостої книги Платонової «Держави» (εἰκασιᾶ – уподібнення *resp.* чуттєве уявлення → πίστις – віра → δίανοιᾶ – розсудок → νόησις – розум), слушно зауважує: «Примусити людину визнати що-небудь існуючим неможливо ніякими силами, якщо вона в це не повірила» (Лосев, 1993b, с. 590).

² Пор. у зв'язку з цим показове й цілком, на мій погляд, обумовлене наведеною онтологічною «картинкою» присудження Нобелівської премії з економіки 2016 р. за дослідження в галузі *теорії контрактів* (*Contract Theory*) фінському економісту Бенгту Хольмстрему (B. Holmstrom) з МТІ й англо-американському економісту Оліверу С. Харту (O. Hart) із Гарварда. [Вони-таки *чюсь* знають...]

і легітимаций, а світовий час розгортається не на тлі вічності абсолютних засад буття, як це було у Середні віки, натомість постає редукованим історичним часом самої людини в облаштованому нею принципово міжособистісному світі присутності – соціумі. Отож, соціальна історія – то і є нині по-справжньому *людський* світ, де земна людина опиняється полишеною на саму себе, свої обіцянки і мрії, свої домовленості й угоди – у власнім світовім сирітстві.

Прагнучи перебрати на себе всю цінність і реальність історичного процесу, вона шукає нагод до краю наповнити історію своєю присутністю як її справжнім змістом. Водночас як «творець» і «господар» світу вона виявляється фактичним можливим кордоном для самої історії. Вийти за нього фізично означає змінити так облаштований світ³. У постійних потугах гарантовано віднайти-усвідомити себе в історії як на принципово «своєму», власному, обійсті, тобто розумно втілитися-співвіднести із собою в усіх своїх можливих моментах від минулого до майбуття, власне – мало не абсолютизуватися в такому тоталітарному привласненні буття, людина творить справжній міф про людину, про її, сказати б, усезагальне свідоме самоперевертництво.

Так конститується той життєвий світ людської особистості, де вона – «завжди вдома», усюди (де не кинь!) натикається на себе *resp.* самоідентифікується (= самоусвідомлюється, розумно самовідтворюється), постає як символічно увиразнений носій самосвідомості, або *фактично втілена самосвідомість*. Саме в цей спосіб ми надалі й визначатимемо *людську особистість*. І одна справа про самосвідомість якось абстрактно знати, а інша – її реально мати, бути нею, постійно стверджуватися-народжуватися у власній само-бутності. В цьому сенсі людина є фактично втіленою у власній скінченності, або реально скінченною, особистістю, що творить світ із себе самої.

³ Цей «хід» і відтворює Ніцше в ідеї надлюдини. За нею, як зазначалося, – ясне розуміння: в такому світі будь-які світові зміни прямо залежать від змін (навіть суто фізичних!) у самій людині. На тлі кінцевої невизначеності людської особистості через відмову від Абсолютної Міри особистості як такої вони означають для Світу Людини подальшу «суперуніверсалізацію прав» – *superuniversalization of rights*. Тоді на *нижній* його межі «буде втрачено відмінність між людським й не-людським» (Fukuyama, 1992, p. 296 – пор. «новий онтологічний поворот в антропології» в дусі Ф. Дескола – Е. Вівейроса де Кастро), а на *верхній* – отримано непередбачувані трансгуманістичні перетворення людини в сенсі реалізації безбожних ідей біоморфичної, гендерної, екологічної, громадянської чи етичної свободи у трансгресивному трансгуманізмі, постгендеризмі, техногайянізмі, лібертаріанському трансгуманізмі та аболіціонізмі (Сватко, 2016с, с. 25).

Як символізується ця самоусвідомлювана панреальність Світу Людини?

Ця панреальність увиразнюється-символізується як культура.

Тож культура – матеріальна, фізична, духовна, управлінська – є різноцінно *увиражений* символічний міф людської особистості. Поза нею людська мова – тваринний рик, а людські стосунки – механічні зіткнення речовини чи органічні реакції метаболізму і спадкової мінливості, мутагенезу (Сватко, 2015b, с. 13–14). З іншого боку, в ній будь-яка матеріальна, духовна, владна чи навіть кримінальна реальність, будь-які фантазії чи сновидіння, факти чи події є *реальними* фактами людського існування. Тож у людиноцентристському (точніше, так: персоналістичному!) світі словосполучення «людина культури» – звичайна *тавтологія*¹, якщо не уточнити, який саме *тип культури* тут мається на увазі.

Проте – незалежно від різноманітних географічних, етнічних, мовних чи «епохальних», або історичних, типів культури (на авторські дослідження останніх, вже здійснені під запропонованим тут кутом зору я посилався в перших рядках Преамбули²) – важливим видається ось що.

Саме тут, у культурі, людина персоналістичного світу нарешті потрапляє в омріяну поколіннями (прото)європейських інтелектуалів «серединну» царину розуміння³ як утіленого, уви-

¹ Тут можна тільки погодитися з Й. Гейзингою, який у відомій доповіді 1938 р. «Der Mensch und die Kultur» («Людина і культура») прямо зазначав: західна людина як носій культури невіддільна від неї, просто-таки зрослася з нею. Я б навіть додав – увічпилася, міфологізувалася в ній. У цьому сенсі Жак Дерріда у своїй промові початку 1980-х років на конференції у США, присвяченій проблемі «Ядерного критицизму» (вона потім обернеться статтею «Ні, Апокаліпсис, ні, не зараз»), був цілком послідовний. Згадавши *сховища* (архіви, музеї, бібліотеки) – основні інститути культури, він далі тонко зауважує – в переказі Бориса Гройса: «Ядерна війна, тобто технічна можливість знищення запасів музеїв і бібліотек, завдає апокаліптичного жаху сучасній думці не тому, що вона нищить життя, а тому, що вона загрожуватиме вбити його соціальне безсмертя» (Гройс, 1993, с. 34).

² Маються на увазі лише європейські/європеїзовані типи культури: вони є єдиним об'єктом і цієї розвідки, адже ми всі розумно обмежені власним фаховим знанням.

³ Кілька слів убик – щодо цієї своєрідної «середини» між чистим *розумом* і чистою *чуттєвістю*, що не є знанням як таким, але завжди є знанням *чийсь*, відмінним від чистого знання «на величину розуму» його носія» (Сватко, 2017b, с. 9). Антична філософська класика позначала її як «уподібнення» (εἰκασία), тобто образне уявлення, імагінація, а ще, від часів Аристотеля до пізнього Прокла, йменувала «фантазією». Та фантазія (φαντασία) була відмінною і від відчуття, й від міркування – «ἕτερον καὶ αἰσθητικῶς καὶ διανοίας» ('Αριστοτέλους, 1911, р. 76 [III 3, 427b 15-16]), будучи витвором творчо-дієвого розуму. Стосовно знаних паладинів цієї специфічної пані «Фантазійності», тут постає довелюваний список від Платона з його *еротичним* «Бенкетом» чи *деміургійним* «Тімесом» або Плотіна з його «внутрішнім єйдосом», «τὸ ἐνδον εἶδος» (Πλωτίνου, 1883, р. 87 [I 6, III 30]), до флорентійського коментатора того ж «Бенкету» і пристрасного співа «внутрішньої форми», *formae*

разного у власній «непотаєній потаєності», отже, символічного за своєю природою знання⁴. Саме тут отримує прописку той феномен, що його ми надалі називатимемо культурно-символічними *картинами світу*⁵. І саме в цих «картинках», які ніколи не бувають онтологічно чи історично індиферентними, і які нам тепер, з огляду на вже подоланий інтелектуальний шлях, ще належить визначити остаточно, культура звично увиразнює-міфологізує історичне життя людської особистості.

§ 2. Визначення культурно-символічних картин світу

... I have finished building a world,
and this is my Sabbath rest⁶.
(Nabokov, 1964, p. 75)

Підіб'ємо деякі попередні підсумки.

З огляду на те, що картини світу виявилися прямим породженням європейського за походженням і глобального за поширенням Світу Людини як світу історії та світу культури, поза яким сама постановка питання про них термінологічно неможлива, а з іншого боку, зважаючи

intrinsecae, Марсіліо Фічіно, провідника ідеї душі як «формувальної форми», *formae formatae*, Джордано Бруно з його «лондонським» трактатом *De la Causa, Principii et Uno* чи знаного платоніка лорда Шефтсбері з його зафіксованим у «Моралістах» «третім порядком краси» (Сватко, 1994a, с. 249–251), а далі – до Вільгельма фон Гумбольдта з його знаменитим вченням про внутрішню форму, спадкоємця Гумбольдта й одного з батьків сучасної семіотики Йохана Лео Вайсгербера чи Вільгельма Дільтея, Генріха Герца, Макса Планка, Альберта Ейнштейна і Казимежа Айдукевича з їхнім концептуальним витвором під назвою «картина світу», *Weltbild*, аж до Едварда Сепіра і Бенджаміна Лі Ворфа з їхньою концепцією «лінгвістичної відносності» *etc.* Втім, детально досліджена у згаданому на початку статті авторському курсі історія намацування такої картинної «серединності» – то окремий і вкрай цікавий сюжет.

⁴ У цьому сенсі Світ Людини, справді, від початку був *європейським* культурним проектом. Лише згодом він набув рис «глобалістської» ідеї. Нині глобальний масштаб цього проекту засвідчено організаційним переструктуруванням суспільств традиційно «несвропейського» світу (Азія, Африка, Латинська Америка) щодо культурних сфер 1) *тіла*, 2) *господарства resp. олюдненої природи*, 3) *духу*, 4) *інституцій resp. «властей»*, розподілених з огляду на чотири *форми* культури: фізичну, матеріальну, духовну, управлінську, або культуру врядування – включно з кримінальною організацією суспільства (Сватко, 2006a, с. 79). У народжених культурних інститутах Європа житиме по своїй фактичній загибелі, перемагаючи на Олімпійських іграх силами Кенії, Ямайки чи Коморських островів та облаштувуючи філії Лувра в Саудівській Аравії.

⁵ З огляду на попередній виклад має бути зрозуміло: в цьому контексті замість словосполучення «культурно-символічні» достатньо самого лише означення «культурні». Додаючи до нього термін «символічні», ми підкреслимо щодо речей світу принципово символічну природу будь-якої картинності й образності взагалі, коли смисл *увиразнюється* через «інше» йому середовище.

⁶ «...я закінчив творення світу – це мій суботній перепочинок» (В. Набоков. Справжнє життя Себастьяна Найта).

на їхній безпосередній зв'язок із міфом як абсолютною реальністю самоусвідомлення *resp.* абсолютизмом фактично усвідомленої самосвідомості (Лосев, 1995а, с. 32–33; Сватко, 2014, с. 39), можна, нарешті, визначити цю «картинність», звівши до купи всі раніше згадані моменти загальної смислової історії речі. [*Варто лише пам'ятати, що будь-яка картина світу: наївна, буденна, міфологічна, релігійна, мовна, фізична, наукова, філософська, культурно-символічна etc. – завжди має не божественний, а власне людський вимір, пишеться людиною як носієм культури, певного культурного міфу, за яким криється абсолютизація певного моменту особистісних засад світу, особистісності взагалі – як такої.*]

Отже, картина світу – це 1) історично 2) зафіксований у 3) певній епосі та 4) символізований *resp.* символічно у вираженні в 5) адекватному їй 6) морфологічно (формально) визначеному 7) міфі 8) культури 9) момент 10) типологічно ідентичного 11) особистісно-людського 12) усвідомлення світу з огляду на 13) історично обумовлене («епохально»-контекстуальне) розуміння 14) його абсолютних засад як 15) справжнього світового ідеалу.

Простіше кажучи, картина світу – це 1) історично зафіксоване 2) типологічно 3) ідентичне щодо 4) «епохальних» 5) ідеалів 6) символічне 7) розуміння 8) світу 9) людиною 10) особистістю в 11) історично адекватних 12) культурних формах 13) міфу.

І наостанку: картина світу – це 1) історія 2) світу, 3) хронологічно зафіксована на тлі його 4) «епохальних» 5) ідеалів, 6) особистісно 7) усвідомлена 8) людиною в 9) міфі й 10) символічно у вираженні в 11) культурі.

PS. Взагалі – «в однім слові»: картина світу – це 1) історія, 2) усвідомлена в 3) певному 4) культурному 5) контексті¹.

Ні, все ж таки «після всього» найкраще так: картина світу – це 1) історія, 2) типологічно 3) у вираженні в 4) культурі.

Озброївшись цими визначеннями, можна сміливіше і цілком осмислено вирушати на зустріч з різноманітними «епохальними» культурно-символічними картинами світу. Проте таку подорож, зважаючи на звичні для сучасних авторів обставини місця й часу, є сенс відкласти на, сподіваюсь, не вельми далеке майбутнє.

¹ Пор. картини світу «Троянська війна», «Хрестові походи», «Ера космосу», «Епоха НТР» *etc.*

Епілог

The end, the end. They all go back to their everyday life...
but the hero remains, for, try as I may,
I cannot get out of my part².
(Nabokov, 1964, p. 173)

Колись, розпочинаючи власний аналіз античної моделі світоспоглядання саме як певного «епохального» цілого, О. Ф. Лосев у «Нарисах античного символізму і міфології» розважливо зауважив: «Кожна епоха отримувала від античності те, на що вона тільки була здатною, й кожна епоха побачила в ній правильний бік, хоча й неправильно ігнорувала інші сторони» (Лосев, 1993b, с. 67). Як на мене, цей сценарій чудово відтінює весь комплекс проблем, що обов'язково виникають у ході практичного дослідження «епохальних» картин світу з урахуванням залучених для цього онтологічних моделей. Проте кожен його пункт потребує окремого коментаря, який зараз не на часі.

Ми щойно лише дали визначення самому феномену культурно-символічних картин світу, задіявши ідею Європи і загальнофілософські категорії сутності, розуму, свідомості, знання, символу, міфу, історії та культури. Та, хоч це можна вважати цілком задовільним підсумком подоланого нами великого шляху, чи означає він, що ми отримали відповіді-інструменти, які надалі дали б змогу кваліфіковано здійснювати згадані вище дослідження саме в прикладному аспекті, на рівні окремих епох чи їхніх складників? Звісно, ні.

Ми все ще достеменно не уявляємо (принаймні, ця тема поки що цілком свідомо для автора залишилася поза межами цього тексту), як гарантовано потрапляти до сфери «епохального» знання і як його адекватно репрезентувати / актуалізувати? З чого тут починати і де закінчувати? На що при цьому найперше орієнтуватися? Що взагалі шукати? Врешті-решт, як саме реально малювати омріяну нами «картинку»?

У автора є свої – навряд чи остаточні, проте підкріплені багаторічними історико-філософськими, культурно-історичними та лінгвофілософськими розвідками, – відповіді на виставлені тут запитання, і він сподівається найближчим часом оприлюднити їх, продемонструвавши бодай одну з таких «картинок» наживо, у світлі

² «Кінець, кінець. Всі вони повертаються до повсякденного життя... але герой залишається, бо, хай там як, мені не вийти з ролі» (В. Набоков. Справжнє життя Себастьяна Найта).

отриманих визначень і пояснень. Яку саме – це прямо залежатиме від розвитку нинішньої європейської «ситуації часу» і необхідності реагувати на неї злободенним коментарем щодо поточного стану речей чи неспішним аналізом

його потаєних у глибині віків вихідних причин. [Та чи не є все життя інтелектуала саме таким коментарем у пошуку саме таких причин зовні випадкових подій – і нам не вийти з ролі?] Побачимо(сь).

Список посилань

- Гиппократ (1936). О воздухах, водах и местностях. В Гиппократ. *Избранные книги* (с. 275–306). Москва: Гос. изд-во биологической и медицинской литературы.
- Голан, А. (1994). *Миф и символ*. Иерусалим: ТАРБУТ, Москва: РУССЛИТ.
- Гройс, Б. (1993). Да, Апокалипсис, да, сейчас. *Вопросы философии*, 3, 28–35.
- Лосев, А. Ф. (1980). История античной эстетики: Поздний эллинизм. Москва: Искусство.
- Лосев, А. Ф. (1993а). Вещь и имя. В А. Ф. Лосев. В *Бытие – Имя – Космос* (с. 802–880). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1993б). *Очерки античного символизма и мифологии*. Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1993с). Философия имени. В А. Ф. Лосев. *Бытие – Имя – Космос* (с. 613–801). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1994а). Диалектика мифа. В А. Ф. Лосев. *Миф – Число – Сущность* (с. 5–216). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1994б). Диалектика числа у Плотина. В А. Ф. Лосев. *Миф – Число – Сущность* (с. 713–876). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1994с). Самое само. В А. Ф. Лосев. *Миф – Число – Сущность* (с. 299–526). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1995а). Диалектика художественной формы. В А. Ф. Лосев. *Форма – Стиль – Выражение* (с. 5–296). Москва: Мысль.
- Лосев А. Ф. (1995б). История эстетических учений. В А. Ф. Лосев. *Форма – Стиль – Выражение* (с. 321–404). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1996). Античная мифология в ее историческом развитии. В А. Ф. Лосев. *Мифология греков и римлян* (с. 5–680). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1997). О методе бесконечно малых. В А. Ф. Лосев. *Хаос и структура* (с. 609–730). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (2001). Приложение. Три типа мифологического творчества. В А. Ф. Лосев. *Диалектика мифа* (с. 467–497). Москва: Мысль.
- Мифы народов мира. Энциклопедия*. (1980). Москва: Советская энциклопедия, 1, 419.
- Погоняйло, А. Г. (2005). Глава I. Латинская пагристика: вечернее начало. В Д. В. Шмонин (Отв. ред.), *Философия западноевропейского Средневековья* (с. 12–46). Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петербур. ун-та.
- Прокл (2001). *Платоновская теология*. Санкт-Петербург: РХГИ; Летний сад.
- Сватко, Ю. І. (1994а). *Имя как Текст и Текст как Имя: лингвистические и лингвофилософские основания анализа* (Докторская диссертация). Отримано з <http://www.dissertat.com/content/imya-kak-tekst-i-tekst-kak-imya-lingvist-i-lingvofilosofskoye-osnovaniya-analiza> (31907).
- Сватко, Ю. І. (1994б). «Текст – Мир Человека – Культура»: в пространстве современного эйдетики. В *Философия языка: в границах и вне границ*. Харків: Око, 1, 37–60.
- Сватко, Ю. І. (1999). Великое Без-различное (введение в философию игры). В *Философия языка: в границах и вне границ*. Харків: Око, 3–4, 33–95.
- Сватко, Ю. І. (2002а). ...Між іншим, і «цивілізація жесту» (кілька штрихів до розуміння латинського християнського Середньовіччя як окремого культурно-історичного типу).
- В Ж.-К. Шмітт, *Сенс жесту на середньовічному Заході* (с. 5–117). Харків: Око.
- Сватко, Ю. І. (2002б). Теофан Прокопович і європейське Відродження як окремі культурно-історичні типи. В *Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст* (с. 175–212). Київ: КМ Академія.
- Сватко, Ю. І. (2006а). Європейський Світ Людини: його максимуми і конфлікти. *Конфліктологічна експертиза: теорія і методика*, 5, 74–80.
- Сватко, Ю. І. (2006б). Полювання на інтелектуала, або Європейська інтелектуалістика як естетика думки. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 50, 3–11.
- Сватко, Ю. І. (2006с). Типи інтелектуалів і культурно-історичні моделі інтелектуального життя (одна з можливих версій європейського досвіду осягання історії). В *Українські інтелектуали: погляд із сьогодення* (с. 8–68). Київ: Дельта.
- Сватко, Ю. І. (2007). Принцип «Подивись на Абсолют!» як загальнометодологічна засада сучасного історико-філософського дослідження. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 63, 3–10.
- Сватко, Ю. І. (2008). Новочасна модель філософування в системі розумно-життєвих ідеалів європейського Модерну. В *Могилянські історико-філософські студії* (с. 132–187). Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія».
- Сватко, Ю. І. (2009). Світ античного космосу і антична модель філософування: культурно-історичний та історико-філософський коментар. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 89, 5–11.
- Сватко, Ю. І. (2011). Віртуальність. Час. Мова. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 115, 3–7.
- Сватко, Ю. І. (2012а). Картина світу і освіта світу: коментар до програмного документа ЮНЕСКО «Велика програма I – Освіта» на 2012–2003 рр. *Наукові записки НаУКМА. Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота*, 136, 3–13.
- Сватко, Ю. І. (2012б). Методологічні засади європейського філософування в аспекті софійного синтезу. *Магістеріум*, 47, 3–27.
- Сватко, Ю. І. (2013). «Кінець прекрасної епохи», або Час зміни «картинки»? *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 141, 3–12.
- Сватко, Ю. І. (2014). Миф про кредит, або Вправа з прикладної філософії. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 154, 34–45.
- Сватко, Ю. І. (2015а). Наприкінці Світу Людини: духовність, цінності, компетенції, освіта. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика. Збірник наукових праць*, 3 (66), 174–197.
- Сватко, Ю. І. (2015б). Онтоепістемологія конфлікту як складова конфліктологічної експертизи: індикатори, мова, рішення (За лаштунками інформаційного маскараду). *Наукові записки НаУКМА. Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота*, 175, 3–21.
- Сватко, Ю. І. (2016а). «Гнів, богине, услав Ахіллеса, Пелесва сина», або Вступ до онтоепістемологічної експертизи одного «гнівного» конфлікту. *Наукові записки НаУКМА. Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота*, 188, 3–17.

- Сватко, Ю. І. (2016b). Фрагментарій «Великої Гри» для XXI століття. Вступ. *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 180, 22–29.
- Сватко, Ю. І. (2017a). Духовна безпека особистості в епоху «пост-»: її кордони і вороги. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика. Збірник наукових праць*, 3 (78)–1, 223–259.
- Сватко, Ю. І. (2017b). Фрагментарій «Великої Гри» для XXI століття: фрагмент I «Гра про мігранта-аноніма». *Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 192, 17–21.
- Трубецькой, Н. С. (1995). Европа и человечество. В Н. С. Трубецькой. *История. Культура. Язык* (с. 55–105). Москва: Издательская группа «Прогресс».
- Філософія мови: в межах і за межами*. (1999). Харків: Око, 3–4.
- Франк, С. Л. (1992). С нами Бог. В С. Л. Франк. *Духовные основы общества* (с. 405–470). Москва: Республика.
- Ἀριστοτέλους (1911). Περὶ Ψυχῆς. Αθήνα: Φέξη.
- Arrighi, Giovanni. (2010). *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Time*. London, New York: Verso.
- Charter of Paris for a New Europe (1990). Retrieved from <https://www.osce.org/mc/39516?download=true>.
- Dante Alighieri (1874). L'Inferno. In *La Divina Commedia di Dante Alighieri, riveduta nel testo e commentata da G. A. Scartazzini*. Leipzig: F. A. Brockhaus, I, 1–444.
- Declaration Toward a Global Ethic: Parliament of the World's Religions (1993). Retrieved from https://parliamentofreligions.org/pwr_resources/_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf.
- Descartes, R. (1637). Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences. In *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, Plus la dioptrique, les météores et la géométrie qui sont de essais de cette méthode* (p. 3–78). Leyde: L'imprimerie de Jan Maire.
- Eddington, A. (1929). *The Nature of the Physical World*. New York: The Macmillan Company; Cambridge, England: The University Press.
- Εὐριπίδης (1913). ΙΦΙΓΕΝΕΙΑ Η ΝΕ ΤΑΥΡΟΙΣ. In *Euripides fabulae recognovit brevique adnotatione critica instruxit Gilbertus Murray*. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, II, 297–354.
- Ferry, L. (2006). *Apprendre à vivre: Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*. Paris: Plon.
- Fukuyama, Fr. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Herodotus. (1920). ΗΡΟΔΟΤΟΥ ΙΣΤΟΡΙΑΙ. Α 1–2. In *Herodotus, with an English Translation by A. D. Godley in four volumes*. London: W. Heinemann; New York: G. P. Putnam's sons, I, 2–271.
- Hesiod. (1920). ΗΣΙΟΔΟΥ ΘΕΟΓΟΝΙΑ. In *Hesiod, the Homeric Hymns and Homeric, with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White, M. A.* (p. 78–154). London: W. Heinemann; New York: G. P. Putnam's sons.
- Hippocrates. (1957). ΠΕΡΙ ΑΕΡΩΝ ΥΔΑΤΩΝ ΤΟΠΩΝ – AIRS, WATERS, PLACES. In *Hippocrates, with an English Translation by W. H. S. Jones*. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, I, 70–136.
- Hobsbawm, E. (1995). *Age of Extremes: The Short Twentieth Century (1914–1991)*. London: Abacus.
- Marcus Tullius Cicero. (1898). De legibus Libri tres. In *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia*. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, IV (II), 380–450.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Nabokov, V. (1964). *The Real Life of Sebastian Knight*. Middlesex: Penguin Books.
- Our Creative Diversity: Report of the World Commission on Culture and Development. (1995). Retrieved from <https://www.unesco.org/ark:/48223/pf0000105586>.
- Our Global Neighborhood: The Report of the Commission on Global Governance. (1995). Retrieved from <https://www.gdrc.org/u-gov/global-neighborhood/>.
- Panofsky, E. (1957). *Gothic Architecture and Scholasticism: An Inquiry into Analogy of the Arts, Philosophy and Religion in the Middle Ages*. New York: Meridian Books.
- Pico della Mirandola, G. (1942). Oratio de hominis dignitate. In *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno, e scripti vari a cura di Eugenio Garin* (p. 101–165). Firenze: Valecchi editore.
- Pindar (1915). ΟΛΙΜΠΙΟΝΙΚΑΙ. ΙΙ. ΘΗΡΩΝΙ ΑΚΡΑΓΑΝΤΙΝΩ ΑΡΜΑΤΙ. In *Pindar. The Odes of Pindar, including the Principal Fragments with an Introduction and an English Translation by Sir John Sandys, Litt. D.* (p. 18–28). London: William Heinemann, New York: The Macmillan Co.
- Πλάτων. (1903a). ΓΟΡΓΙΑΣ. In *Platonis Opera, ed. John Burnet*. Oxford: Oxford University Press, III, 447–527.
- Πλάτων. (1903b). ΧΑΡΜΙΔΗΣ. In *Platonis Opera, ed. John Burnet*. Oxford: Oxford University Press, III, 153–176.
- Πλωτῖνος. (1883). ΕΝΝΕΑΣ ΡΩΤΗ. VI. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΚΑΛΟΥ. In *Plotini Enneades praimisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello*. Lipsiae: Richardus Volkmann in aedibus B. G. Teubneri, I, 84–96.
- Πλωτῖνος. (1884). ΕΝΝΕΑΣ ΤΕΤΑΡΤΗ. VII. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΩΣ ΤΟ ΠΛΗΘΟΣ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ ΥΠΕΣΤΗ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ. In *Plotini Enneades praimisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello*. Lipsiae: Richardus Volkmann in aedibus B. G. Teubneri, II, 424–478.
- Πλωτῖνος (1977). Enneas V. Ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νήματα καὶ περὶ τὰγαθοῦ. In *Plotini Opera, ed. Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer*. Oxford: Oxford University Press, II, 238–256.
- Prigogine, I., Stengers, I. (1984). *Order Out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Toronto – New York – London – Sydney: Bantam Books.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Strabo (1960). *The Geography, with an English Translation by Horace Leonard Jones in eight volumes*. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, I, 70–136.
- Universal Declaration of Human Rights (1948). Retrieved from <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>.

References

- Filosofia iazyka: v granitsakh i vne granits*. (1999) [Philosophy of Language: within and without limits]. Kharkiv: Oco, 3–4 [in Russian].
- Gippokrat (1936). O vozdukhakh, vodakh i mestnostiakh [Airs, Waters, places]. In Gippokrat, *Izbrannye knigi* (s. 275–306). Moskva: Gos. izd-vo biologicheskoi i meditsinskoi literatury [in Russian].
- Golan, A. (1994). *Mif i simvol [Myth and Symbol]*. Ierusalim: TAR-BUT, Moskva: RUSSLIT [in Russian].
- Grois, B. (1993). Da, Apokalipsis, da, seichas [Yes, Apocalypse, Yes Now]. In *Voprosy filosofii*, 3, 28–35 [in Russian].
- Losev, A. F. (1980). Istorija antichnoi estetiki: Pozdnii ellinizm [The History of Classical Aesthetics: The Late Hellenism]. Moskva: Iskustvo [in Russian].
- Losev, A. F. (1993a). Veshch i imia [Thing and Name]. In A. F. Losev. *Bytiie – Imia – Kosmos* (s. 802–880). Moskva: Mysl [in Russian].

- Losev, A. F. (1993b). *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on Classical Symbolism and Mythology]. Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1993c). *Filosofia imeni* [The Philosophy of Name]. In A. F. Losev, *Bytie – Imia – Kosmos* (s. 613–801). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1994a). *Dialektika mifa* [The Dialectics of Myth]. In A. F. Losev, *Mif – Chislo – Sushchnost* (s. 5–216). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1994b). *Diactetica chisla u Plotina* [The Dialectics of Number in Plotinus]. In A. F. Losev, *Mif – Chislo – Sushchnost* (s. 713–876). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1994c). *Samoe samo* [Selfness Itself]. In A. F. Losev, *Mif – Chislo – Sushchnost* (s. 299–526). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1995a). *Dialektika khudozhestvennoi formy* [The Dialectics of the Artistic Form]. In A. F. Losev, *Forma – Stil – Vyrazheniie* (s. 5–296). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1995b). *Istoriia esteticheskikh uchenii* [History of Aesthetic Doctrines]. In A. F. Losev, *Forma – Stil – Vyrazheniie* (s. 321–404). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1996). *Antichnaia mifologiiia v eio istoricheskom razviti* [The Ancient Mythology in its Historical Development]. In A. F. Losev, *Mifologiiia grekov s rimlian* (s. 5–680). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1997). *O metode beskonechno malyykh* [On Infinitesimal Method]. In A. F. Losev, *Khaos i struktura* (s. 609–730). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (2001). *Prilozheniie. Tri tipa mifologicheskogo tvorchestva* [Appendix. The Three Types of Mythological Creation]. In A. F. Losev, *Dialektika mifa* (s. 467–497). Moskva: Mysl [in Russian].
- Mify narodov mira. Entsiklopediia*. (1980). [Mythos of the Peoples of the World. Encyclopedia]. Moskva: Sov. Entsiklopediia, 1, 419 [in Russian].
- Pogoniailo, A. G. (2005). *Glava 1. Latinskaia patristika: vecherneie nachalo* [Chapter 1. Latin Patristics: the Evening Beginning]. In D. V. Shmonin (Otv. red.), *Filosofiiia zapadnoevropeiskogo Srednevekoviiia* (s. 12–46). Sankt-Peterburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta [in Russian].
- Prokl (2001). *Platonovskaia Teologiia* [Platonic Theology]. Sankt-Peterburg: RKhGI; Letnii sad [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (1994a). *Imia kak tekst i Tekst kak Imia: lingvistiicheskie i lingvifilosofskie osnovaniia analiza* (Doktorskaia dissertatsiia) [Name as Text and Tekst as Name: Linguistic and Linguistphilosophical Basics of Analysis (Doctoral dissertation)]. Retrieved from <http://www.dissertat.com/content/imyakak-tekst-i-tekst-kak-imya-lingvist-i-lingvofilos-osnovaniya-analiza> (31907) [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (1994b). “Tekst – Mir Cheloveka – Cultura”: v prostranstve sovremenno ego eidetizma [“Text – Human World – Culture”: in the Area of Modern Eidetism]. In *Filosofiiia iazyka: v granitsakh i vne granits*. Kharkiv: Oko, 1, 37–60 [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (1999). *Velikoe Bez-razlichnoe (vvedinie v filosofiiu igry)* [The Great In-different (Introduction to Philosophy of the Game)]. In *Filosofiiia iazyka: v granitsakh i vne granits*. Kharkiv: Oko, 3–4, 33–95 [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (2002a). “...Mizh inshym, i “tsyvilizatsiia zhestu” (kilka shtrykhiv do rozuminnia latynskoho khrysiianskoho Seredniovichchia iak okremoho kulturno-istorychnoho typu) [Inter alia, “Civilisation of Gestures” (some traits to understanding of Cristian Latin Middle Ages as a specific cultural and historical type)]. In Zh.-Kl. Shmitt, *Sens zhestu na seredniovichnomu Zakhodi* (s. 5–117). Kharkiv: Oko [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2002b). *Teofan Prokopovych i yevropeiske Vidrodzhennia yak okremyi kulturno-istorychnyi typ* [Theophan Prokopovych and European Renaissance as a specific cultural-historical type]. In *Relihiino-filosofska dumka v Kyievo-Mohylianskii akademii: yevropeyskyi kontekst* (s. 175–212). Kyiv: KM Akademiia [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2006a). *Yevropeyskyi Svit Liudyny: yoho maksymy i konflikty* [European Human World: its Maxims and Conflicts]. In *konfliktolohichna ekspertyza: teoriia i metodyka*, 5, 74–80 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2006b). *Poliuvannia na intelektual, abo Yevropeiska intelektualistyka yak estetyka dumky* [Hunt for intellectual, or The European Intellectualistic as an Aesthetics of Thought]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiiia ta relihiieznavstvo*, 50, 3–11 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2006c). *Typy intelektualiv i kulturno-istorychni modeli intelektualnogo zhyttia (odna z mozhylyvykh versii yevropeiskoho dosvidu osiahannia istorii)* [Types of Intellectuals and Cultural-historical Models of Intellectual Life (One of the Possible Versions of the European Experience of Comprehension of History)]. In *Ukrainski intelektuali: pohliad iz sohodennia* (s. 8–68). Kyiv: Delta [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2007). *Pryntsyyp “Podyvys na Absoliut!” yak zagalnometodolohichna zasada suchasnogo istoryko-filosofskoho doslidzhennia* [The “Look at the Absolute!” Principle as a General Methodological Foundation for Studies in History of Philosophy]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiiia ta relihiieznavstvo*, 63, 3–10 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2008). *Novochasna model filosofuvannia v systemi rozumno-zhyttievykh idealiv yevropeiskoho Modernu* [A Model of Modern Philosophizing in the System of Rational and Vital Ideals of the European Modern Era]. In *Mohylianski istoryko-filosofski studii* (s. 132–187). Kyiv: Kyievo-Mohylianska akademiia [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2009). *Svit antychnoho kosmosu i antychna model filosofuvannia: kulturno-istorychnyi ta istoryko-filosofskyi komentar* [The World of the Antique Cosmos and the Antique Model of Philosophizing: a Cultural-Historical and Historical-Philosophical Comment]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiiia ta relihiieznavstvo*, 89, 5–11 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2011). *Virtualnist. Chas. Mova* [Virtuality. Time. Language]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiiia ta relihiieznavstvo*, 115, 3–7 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2012a). *Kartyna svitu i osvita svitu: komentar do prohramnoho dokumenta UNESCO “Velyka prohrama I – Osvita” na 2012–2013 rr.* [Picture of the World and Global Education: a Comment to the UNESCO’s “Major Programme I – Education” for 2012–2013]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Pedahohichni, psykholohichni nauky ta sotsialna robot, 136*, 3–13 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2012b). *Metodolohichni zasady yevropeiskoho filosofuvannia v aspekti sofiinoho syntezy* [Methodological Foundations of the European Philosophizing in the Aspect of Sophical Syntesis]. *Mahisterium*, 47, 3–27 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2013). *“Kinets prekrasnoi epokhy”, abo Chas zminy “kartynky”?* [“The End of a Beautiful Era”, or The Time to Change “the View”?]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiiia ta relihiieznavstvo*, 141, 3–12 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2014). *Mif pro kredyt, abo Vprava z prykladnoi filosofii* [The Myth of Credit, or An Exercise in Applied Philosophy]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiiia ta relihiieznavstvo*, 154, 34–45 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2015a). *Naprykintsi Svitu Liudyny: dukhovnist, tsinnosti, kompetentsii, osvita* [Elapsing Human World: Spirituality, Values, Competencies, Education]. In *Dukhovnist osobystosti: metodolohiia, teoriia i praktyka. Zbirnyk naukovykh prats*, 3 (66), 174–197 [in Ukrainian].

- Svatko, Yu. I. (2015b). Ontoepistemolohiia konfliktu yak sklado-va konfliktolohichnoi ekspertyzy: indykatory, mova, rishennia (Za lashtunkamy informatsiinoho maskaradu) [Ontoepistemology of Conflict as Part of Conflictological Expertise: Indicators, Language, Resolutions (Behind the Scenes of Information Masquerade)]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Pedahohichni, psykhohohichni nauky ta sotsialna robota*, 175, 3–21 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2016a). “Hniv, bogyne, uslav Akhillesea, Peleieva syna”, abo Vstup do ontoepistemolohichnoi ekspertyzy odnogo “hnivnoho” konfliktu [Sing, O Goddess, the Anger of Achilles Son of Peleus, or Introduction to Ontoepistemological Expert Study of One “Angry” Conflict]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Pedahohichni, psykhohohichni nauky ta sotsialna robota*, 188, 3–17 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2016b). Frahmentarii “Belykoi Hry” dlia XXI stolittia. Vstup [Fragmentarium of “the Big Game” for the XXI c.: Introduction]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo*, 180, 22–29 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2017a). Dukhovna bezpeka osobystosti v epokhu “post-”: yii kordony i vorohy [Spiritual Security of Personality in the Age of “the Post-”: its Bounds and Foes]. In *Dukhovnist osobystosti: metodolohiia, teoriia i praktyka. Zbirnyk naukovykh prats*, 3 (78)–1, 223–259 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2017b). Frahmentarii “Belykoi Hry” dlia XXI stolittia: frahment I “Hra pro mihranta-anonima” [Fragmentarium of “the Big Game” for the XXI c.: the Fragment I “The Game on Anonymous Migrant”]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofiia ta relihiieznavstvo*, 192, 17–21 [in Ukrainian].
- Trubetskoi, N. S. (1995). Evropa i chelovechestvo [Europe and Humanity]. In N. S. Trubetskoi. *Istoriia. Kultura. Iazyk* (s. 55–105). Moskva: Izdatelskaia gruppa “Progress” [in Russian].
- Frank, S. L. (1992). S nami Bog [God With Us]. In S. L. Frank. *Dukhovnye osnovy obshchestva* (s. 405–470). Moskva: Respublika [in Russian].
- Ἀριστοτέλους (1911). Περὶ Ψυχῆς. Αθήνα: Φέξη [in Ancient and Modern Greek].
- Arrighi, Giovanni. (2010). *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Time*. London, New York: Verso.
- Charter of Paris for a New Europe (1990). Retrieved from <https://www.osce.org/mc/39516?download=true>.
- Dante Alighieri (1874). L’Inferno. In *La Divina Commedia di Dante Alighieri, riveduta nel testo e commentata da G. A. Scartazzini*. Leipzig: F. A. Brockhaus, I, 1–444.
- Declaration Toward a Global Ethic: Parliament of the World’s Religions (1993). Retrieved from https://parliamentofreligions.org/pwr_resources/_includes/FCKcontent/File/TowardsAGlobalEthic.pdf.
- Descartes, R. (1637). Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans le sciences. In *Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans le sciences, Plus la dioptrique, les météores et la géométrie qui sont de essais de cette methode* (p. 3–78). Leyde: L’imprimerie de Jan Maire.
- Eddington, A. (1929). *The Nature of the Physical World*. New York: The Macmillan Company; Cambridge, England: The University Press.
- Εὐριπίδης (1913). Ἰφιγένεια ἠεν ταυροῖς In *Euripides fabulae recognovit brevisque adnotatione critica instruxit Gilbertus Murray*. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, II, 297–354 [in Ancient Greek].
- Ferry, L. (2006). *Apprendre à vivre: Traité de philosophie à l’usage des jeunes générations*. Paris: Plon.
- Fukuyama, Fr. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Herodotus. (1920). Ἡροδοτοῦ ἱστορίαι. A 1–2. In *Herodotus, with an English Translation by A. D. Godley in four volumes*. London: W. Heinemann; New York: G. P. Putnam’s sons, I, 2–271 [in English and Ancient Greek].
- Hesiod. (1920). Ἡσιόδοῦ ἑοῖφονία. In *Hesiod, the Homeric Hymns and Homericica, with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White, M. A.* (p. 78–154). London: W. Heinemann; New York: G. P. Putnam’s sons [in English and Ancient Greek].
- Hippocrates. (1957). ΠΕΡΙ ΑΕΡΩΝ ΥΔΑΤΩΝ ΤΟΠΩΝ – AIRS, WATERS, PLACES. In *Hippocrates, with an English Translation by W. H. S. Jones*. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, I, 70–136 [in English and Ancient Greek].
- Hobsbawm, E. (1995). *Age of Extremes: The Short Twentieth Century (1914–1991)*. London: Abacus.
- Marcus Tullius Cicero. (1898). De legibus Libri tres. In *M. Tullii Ciceronis scripta quae manserunt omnia*. Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, IV (II), 380–450.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- Nabokov, V. (1964). *The Real Life of Sebastian Knight*. Middlesex: Penguin Books.
- Our Creative Diversity: Report of the World Commission on Culture and Development. (1995). Retrieved from <https://www.unesco.org/ark:/48223/pf0000105586>.
- Our Global Neighborhood: The Report of the Commission on Global Governance. (1995). Retrieved from <https://www.gdrc.org/u-gov/global-neighborhood/>.
- Panofsky, E. (1957). *Gothic Architecture and Scholasticism: An Inquiry into Analogy of the Arts, Philosophy and Religion in the Middle Ages*. New York: Meridian Books.
- Pico della Mirandola, G. (1942). Oratio de hominis dignitate. In *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno, e scripti vari a cura di Eugenio Garin* (p. 101–165). Firenze: Valecchi editore.
- Pindar. (1915). ΟΛΙΜΠΙΟΝΙΚΑΙ. Π. ΘΗΡΩΝΙ ΑΚΡΑΓΑΝΤΙΝΩ ΑΡΜΑΤΙ. In *Pindar. The Odes of Pindar, including the Principal Fragments with an Introduction and English Translation by Sir John Sandys, Litt. D.* (p. 18–28). London: William Heinemann, New York: The Macmillan Co. [in English and Ancient Greek].
- Πλάτων. (1903a). ΓΟΡΓΙΑΣ. In *Platonis Opera, ed. John Burnet*. Oxford: Oxford University Press, III, 447–527 [in English and Ancient Greek].
- Πλάτων. (1903b). ΧΑΡΜΙΔΗΣ. In *Platonis Opera, ed. John Burnet*. Oxford: Oxford University Press, III, 153–176 [in English and Ancient Greek].
- Πλωτῖνος. (1883). ENNEAS ΡΩΤΗ. VI. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΚΑΛΟΥ. In *Plotini Enneades praimisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello*. Lipsiae: Richardus Volkman in aedibus B. G. Teubneri, I, 84–96 [in Latin and Ancient Greek].
- Πλωτῖνος. (1884). ENNEAS ΤΕΤΑΡΤΗ. VII. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΩΣ ΤΟ ΠΛΗΘΟΣ ΤΩΝ ΙΔΕΩΝ ΥΠΕΣΤΗ ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ. In *Plotini Enneades praimisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello*. Lipsiae: Richardus Volkman in aedibus B. G. Teubneri, II, 424–478 [in Latin and Ancient Greek].
- Πλωτῖνος. (1977). Enneas V. “Ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νήματα καὶ περὶ τὰγαθοῦ. In *Plotini Opera, ed. Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer*. Oxford: Oxford University Press, II, 238–256 [in English and Ancient Greek].
- Prigogine, I., Stengers, I. (1984). *Order Out of Chaos: Man’s New Dialogue with Nature*. Toronto – New York – London – Sydney: Bantam Books.
- Sartre, J.-P. (1943). *L’être et le néant: Essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Strabo (1960). *The Geography, with an English Translation by Horace Leonard Jones in eight volumes*. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, I, 70–136 [in English and Ancient Greek].
- Universal Declaration of Human Rights (1948). Retrieved from <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html>.

Yurii Svatko

**CULTURAL-SYMBOLIC PICTURES
OF THE WORLD AS A SUBJECT
OF THE PHILOSOPHICAL REFLECTION PROPER,
IN THE LIGHT OF THE PROJECT
OF REPRODUCING THE HISTORY OF EUROPE
IN 'PICTURESQUELY' EXPRESSED ONTOLOGIES**

The paper is taking up the original research, spanning now a quarter-century, on distinguishing European cultural-historical epochs using the philosophical toolset proper.

It is about an application of the phenomenological dialectic methodology within the general Platonic approach to the problem of knowledge and understanding where the former per se turns into the self-correlation of sense (the realm of pure ideas), while the latter appears as an embodiment of knowledge over 'the other', distinguished from pure knowledge 'by a measure of reason' of its holder. Thus any thing (cf. cultural-historical epochs) considered in correlation with itself as a subject matter of knowledge, appears as its own idea. Correlation of an idea with its reasonable embodiment (image) transfers a thing into the 'medial' domain of understanding. It is here that the particular historical comprehension of types for the above ideality, embodiment, and being a holder allows for considering epochs through the lens of 'epochal' ontologies.

In such acts of understanding, philosophy is responsible for the love of wisdom as a synthesis of knowledge and life in its reasonable explanations, and history – for the comprehension of being in its continuous making, and culture – for the picturesquely personal expression of human history. Thus emerges a kaleidoscope of picturesquely expressed ontologies where various epochs in European history are explicitly distinguished upon sense-bearing grounds.

This philosophical 'depicting' shall be preceded by a definition of concept for world pictures as a European thought heritage proper. For this purpose, on the backdrop of such categories as essence, sense, reason, intelligence (consciousness), eidos, idea, symbol, myth, and name, the author is preliminarily identifying here: Europe – as the idea of arranging vital space under the guidance of personality; history – as a self-realizing being in the making; personality – as an actually embodied self-consciousness; culture – as an expressed mythology of human personality. Hence, the final definition of the world picture as history is typologically expressed in culture.

Keywords: cultural-symbolic pictures of the world, knowledge, understanding, idea, symbol, myth, personality, history, culture, Europe, Human World.

Матеріал надійшов 17.08.2019