

УДК 165.212+001.82(4)  
DOI: 10.18523/2617-1678.2021.7.46-70

Сватко Ю. І.  
<http://orcid.org/0000-0002-5475-7178>

## ОПУСКУЛ ПРО МЕТОД, або ЯК ФІЛОСОФИ ТЕКСТУАЛЬНО МАРКУЮТЬ СВОЮ МЕТОДОЛОГІЧНУ ПОЗИЦІЮ (ТЕКСТ НАВЗДОГІН ТЕКСТУ)

*Стаття – прикладний додаток до давнішої теоретичної публікації автора у виданні-попереднику щодо методологічних засад європейського філософування в аспекті софійного синтезу. Відштовхуючись від презентованих там розуміння загальнофілософських методів та їхніх «епохальних» реалізацій, автор у світлі одного наскрізного прикладу демонструє «зони відповідальності» та онтогносеопістемологічні границі кожного зі згаданих «шляхів у напрямку речі». Спеціальний інтерес для фахівців становитимуть запропоновані автором шість пакетів маркерів (за числом методів і варіантів софійного – знаттєво-життєвого – синтезу) для ідентифікації методологічних установок і «пограничних» випадків у проміжку від античності до сьогодення. Дієвість кожного з пакетів проілюстровано текстовим матеріалом – фрагментами трактатів відомих європейських філософів.*

*У § 1 розглянуто натуралістичну методологічну установку, орієнтовану на власне життєвий момент софійного синтезу; пояснено притаманну їй ставку на досвід, факт, віру, гадку і авторитет, отже, на риторичний аспект філософування.*

*У § 2 розглянуто феноменологічну методологічну установку, орієнтовану на власне знаттєвий момент софійного синтезу; пояснено притаманну їй ставку на знання і смисл поза будь-які несуттєві самі по собі фактичні способи даності речі.*

*У § 3 розглянуто трансцендентальну методологічну установку, орієнтовану на синтез знання і життя засобами знання в аспекті логосу самого логосу; пояснено притаманну їй ставку на смисл – як смисл у становленні та на факт – як носія певного смислу з їхнім об'єднанням в єдиній логіко-поняттєвій конструкції речі.*

*У § 4 розглянуто діалектичну методологічну установку, орієнтовану на синтез знання і життя засобами знання в аспекті логосу ейдосу; пояснено притаманну їй ставку на розумну річ як смислово-одиночку і продукт смислового саморозвитку, де покладається не лише сама річ, але й усе визначене нею інобуття.*

*У § 5 розглянуто міфологічну методологічну установку, орієнтовану на синтез знання і життя в аспекті їхнього сукупного облаштування як живого розуму; пояснено притаманну їй ставку на розумну річ як реальну і самоочевидну в своїй одиничності живу істоту.*

*У § 6 розглянуто герменевтичну (= оноματοлогічну й узагалі символічну) методологічну установку, орієнтовану на синтез знання і життя в аспекті його іменування як розумного виразу речі для іншого; пояснено притаманну їй ставку на ім'я і текст як повний вираз смислу і повне знання факту, які остаточно відкриваються для іншого (= увиразнюються resp. розуміються) в істині речі.*

**Ключові слова:** Європа, філософія; софія, особистість, диво, міф, символ; знання, життя, розуміння; методи філософування, методологічна установка, натуралістичний, феноменологічний, трансцендентальний, діалектичний, міфологічний, герменевтичний (ономатологічний, символічний).

## ПРЕАМБУЛА

No sabe más que ellos de las leyes del juego, pero siente que están naciendo ahí mismo de cada uno de los jugadores, como en un tablero infinito entre adversarios mudos, para alfiles y caballos como delfines y sátiros juguetones. Cada jugada una naumaquia, cada paso un río de palabras y de lágrimas, cada casilla un grano de arena, un mar de sangre, una comedia de arpillas o un fracaso de Juglares que ruedan por un prado de cascabeles y aplausos.

(Cortázar, 1960, p. 31 <sup>[A]</sup>)<sup>1</sup>

Мені давно вже кортіло надрукувати один свій давній текст – услід іще давнішому, суто теоретичному, присвяченому методологічним заходам європейського філософування в аспекті софійного синтезу, де в сукупному облаштуванні однаково мудро, проте в різних аспектах і вимірах Світу Людини як Світу Культури повсякчас об'єднуються життя і знання (Сватко, 2012)<sup>2</sup>. Виникнувши, як це споконвіку ведеться в наших університетських палестинах, із реальних потреб викладання, опублікований текст і його досі не видане цілком прикладне доповнення-завершення, на жаль, дещо розійшлись у часі – вічна проблема обмеженості видавничих обсягів і бюджетів.

Так проминуло майже десять років.

Упродовж них останній зі згаданих текстів постійно оживав у лекційній практиці автора в різних філософських, релігійних і наукових контекстах. Зазвичай це відбувалося, щойно мова заходила про необхідність/можливість чіткої ідентифікації загальних методів філософування<sup>3</sup> на тлі, з одного боку, звичного арсеналу суто

наукових способів і шляхів пізнання, а з іншого – власне віронапутливих чи навіть цілком обивательських інтуїцій. Окремим, хоча не завжди вочевидь артикульованим топіком (*topic*), або своєрідним комунікативним актуалізатором, цієї проблеми раз у раз поставало законне бажання студентів – майбутніх імовірних служителів софії-мудрості мати змогу впевнено розпізнавати професійний філософський інструментарій у текстовому доробку (прото)європейських філософів від античності до сьогодення. Ось тут автору і ставав у пригоді рятувальний пояс – його давні «нотатки з приводу».

Отож, можна було б полишити все, як є: життя – це мистецтво (не)вимушено втрачати.

Натомість філософ і філолог, два уявні персонажі, у професійному діалозі з якими автору доводиться постійно шукати компроміс і домовлятися останні чи не сорок років, кожен зі своєю дзвіницею владно наполягали на друку того невеликого і спровокованого не амбіціями, а, скоріше, виробничою необхідністю «розмислу про метод». Резони в них були різні, але однаково переконливі.

Першому ввижалося: тема не завершена, доки достатньо не упрозорені ті власне філософські інтенції й імперативи, що обумовлюють звертання до кожного з ретельно розглянутих мною в першому тексті великих і добре знаних методів філософування. Другий не менш слушно закидав: доки ми прямо не відповіли на питання, як ці шляхи-підходи до речі<sup>4</sup> увиразнюються в мові й тексті, годі сподіватися на їхнє осмислене розпізнавання і використання. [*У нашому спілкуванні зі світом речей обидві ці «лакуни», або casus adversi – несприятливі випадки, мають своїм наслідком лише одне: професійне оніміння і засліплення, що неодмінно прирікає любомудрів на механічне засвоєння чужого досвіду і некритичне упадання перед чужими думками.*]

Отож, питання вирішилося саме собою – неодмінно друкувати! Друкувати в максимально стислому вигляді, маючи на увазі серйозний теоретичний апарат і висновки, оприлюднені в першому зі згаданих текстів. [*Саме до нього доведеться періодично відсилати мого нинішнього читача.*] Так з'явився менший побратим

<sup>1</sup> «Він знайомий із правилами гри не більше за інших, але відчуває, що ті народжуються тут-таки кожним із гравців, наче безкрайній шахівниці між німими суперниками, – для слонів і коней, що обертаються принцями і хтивими блазнями. Кожна партія – навмахія, кожен хід – потік слів чи сліз, кожна клітина – дрібка піску, море крові, комедія метушні або фіаско жонглерів, що котяться лугом, устеленим бубонцями та оплесками» (Хуліо Кортасар. Виграші). [*Нагадаю: навмахія – морське бойовисько гладіаторів у Давньому Римі.*] Всі цитовані переклади в тексті статті, крім їхніх наявних – і при цьому задовільних – україномовних «двійників», здійснені автором і належать виключно йому.

<sup>2</sup> Пор. хоча б такі – звичні для (прото)європейської філософії – софійні *resp.* життєво-знаттєві синтези: природа, людина, власне культура, релігія, міф, філософія, мистецтво, наука, техніка, освіта, мова, гра *etc.* Спеціально в аспекті мови це питання розглянуто в (Сватко, 2013, с. 18–24).

<sup>3</sup> Йдеться про натуралістичний, феноменологічний, трансцендентальний, діалектичний, міфологічний і герменевтичний методи (відразу наголошу: в безлічі їхніх можливих «епохальних» – історико-філософських – утілень), саме вирізнення та функціонування яких прямо обумовлені різними моментами знаттєво-життєвого синтезу, в якому народжується категорія «СОФІЯ–МУДРІСТЬ».

<sup>4</sup> Пор. давн.-гр. *μετ-έρχουσι* (у атічних письменників на кшталт Ксенофонта чи Платона – *δέτεσι*) – 'прямувати за', 'йти (слідом / слідами)', 'переслідувати'; взагалі 'розшукувати'; навіть 'досліджувати'. Ця ідея методу як шляху, переслідування, більше того – полювання (в сенсі полювання на смисл, знання, істину), зазначає, зокрема, Олексій Федорович Лосев, є наріжною для методологічних інтуїцій Платона в його «Свидемі» і «Банкеті», «Федрі» і «Федоні», «Теететі» і «Державі» *etc.* (Лосев, 1974, с. 280–285).

«тексту № 1», для якого я запозичив у старої латини іменник середнього роду – здрібніле ім'я до загальновідомого «opus», а саме «opuscul».

## § 1. НАТУРАЛІСТИЧНА МЕТОДОЛОГІЧНА УСТАНОВКА

– Los señores tienen una sed fenómeno – dijo Roberto. – Se ve que hay humedad. Está en el diario.

– Si está en el diario, santa palabra – dijo López.

(Cortázar, 1960, p. 9–10 [Prologo I])<sup>5</sup>

Почнемо з найочевидніших, отже, поки що цілком дотеоретичних, поза будь-які філософські «ізми», інтуїції – стислої феноменології пізнання.

Варто нам лишень спробувати увійти у власне спілкування з Гераклітовим світом «слів і речей» як **ПРЕДМЕТОМ ЗНАННЯ**, і ми нараз із різною мірою успішності перетворюємося на **ИНТЕЛЕКТУАЛІВ**<sup>6</sup> – людей, яким поталанило долучитися до розумової праці, праці розуму (Сватко, 2006, с. 15). Те, що це *наш*, людський, розум, нічого не змінює в ньому по суті – саме як у розумі<sup>7</sup>: його специфічним способом буття залишається мислення, а мислити<sup>8</sup> можна лише смисл. Смисл будь-чого взагалі – як чогось, так чи інакше певного, отже, саме наявного і визначеного для розуму, вирішеного цим-таки розумом із-поміж усього іншого і тим самим... так-так, *наділеного* смислом<sup>9</sup>.

Але що ж у цьому «кращому зі світів» наділене смислом *par excellence*?

Очевидно, це сам смисл.

Отож, найперше розум мислить сам **СМИСЛ** як такий. Інакше кажучи, він мислить те вкрай дивовижне «щось», що, будучи взяте як окремий предмет знання, у принципі нічого, крім смислу, у собі не містить – і не може містити.

Утім, тут виникає трійка принципових взаємов'язаних запитань: «Чому розум спроможний упізнати смисл? Хто взагалі здатен на це:

<sup>5</sup> «– Ото сеньйорів спрага допікає, – мовив Роберто. – Це, точно, вологість. Так у газеті пишуть. – Ну якщо в газеті, значить, свята правда, – мовив Лопес» (Хуліо Кортасар. Виграші).

<sup>6</sup> Про клас і/чи типи такого інтелектуалізму – окрема розмова. Див. у (Сватко, 2006, с. 8–68).

<sup>7</sup> Адже те, що ми мислимо, скажімо, двійку олівців, яблук чи закохану пару людських істот, нічого не змінює у природі двійки як такої, тобто двійки як числа.

<sup>8</sup> Не відчувати, не сприймати, не уявляти, а саме мислити – споглядати у сфері чистого ноєзису, тобто власне думки, де те/той, що/хто мислить (= суб'єкт), і те/той, що/хто мислиться (= об'єкт), опредметнюються в розумі як «разом узяті» (Дамаский Діадох, 2000, с. 30 [I 2, I.5 1.24-5]).

<sup>9</sup> Хай це буде навіть саме безглуздя, але вирішене і зрозуміле розумом як певне «щось», а саме як *смисл* безглуздя.

упізнавати смисл – як смисл? Для кого смисл є смислом – і нічим іншим?». Відповідь на них єдина – і вона очевидна: «Смисл передусім є смислом для самого смислу».

У цьому сенсі розум є суцільне й одночасне покладання смислом – смислу, тобто є смислом-у-співвіднесенні-зі-смислом<sup>10</sup>. Причому це співвіднесення насправді є подвійним, зважаючи на те, що сам по собі смисл, як слідом за стоїками здогадався Гуссерль, не є, він – *значить*. Точніше, додаю я вже від себе, він, звісно, якимсь є, але не взагалі, а саме певним чином – як специфічна буттєва форма. Він є *по суті* – існує, «сутніє» – як форма *resp.* оформлення самого буття, інакше – його, буття, визначеність щодо себе, або ще: *співвіднесеність* буття в усіх його можливих якісних характеристиках зі своїм власним визначенням. Узятий, по-перше, як такий, тобто як стверджена на тлі чистого, ще ніяк не осмисленого і тому наче «площинного» (Лосев, 1994b, с. 465), власне – сліпого, буття принципова визначеність *resp.* (само)співвідносність<sup>11</sup> цього ж таки буття, його «щось», а по-друге і разом із тим, спеціально розглянутий в аспекті «смислу-для-себе» («щось»-для-себе), як цілком певний «хтось», – так ось, саме такий «подвійний» смисл і є **РОЗУМОМ**.

Отож, у розумі смисл мислиться в діалектичній «іншості» щодо самого себе. Тобто розум є самоспіввіднесеним *resp.* самоусвідомлюваним, або ще так – самовідображеним і в цьому сенсі цілком *споглядальним*, смислом. Смислом у його самоочевидності. Смислом, відкритим у розумінні для-себе-самого.

[*Таке собі суцільне самопокладання само-бутності, або самобутне самопокладання, де мислити означає бути, бути означає знати, а знати – співвідносити себе із собою ж по суті, цілком смислово. В цій онтоепістемологічній ситуації смисл і все, що мислиться, тобто розглядається в аспекті знання, потрапляє, сказати б, у «знаттєве відношення». Себто розум – саме як «для-себе-смисл», а заразом і будь-що, співвіднесене із собою в розумі, тобто смисловим чином перетворене на справжній предмет*

<sup>10</sup> Таким чином (див. виноску 8), тут те, що мислить смисл, є смислом, і те, що мислиться як смисл, теж є смислом, тобто в розумі смисл мислить сам себе, отримуючи в такий спосіб визначеність і певність для себе самого (отже, нараз постає не «**ЧИМ**», а «**КИМ**»), про що – далі. Див. докладніше ці старі й водночас принципово актуальні (нео)платонічні ходи у (Сватко, 2019, с. 43–45).

<sup>11</sup> Я поки що беру це «само-» в дужки, адже його ще треба спеціально – власне категоріально – отримати. Воно тут є очевидним, проте не дослідженим. Тобто те, що у *визначенні* буття нема нічого, крім самого буття в його остаточній усталеності, – предмет окремої філософської розвідки.

знання, виступає, за словами Плотіна у *Enn. III 8, 3<sub>[18]</sub>*, як «споглядання і споглядальна даність, *Θεωρία καὶ Θεωρημα*» (*Πλωτῖνος*, 1883, р. 334)<sup>12</sup>].

І тоді на питання: «Чий це смисл?» – відповідь є очевидною: «Свій».

То є власне смисл, смисл *взагалі*, який, натомисть, береться тут, мовою Фіхте, саме «подвійно»: в аспекті буття (= реально) і в аспекті споглядання (= ідеально)<sup>13</sup>. Долучена ж до нього «нашість», оскільки смисл як предмет знання – це саме смисл, а «ми» – це саме «ми», тобто певний «хтось», хто сам по собі «не належить до природи (курсив мій. – Ю. С.) смислу» (Лосев, 1995, с. 22), – так ось, згадана «нашість», це людське інобуття розуму як такого, здатна лише скорочувати – і тим (*пере*)визначати, (*пере*)оформлювати сферу чистої інтелігенції як повної смислової визначеності буття взагалі<sup>14</sup>. З цього погляду, вона лише *бере участь* в інтелігенції – не більше і не менше. [*Окреме актуальне питання – як ця участь і це самоспіввіднесення аранжується і реально виглядає у випадку штучного інтелекту. Це – проблема проблем і водночас виклик для сучасної загальної філософії resp. діалектики інтелігенції.*]

Отож, якщо їй, «нашості», поталанить залишатися при тямі, тобто не применшувати, але й не абсолютизувати своє людське «я», вона – хай інобуттєво, *тією чи тією мірою*, проте обов'язково – наслідуює визначальний для чистої інтелігенції як предмета знання момент самоспіввіднесення (самоусвідомлення) смислу, його самовизначення через себе – як «іншого» самому собі<sup>15</sup>. Оскільки ж будь-яка річ, узята в її знаттєвому вимірі, є тим самим у загальному плані цілком, раз і назавжди співвіднесена із собою річ, річ як ціле поза безліч можливих способів

її фактичної *resp.* часткової (образної, символічної *etc.*) даності, власне – **ІДЕЯ**, то в нашому випадку, розпочинаючи процес пізнання, ми тим самим долучаємося до *idei* розуму, до розуму як цілого, як реального живого знання *par excellence*.

Підсумуємо.

У ході пізнання наш, людський, отже, частковий, інобуттєвий розум, уподібнено до розуму як такого, розуму як ідеї ідей, Стагіритового Нуса як «ейдосу ейдосів» – свого справжнього Первообраза, покладає себе для власного самоствердження-самоспіввіднесення у смислі через *інше* йому. Проте це «інше» не є чистим ейдосом, чистим смислом *взагалі*, так само як і сам цей людський розум не можна за наведених обставин вважати чистим розумом як таким (і тоді мислимо й те, що мислить, цілком за Стагіритом у *Metaph. XII 9, 1075a 5–10*, – це зовсім не одне й те ж саме). Замість чистого ейдосу «всього», смислу як такого наш розум визначається через смисл *des ceci*, «цих-ось», окремих речей, що даний йому вже як його власне інобуття *sur fond de monde*, «на тлі світу» (Sartre, 1943, р. 535). Визначаючи це «інше» в його смислі як щось відмінне від власної розумності, я так стверджую будь-яку річ, «що водночас вона знаходиться й у мені, і треба сказати, що саме я її стверджую» (Лосев, 1995, с. 25), отже, в такий спосіб віднаходжу себе через ствердження її існування<sup>16</sup>. Віднаходжу – і тим самим стверджую себе, тобто вчиняю акт реального *самоспіввіднесення*, – як розум, визначений *resp.* обмежований і оформлений цим своїм інобуттям<sup>17</sup>.

У таких феноменолого-діалектичних «декораціях» і розгортається цілий онтогносеоепістемологічний спектакль, коли у власному розумі ми зустрічаємося зі світом речей, точніше – із самим його смислом<sup>18</sup>. Проте цей смисл відкривається нам не відразу. Він не надто й поспішає

<sup>12</sup> Див. про це докладніше в (Лосев, 1980, с. 425).

<sup>13</sup> Див. цей зразковий вступ до вчення про інтелігенцію (=самосвідомість) як таку, тобто інтелігенцію, що «дивиться всередину самої себе» у (Фіхте, 1993, с. 461 і далі).

<sup>14</sup> Нагадаю «класику жанру»: «Ἐπεὶ δὲ ὁ νοῦς ἰδίον τι νοεῖ, ἡλάττωται» – «Отож, Розум, коли мислить часткове (тобто себе в «іншому», «не-цілком-собі». – Ю. С.), зазнає збитку [меншання]», – навк-віки зазначає Плотін у *Enn. VI 7 (Πλωτῖνος*, 1884, р. 465 [VI 7, 33 15]).

<sup>15</sup> Змальовуючи ці знаттєві перипетії, як не пригадати вперше чітко артикульоване у Платоновім «Харміді» (Πλάτων, 1903) визначення знання як самоспіввіднесення смислу в розумі – див. про це в (Лосев, 1993а, с. 326). Оскільки ж щойно спом'янутий момент «само-» наразі обмежений через зазначену вже «іншість» (тут – «нашість») з її цілком позасмисловими – саме *різноцінними* – подробицями, в людській самосвідомості, як зазначав колись у своїй «Сповіді» Бл. Августин, 1) або беруть гору *почуття*, або владарює *інтелект*, або всім заправляє *воля*; 2) кожен із цих трьох «інтелігентних» моментів особистості є обмежено-недосконалим: *нетривка* чуттєвість, *зневірений* інтелект, *зла* воля; 3) їхня сила *по-різному* виявляє себе в різних людей.

<sup>16</sup> Розгортаючи це міркування у відомому прикладі зі статуєткою на сторінках «Діалектики художньої форми», О. Ф. Лосев – услід витонченій Плотіновій ноології в п'ятій «Еннеаді» – продовжує: «Іншими словами, я ствердив себе і співвідніс себе з собою, але це співвіднесення виявилось цілком визначенням і оформленням через зазначену статуєтку» (Лосев, 1995, с. 25).

<sup>17</sup> Ось на тлі такого власного інобуття розум і «виявляє всю свою буттєву специфіку, тобто саме “розумність”» (Сватко, 2006, с. 16). Див. докладніше про загальну діалектику інтелігенції з належними екскурсами до історії питання хоча б у (Лосев, 1995, с. 21–34; Лосев, 2001, с. 276–295) – з урахуванням деяких необхідних пояснень у (Сватко, 2019, с. 43–45).

<sup>18</sup> Укотре нагадаю: оскільки для розуму існує лише смисл, світ речей присутній у розумі принципово *неречовинно*, а саме як *смисл* світу речей, так само як і речовина представлена в ньому саме як *смисл* речовини, власне – **ПРИНЦИП РЕЧОВИННОСТІ** як такий, або інакше – її, речовинності, **ІДЕЯ**. Тобто і речі, й усе, що коїться з речами в розумі, представлене там *смисловим* чином.

відкриватися – і треба ще добряче попрацювати, щоб підібрати до нього відповідний «золотий ключик». Але для початку ми повинні дістатися самої омріяної розумом *межі* між знанням і буттям, де врешті-решт друге якое та охопиться і просвітиться першим, тобто маємо пройти певним шляхом – тим, що, нагадаю, з античної пори зветься **МЕТОДОМ** (Сватко, 2012, с. 6).

Утім, звідки береться ця межа? Чому взагалі вихідно єдиний – разом знаттєво-буттєвий – світ, світ як священне обійстя знання-буття, знання як буття (й навпаки), що був прикметною ознакою й осердяч чистого розуму, раптом трагічно подвоївся, розколовся на дві згадані – неосяжні – світові сфери, винахідливо випереджаючи-ускладнюючи наш розумний рух до нього?

Цей розкол – «справа рук» самого розуму.

Ще за першої зустрічі з цілковитим, отожд, самим по собі цілком безглузким інобуттям, на перетині між вічністю і часом він осягає головну, вже власне *історичну*, таїну пізнання: в інобутті, для інобуттєвого *resp.* відносного розуму, що діє в «іншому», «не-розумі», як метод і закон його осмислення, – так ось, для цього розуму мислити й бути зовсім не одне й те саме. Тобто винозоре, справді пророче Парменідове слівце, що через двадцять п'ять із лишком століть показово пригадалося Квентіну Мейясу в «Après la finitude» (Сватко, 2019, с. 43)<sup>19</sup>, щойно перед ним постала проблема виходу в «Пращурність», *L'ancestralité* (Meillassoux, 2006, p. 13)<sup>20</sup>, тут не має сили.

Чому?

Бо відтепер ми у світі «складного», точніше – «складеного» (*compositae*). [Мовою середньовічної латини, що добре зналася на цих штуках, – у втіленому і таким чином втілесненому світі 1) форми і матерії, 2) «щойності», або *quidditatis*, і суб'єкта, 3) сутності і буття, 4) роду і видової, чи відмінної, відмінності, *differentiae*, нарешті – 5) суб'єкта і його привхідної, або ще – побічної, ознаки, *accidentis*, etc.]

У цьому світі, сказати б, «миготної актуальності *resp.* здійсненності», взагалі в поцейбіччі, за висновком знавця питання, Томи з Аквіни, «*esse est actualitas omnis formae vel naturae* – буття є здійсненністю будь-якої форми, чи природи», тож саме буття, *ipsum esse*, має співвідноситися з відмінною від нього сутністю, *ad essentiam quae est aliud ab ipso*, «як акт із потенцією, *sicut actus ad potentiam*» (Sanctus Thomas Aquinas, 2006, p. 36 [р. I, q. 3, a. 4, Resp.]). Інакше кажучи:

<sup>19</sup> Пригадаймо й собі давню правду цього непохитного *τό ὄν αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι*, «мислити й бути – одне».

<sup>20</sup> Точніше, навіть так: «За-історичність».

буття і його «душевно-розумний» еквівалент, життя, – це одне, а стверджена у своєму бутті сутність, тобто смисл, і його предметно визначений момент, знання (Сватко, 2015, с. 7–8), – це зовсім інше<sup>21</sup>. *Et voilà*.

У цьому сенсі першим питанням, яке виникає в наших інтелектуальних взаєминах зі світом речей щодо власного самовизначення через нього і разом із тим отримання його розумного образу/образів (символів), виявляється зовсім не очікуване: «Що це є *no sumi*?». Ні, починати слід із запитання: «Чи є, чи природно існують (ці) речі взагалі?». [Справді – й це підтвердить будь-який порядний платонік, – перш ніж бути чимось, будь-яка річ має просто бути.]

Але як відповідати на так сформульоване питання за умови, коли знання ще не «опрацювало» буття бодай у статусі певної смислової «гіпотези», а буття, своєю чергою, ще не «з'ясувалося» через знання у своїй визначеності, тож наш методологічний інструментарій поки що виглядає критично обмеженим?

Вочевидь, це парадоксальна епістемологічна ситуація «дознаттєвого» знання (= «передзнання») – і вона потребує так само специфічного інструменту пізнання. Його назва добре відома всім європейським філософам завдяки підказці Платона наприкінці шостої книги «Держави» [511e], підхопленій Бл. Августином<sup>22</sup> і доречно оприлюдненій уже для ХХ століття О. Ф. Лосевим (Лосев, 1993а, с. 590). Мова, як, напевно, здогадався підготовлений читач, – про *πίστιν, βίρην* (Сватко, 2012, с. 7). Лише й саме віра, наче суголосна з нею богиня переконання – океаніда Пейто (Пейфо, *Πειθα*), чинячи свій розсуд цілком безпосередньо і навпрост, примушує власних служників і обранців нараз визнати: «Фактично, в її “натуральному” вигляді **РІЧ Є**».

Так ми потрапляємо в обійми до натуралістичної методологічної установки. І тут з'ясується, що **НАТУРАЛІСТИЧНА УСТАНОВКА**<sup>23</sup> діє там, де:

<sup>21</sup> Цілков за Боецієм, коли той у трактаті «*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*» – «Яким чином субстанції в тому, через Кого [вони] побутують, бувають благами, не будучи разом із тим благами субстанційними», користується латинськими субститутами відповідних аристотелівських термінів, аби врешті зазначити: «*Diversum est esse et id quod est*» – «Різні [речі] буття, *esse*, – і те, що є, *id quod est* (власне, сутність. – Ю. С.)» (Boethius, 1918, p. 40).

<sup>22</sup> Згадаймо: «...*inchoari fide, perfici specie*», тобто «...розпочав вірою – закінчив баченням» (S. Aurelius Augustinus Hippoensis, 1861, p. 7 [п. 196c]).

<sup>23</sup> Я використовую у цьому тексті саме термін «установка» з усіма його «ймовірнісними», інтенційно забарвленими конотаціями, адже з огляду на інобуттєву щодо абсолютних засад світу природу *наших*, людських, розуму і мови бездоганно чисте проведення будь-якого методу філософування, а тим більше його

1) світ обмежено лише нами самими – нашими власними органами внутрішнього і зовнішнього чуття, а також можливостями сприйняття<sup>24</sup>, зазвичай зафіксованими в тексті в конструкціях «я/ми-авторства»<sup>25</sup> або – у випадку «колективного/прихованого авторства» – завдяки безособовим конструкціям<sup>26</sup>;

2) фактично існують самі лише речі та пов'язані з ними (по)дії;

3) ставку зроблено на самий лише чуттєвий – зовнішній і/чи внутрішній, фантазійний, як мовили б давні греки<sup>27</sup>, – досвід;

4) ставку зроблено на розрізнення смислу і факту засобами факту, тож тут діє кількісно-силова «бухгалтерія» обмірювання у грамах, метрах, атмосферах, децибелах, кольорі, кількості громадян на площі *etc.*<sup>28</sup>;

5) ставку зроблено на інтуїтивне розуміння смислу як функції від факту – і тоді навіть здається (звісно, лише здається), що знання здобувається виключно завдяки досвіду – наївному власному чи авторитетному чужому;

абсолютизація виглядають практично неможливою, а іноді навіть і кумедною справою. Тож у філософських методологічних практиках завжди йтиметься про ті чи ці загальнометодологічні переваги, можливі методичні конфігурації та визначені для них сфери взаємодії, тим більше, що, з одного боку, кожен зі знаних методів філософування впродовж віків цілком окреслив свої кордони, а з іншого – самий наш підступ до речі змінюється мірою її становлення, а також коригування наших власних дослідницьких настанов і/або точок зору.

<sup>24</sup> Якщо нашого чуттєвого досвіду замало для впевненого вирішення питання на кшталт: «А Коморські острови – вони таки є чи ні?», – ми зазвичай звертаємося до колективного досвіду поколінь і авторитетної гадки сучасних «лідерів думки», орієнтованих на стадний конвенціоналізм актуального нині тренду *resp.* панівного формату життя (Сватко, 2017а, с. 244, 253). Це класична позиція того типу інтелектуалів, який відомий нам під іменем «ОБИВАТЕЛЬ». Тому цей-таки обиватель завжди орієнтований на трендові телепередачі, дослухання до комунікативно «неправильного», натомість активно поширюваного через канали суспільного діалогу, отож, соціально значущого і лексично багатого у своїй аномальності (Сватко, 2009, с. 77; Сватко, 2017б, 15, 18–21) *поголову*: пліток – щодо людей і чуток – щодо подій (Сватко, 2019, с. 37), читання щоденних газет, популярного «глянцю» і мережевого інформаційного фольклору, а також на некритичне цитування «тих, кого треба цитувати».

<sup>25</sup> Пор.: 'я маю/ми маємо на увазі, що...', 'я роблю/ми робимо висновок, що...', 'я пропоную/ми пропонуємо...' *etc.*

<sup>26</sup> Пор.: 'мається на увазі/йдеться про те, що...', '[автором] робиться висновок, що...', 'пропонується...' *etc.*

<sup>27</sup> Адже та давня «ФАНТАЗИЯ», або нинішня «УЯВА» (див. давньогр. *φαντασία*, а ще *φάντασμα* – букв. 'привид'), є передусім синтезом чуттєвості й тям.

<sup>28</sup> І тоді, скажімо, у випадку конфлікту віросповідних установок, тобто коли конфлікт сходить зі словесного і взагалі свідомісного на власне фізичний рівень (пор. конфлікт усвідомлень – і конфлікт-зіткнення), так ось, у цьому випадку – байдуже, що істина одна-єдина, – правда, як видається «натуралістам», є на боці тих, кого більше, чи то гучніший, енергійніший, сильніший, чи, нарешті, хто «на боці світла» *etc.* Див. докладніше про це, а також про типові глосарії формул для забезпечення «інформаційного маскараду» в конфліктах такого штибу в (Сватко, 2014б, с. 11–13).

б) ставку зроблено на стихійно-речовинний (= суто силовий) характер причинності – й тоді здається (звісно, лише здається), що річ зроджується виключно завдяки каузальній взаємодії інших речей<sup>29</sup>;

7) ставку зроблено на досвідну – власну і/чи колективну гадку<sup>30</sup> (пор. текстові контексти віри/ймовірності/гадки<sup>31</sup>);

8) спостереження, досвідні твердження, віра й авторитет впевнено заступають місце засадничого міркування, доведення і розуму;

9) панує не стільки власне філософія, скільки й передусім філософічна риторика, актуалізована тут як практика *переконливого* мовлення<sup>32</sup>.

Так працює натуралістична установка, в межах якої два типи інтелектуалів, **ОБИВАТЕЛІ** й **ФІЛОСОФИ**, майже нічим не відрізняються один від одного за винятком уміння останніх робити правильний подвійний висновок із цієї *твердженої фактичної даності речі в досвіді*<sup>33</sup>, отже, її вирізнення з-поміж усього іншого, чим не є вона сама, коли в підсумку:

1) ми стикаємося з тотожністю речі самій собі<sup>34</sup>;

2) водночас засвідчуємо її відмінність від інших речей світу<sup>35</sup>.

Ця самоспіввідносність речі з огляду на Платонове визначення знання як самоспіввіднесення (Сватко, 2020, с. 42)<sup>36</sup> – пряме свідчення того, що попри всю свою зазначену вище «до-теоретичність» натуралізм все-таки дає змогу потрапити до передпокоїв знаттєвої сфери. Аж тут

<sup>29</sup> Пор. обивательські посилання на «обставини», «середовище», «вплив» *etc.*

<sup>30</sup> Тобто тут смисл постає неясним проявом факту, а не факт є відображенням і носієм смислу. Інакше кажучи, наразі смисл саме й полягає в наявності факту, тоді як сам по собі смисл присутній у натуралістичній установці цілком від'ємно, як певне, невідомим чином *передбачуване* інобуття факту, – і це перетворює будь-яку фактичну річ на суцільну **ВИПАДКОВІСТЬ**. Або ще так: тут смисл цілком до-теоретично (власне – інтуїтивно) визначається самою «явленістю» факту. Отож, **Є ФАКТ, ОТЖЕ, Є Й СМИСЛ**, але не навпаки.

<sup>31</sup> Я маю на увазі контексти на кшталт 'Я вірю/сподіваюся/гадаю/вважаю, що...'; '[Мені] здається/вважається/уявляється, що...'; 'Я [так] бачу/чую/відчуваю/уявляю, що...' *etc.*

<sup>32</sup> За визначенням, цей набір індикаторів натуралістичної установки є неповним і зазвичай «запрошується до тексту» лише частково, проте тут, на мою думку, представлено саме ті основні позиції, що цілком забезпечують принципову текстову впізнаваність філософського натуралізму.

<sup>33</sup> Третій інтелектуальний тип, **ДИВАКИ**, дивуються тут самій можливості розрізнити *смисл* і *факт*.

<sup>34</sup> Пор.: «Коли ми кажемо "річ є", то це означає, що є саме вона, а не якась інша річ» (Сватко, 2012, с. 7). Див. докладніше в (Сватко, 2019, с. 44–45).

<sup>35</sup> Пор.: «Інакше незрозуміло, як і чому ми взагалі вирізнили цю річ саме як певну річ» (Сватко, 2012, с. 7). Такою є справжня межа знання/незнання щодо будь-якої речі.

<sup>36</sup> Згадаймо ще раз текст Платонового «Харміда», де речі, взяті у знаттєвому відношенні, мають бути спрямовані «*αὐτὰ πρὸς αὐτὰ*» [169а] – «на самих себе» (Πλάτων, 1903, р. 169).

у моїй душі просинається філолог і владно вимагає подати йому текст – останній доказ дієвості представленої вище конструкції. Тож наведемо робочий приклад.

Пор.: «Звідки отримує він (розум. – Ю. С.) усіляку сировину для розумування і знання, *all the materials of reason and knowledge?* На це я відповідаю одним словом: із досвіду, *from experience*. На ньому ґрунтується все наше знання, з нього кінець кінцем воно походить, *from that it ultimately derives itself*. Наше спостереження (*observation*), скероване чи то на зовнішні відчутні предмети, *external sensible objects*, а чи на внутрішні дії наших умів, *internal operations of our minds*, що їх ми самі сприймаємо і щодо яких ми самі міркуємо, *perceived and reflected on by ourselves*, постачає нашим розумам (*understandings*) увесь можливий матеріал для мислення (*thinking*). Ось два джерела (*fountains*) знання, звідки беруть виток, *do spring*, усі ідеї, котрі в нас є або котрі ми природним чином можемо мати» (Locke, 1825, p. 51 [II 1, § 2]).

Легко переконатися, що для залученого нами автора:

1) світ, справді, обмежений нашими власними чуттями і можливостями сприйняття («*perceived and reflected on by ourselves*»);

2) як *факт* існує лише сприймане нами, хоч би це були речі-«предмети» («*external sensible objects*») чи дії наших умів («*our minds*»);

3) ставка – лише на даний у нашому сприйнятті досвід («*experience*»);

4) смисл є цілком неясною, самоочевидна функція від факту як усієї можливої «сировини» для розумування і знання («*reason and knowledge*»), коли ум на підставі досвіду, наче маг, чинить щодо ідей операції розрізнення, порівняння, об'єднання, абстрагування *etc.*;

5) «наше спостереження» (*our observation*) тут заступає місце засадничих міркувань, а віронапутливі твердження – місце строгого дослідження;

6) необхідне власне філософське пояснення, як саме автору вдалося здійснити карколомний перехід від досвіду, що ґрунтується на одиничному, до знання, що опікується загальним <sup>37</sup>,

<sup>37</sup> Адже знати, що таке два олівці або дві людини, насправді зовсім не означає знати, що таке двійка як така, отже, вміти рахувати. Більше того, цілком незрозуміло, як нам за цих умов взагалі вдається осмислено перейти від однієї пари до іншої, не вимірюючи їх одна одною, тобто людей – олівцями, а олівці – людьми. В цьому випадку пояснення щодо згаданого переходу до знання завжди буде виглядати дивною, перетворюватиметься на справжню *казку*. Отож, пам'ятаймо, що Велика Британія як знана батьківщина новоевропейського емпіризму – це ще й батьківщина великих казкарів й утопістів «колективного Заходу» від Томаса Мелорі з його королем Артуром до сера Томаса Мора з його видатним мужем Рафаїлом Гітлодеєм, а потім до Льюїса Керролла, Клайва Стейплза Льюїса, Джона Роналда Толкієна чи Джоан Роулінг. Утім, це, звісно, окремий – карколомний – сюжет.

поступається риторичному напору на підставі хибного аподейксису <sup>38</sup>: «Розум отримує дані для розумування і знання з досвіду, *from experience*»;

7) тим не менше ключовий висновок тексту безсумнівний: світ речей *фактично є*, отже, знання і взагалі світ ідей *теж фактично є*, звідки й виникає низка наступних проблем уже стосовно власне знання, що незалежно від авторських переконань не можуть бути вирішені в межах самої лише натуралістичної методи.

Так зазвичай працює в тексті натуралістична методологічна установка <sup>39</sup>.

## § 2. ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА МЕТОДОЛОГІЧНА УСТАНОВКА

– Qué más misterio que un presente sin nada de presente, futuro absoluto. Algo perdido de antemano...

(Cortázar, 1960, p. 119 [Primer día XXVI]) <sup>40</sup>

Перш ніж рухатися далі, розгляньмо одну – цілком упізнавану, отже, стандартну (= прототипічну) – життєву ситуацію.

Уявімо собі: одного дня нам випадає зустріти людину, стикнувшись із якою, ми відразу актом віри, цілком досвідно, тобто *саме дотеоретично*, взагалі – *інтуїтивно*, робимо для себе висновок і негайно приймаємо його мало не як аксіому: «Є, поталанило, – здається, цікава людина!». Проте згодом, трохи охолонувши, але не знижуючи «градуса зацікавленості» щодо події, ми, можливо, постанемо перед низкою таких запитань: «А чи погоджуся я з цим висновком завтра? А за тиждень? А через рік? А в принципі – *sub specie aeternitatis*, у світлі ймовірності того таємничого “вічного теперішнього” Бл. Августина (Сватко, 2020, с. 40–41), що є водночас, за підказкою епіграфа, “абсолютним майбутнім” <sup>41</sup> ? І взагалі: що ми тут насправді знайшли?».

Обиватель у цій «реперній точці» сюжету зазвичай відбувається невизначеним: «Поживемо –

<sup>38</sup> Взагалі аподейксис є формою силогізму, який через власну незаперечність уже від початку скорочено до самого лише висновку – без обох засновків. У цьому ж випадку незаперечність виглядає сумнівною. [Принципні, вона потребує спеціального доведення – *всупереч природі аподейксису*.]

<sup>39</sup> Домовимося відразу: за браком місця і часу я не буду тут спеціально аналізувати різноманітні «епохальні», а тим більше індивідуальні «інструментовки» методів філософування – це справа цілої купи окремих досліджень. Див. у зв'язку з цим стилі «нотатки з приводу» в (Сватко, 2012).

<sup>40</sup> «Хіба то не найбільша таїна – теперішність, позбавлена жодних ознак теперішнього часу, абсолютне майбутнє. Дещо, втрачене наперед» (Хуліо Кортасар. Виграші).

<sup>41</sup> Насправді це одне і те саме: вічність і взагалі не відає розподілу на часи, такого звичного для «тричленної» темпоральності, що обернена до історії.

побачимо!». Між тим, цікаво, як з огляду на класичне *vita brevis* мав би вчинити філософ?

А ось філософ на межі між знанням і життям<sup>42</sup>, скорочуючи час очікування за рахунок праці розуму, хоч-не-хоч міг би пригадати, «що «об’єктивна дійсність», окрім сукупності емпірично даного її матеріалу, вміщує в собі ще дещо інше – саме те, що складає його «форму»» (Франк, 1997, с. 14)<sup>43</sup>. І тоді, здійснюючи таємничо-непояснений для всіх емпіриків «перехід від фізики натуралістичних “сил” до філософії безтілесних “сми́слів”» (Сватко, 2012, с. 10), він зосереджено прямує до позачасової сфери знання, щоб визначитися не *hic et nunc*, а саме у *принципі*, через методологічно значуще запитання: «Чому *resp.* чим<sup>44</sup> мені *насправді* цікава ця людина?».

[Хай нашому вкоріненому в гушчині життєвих переживань агенту-філософу здається, що це, наприклад, *п о м і р к о в а н і с т ь*. Утім, аби бути впевненим, треба для початку знати, що таке *поміркованість*, – і не тут і зараз, а по суті, незалежно від її конкретних носіїв, бо інакше незрозуміло, чому вони взагалі ідентифікуються як «поміркovanі»<sup>45</sup>. Тоді на підставі прямого й безпосереднього розумового споглядання–бачання–здріння й, відповідно, як і в попередньому випадку з натуралістичною установкою, цілком дотеоретичного: там – досвідного, тут – власне *сми́слового* – опису складників *поміркованості*<sup>46</sup>, він *вирізняє* в цій останній,

*скажімо, скромність, уважність, м’якість, серйозність, розважливність etc.* При цьому таке бачення і такий – суто *сми́словий* – опис чи не найліпше розпочинати зі звичайної неґації, *відповідуючи по суті, чим НЕ Є поміркованість.*]

Інакше кажучи, отримавши «натуралістичний» висновок: «Фактично річ є *resp.* ‘Я вірю, [що] річ є’<sup>47</sup>, і цим забезпечено все наявне знання про неї», – ми, філософи, опиняємося віч-на-віч із проблемою: «Все ж таки що саме тут є *по суті*?». Так ми переміщуємось із границі між знанням і буттям до сфери знання. І на цьому пізнавальному «кроці» на нас чекають нові цікаві подробиці. Власне, тут з’ясовується, що справжня **ФЕНОМЕНОЛОГІЧНА УСТАНОВКА** діє там, де:

1) реально, а не примарно<sup>48</sup>, існують самі лише *сми́сл* і *знання*;

2) світ цілком і необхідним чином визначено *знанням* про нього, отож, не фактом, а *сми́слом*;

3) *знання* речей відмінне від самих фактично даних речей, тобто не звідне на їхні фактичні прояви-образи, а є нейтральним щодо них<sup>49</sup>, отож, придатним до пояснення всіх можливих утілень *сми́слу* взагалі<sup>50</sup>;

4) *знання* речей відмінне від способу його даності *resp.* означення, отже, воно цілком визначає будь-які часткові прояви речі<sup>51</sup>, проте саме по собі, як *знання*, ніяк не звідне до них;

5) *сяке* чи *таке* (хоч би й наше!), отже, часткове й відносне *знання* передбачає *знання* в цілому, взагалі *resp.* **ІДЕЮ ЗНАННЯ**, без чого ці частки не мають сенсу саме як частки – частки чогось певного, власне, певного цілого;

6) *знання* єдине і незмінне, а факти *плинні* та *множинні*, тож самі по собі, без певної *теорії* факту (О. Ф. Лосєв) вони не можуть бути справжнім предметом *знання*, тобто раз у раз *впевнено resp.* гарантовано співвідноситись із собою;

7) факти можна *визначати/інтерпретувати/називати* безліччю різних способів, бо, *взяті самі*

<sup>42</sup> І, звісно, якщо він при тямі.

<sup>43</sup> Саме це «дещо», підсумково зауважує С. Л. Франк, переґукуючись тут із відомою думкою Хосе Ортеґи-і-Гассета, належить до того, «що “по-справжньому є”» (Франк, 1997, с. 15).

<sup>44</sup> Нагадаю: у сфері *сми́слу* питання «чому?» і «що?» є цілком тотожними (Сватко, 2012, с. 9). «Що це таке по суті?» – запитуюмо ми, намагаючись осягнути природу, скажімо, звичайного столу. І негайно відповідаємо, співвідносячи в цій знаттєвій ситуації річ із нею самою, як заповідав великий Платон: «Це стіл». «А що таке стіл?» – не вгадується наш розум, аби зрештою поцілити в очевидність: «Стіл – це стіл: не стілець, не шафа, а саме стіл – і ніщо інше, інакше він не є предметом *знання*, не є столом як предметом *знання*, яке за інших умов відразу втрачає всю свою *сми́слову предметність*». «Але чому стіл – це саме стіл?» – продовжує допитуватися розум. І сам собі змушений знову відповісти очевидно: «Тому що для думки, в якій при точному *мисленні* столу нічого, крім нього, власне – його *сми́слу*, й узагалі нема, це саме стіл, а не будь-що інше, – і край».

<sup>45</sup> Наприкінці XI ст. із цього приводу методологічно точно висловиться Ансельм Кентерберійський у трактаті «*De veritate*» («Про істину»). Він зазначить: «*Improprie hujus, vel illius rei esse dicitur* – Не у власнім сенсі мовиться [щодо істини] тієї чи іншої речі, адже вона лаштує своє буття, *habet suum esse*, зовсім не там, де про неї мова, *in quibus esse dicitur*, – не безпосередньо в речах, *in ipsis res*, ані з них, *aut ex ipsis*, ані через них, *aut per ipsas*. Натомість щораз як самі речі перебувають у злагоді з тією, *secundum illam sunt*, що завжди напоготові слугувати їм, *praesto est his*, коли вони існують так, як слід, *sunt sicut debent* (тобто як першообрази-ідеї. – Ю. С.), тут і мовиться істина тієї чи іншої речі» (S. Anselmus Cantuariensis, 1675, p. 114 [XIII D]).

<sup>46</sup> Звісно, тут мається на увазі не фактична, *сяк* чи так *втїлена* *поміркованість*, а саме **ЕЙДОС ПОМІРКОВАНОСТІ** як такий.

<sup>47</sup> Як справедливо зазначає щодо цього один із проникливих дослідників мови, І. Б. Шатуновський, близький до *знаної* серед лінгвістів 1980–1990-х років групи «Логічний аналіз (природної мови)» під керівництвом Н. Д. Арутюнової, в реченнях з епістемічним дієсловом «вірити» в комунікативному фокусі – з огляду на актуалізоване лексичне значення згаданого дієслова – опиняється семантичний компонент ‘є (в дійсності)’: «*C virtute, quo p = ‘C вважає, що p – є’*» (Шатуновський, 1988, с. 18). Так сучасна лінгвістика доводить правильність позиції Платона в «Державі», де, нагадаю, віру поміщено на самій межі між *знанням* і *буттям* для прямої й безпосередньої фіксації буття в досвідному ‘Πυθεύω’ – ‘Я вір(у)ю’.

<sup>48</sup> Власне – з необхідністю *resp.* відповідно до істини, а не випадково *resp.* у відверненні від *сми́слу*.

<sup>49</sup> Це наче двійка – щодо конкретних пар будь-яких предметів.

<sup>50</sup> Тому і мій письмовий, туалетний чи кухонний стіл, і стіл обробний чи операційний, виконані в дереві, металі, пластику або камені й забезпечені трьома/чотирма ніжками – це *нарівно столи*.

<sup>51</sup> Пор. її, речі, можливі образи, знаки, символи *etc.*



по собі, поза знання як предметно визначеного смислу (Сватко, 2015, с. 8), коли воно присутнє в них цілком від'ємно, ті факти є для розуму суцільною випадковістю і примарою;

8) знання є знанням – і нічим іншим, або само-співвіднесенням *resp.* опредметненням смислу, коли пізнавана річ мислиться цілком і строго відповідно до неї самої – як вона сама, тільки миттєво взята упродовж усієї власної історії, тобто як повний символ самої себе, *цїле*, власне – **ІДЕЯ**, тож у столі вбачається саме стіл, у філософії як такої нема нічого позафілософського, а в знанні – нічого, крім знання<sup>52</sup>, *etc.*;

9) сутність речей як їхній справжній «початок», або *ἀρχή*, – незмінна і є метою сама по собі, поза власні – цілком залежні від неї, тому ніяк не важливі поза неї, – фактичні втілення.

Тут є сенс навести відповідний, хоча й дещо завузький робочий приклад.

Пор.: *«I endeavour, as much as I can, to deliver myself from those fallacies – Я щосили намагаюся звільнитися від тих оман, котрим ми схильні піддаватися, we are apt to put upon ourselves, приймаючи слова за речі, by taking words for things... Іменування, створені на власний розсуд, made at pleasure, ні змінюють природи речей, neither alter the nature of things, ані спонукають нас, make us, розуміти їх інакше, як знаки і представника певних ідей, understand them, but as they are signs of, and stand for, determined ideas»* (Locke, 1825, p. 104 [п 13, § 18]).

Придивившись до наведеного прикладу, який тим більше цікавий, що у випадку обох уже розглянутих тут методологічних установок ми залучили до справи одного й того ж самого автора з репутацією переконаного емпірика<sup>53</sup>, якому, натомість, у цій ситуації доводиться на свій лад долучатися до феноменологічних «бачень», – так ось, у цьому прикладі для нашого автора:

1) речі і світ, попри те, що Локк тут не надто розрізняє речі та їхню природу (сутність), визначено саме останньою («*the nature of things*»), а також сферою знання – обійстям узгоджених ідей («*ideas*»);

2) знання речей відмінне від способу його даності й самих фактично даних речей, отже, воно не звідне в тому числі до його знаків-імен

<sup>52</sup> Отже, у знанні як предметі знання нема й не може бути жодного не-знання, інакше ми просто не вміємо правильно мислити знання як таке (див. раніше).

<sup>53</sup> Втім, я ніколи не міг досягнути, як можна, працюючи зі знаттєвою проблематикою й узагалі зі знанням, витримати суто емпіричну позицію до кінця. [Ті ж самі міркування варто висловити також і щодо номіналізму: строго логічно, без софістичних вивертів, підмін теми і навіть чудес він не в змозі зрозумілим чином перейти від одиничного, досвідного до загального, знаттєвого.]

(«*signs of... determined ideas*»), за допомогою яких людина самовільно/самоврядно (пор.: «*Names made at pleasure*») вказує на природу речей, проте не змінює її («*neither alter the nature of things*»);

3) знання і смисл («*the nature of things*»), отже, насправді єдині й незмінні, а фактичні речі, дані – через ідеї – у своїх іменах [*іменах «за встановленням», як примовляла Античність*<sup>54</sup>], плінні й множинні, тож згадані імена виглядають як примарні «омани» («*fallacies*»);

4) сутність, або «природа речей» («*the nature of things*»), не залежна від її фактичних утілень-означувань, у тому числі від «імен» («*names*»), які виявляються тут лише «знаками» («*signs*»), що «представляють певні ідеї» («*stand for determined ideas*»).

Так працює в тексті феноменологічна методологічна установка, яка, нагадаю, знає безліч своїх різноманітних «епохальних» утілень на історичній дистанції довжиною більше ніж у дві тисячі шістсот років між Фалесом чи Платоном і Гуссерлем чи Дерріда. Дослідити їх – завдання окремого історико-філософського проекту<sup>55</sup>.

### § 3. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА МЕТОДОЛОГІЧНА УСТАНОВКА

«Tenemos capitán – piense Persio estremo ecido, – tenemos capitán». Y es como si en el desorden del pensamiento rápido y fluctuante de su sangre, coagulara lentamente la ley, madre del futuro, la ley, comienzo de una ruta inexorable.

(Cortázar, 1960, p. 74 [XVIII D])<sup>56</sup>

Продовжуючи цей філософський детектив, повернімося до прикладу, яким відкривався другий параграф. Нагадаю зафіксовані там ключові «ходи».

Отож, передусім ми зустріли людину, яка видалася нам цікавою, – принаймні, ми в це

<sup>54</sup> Про цю традицію іменування «за природою» (*φύσει*) або «за встановленням» (*θεσει*), започатковану відомою суперечкою часів Емпедокла і Демокрита, див. хоча б у (Сватко, 1994, с. 106, 144–147; Сватко, 2010, с. 21).

<sup>55</sup> Додам: деякі загальні контури цих «епохальних» утілень великих філософських методів стисло окреслено мною в нормативному навчальному курсі для магістрів-філософів «Європейські моделі філософування: від античності до сьогодення», що його читає автор у Національному університеті «Києво-Могилянська академія» упродовж останніх мало не двадцяти років. Див. також уже згадувану з цього приводу працю автора (Сватко, 2012).

<sup>56</sup> ««Капітан, – міркує проїнятий дриготами Персіо, – в нас є капітан». І це виглядає так, наче в сум'ятті швидкоплинних думок, що збуджували кров, неквапно зброджується закон – річище майбуття, закон – початок неблаганного шляху» (Хуліо Кортасар. Виграші).

повірили, відпрацювавши «на досвіді», тобто саме інтуїтивно і *дотеоретично*, поцілюючи в *матеріальну*, мовою Аристотеля, причину мудрості, якою є *ДУША* як «своєрідна життєва “матерія” розуму» (Сватко, 2008, с. 13). Процедурно, з огляду на мову, запропоновану для нашого філософсько-методологічного дискурсу, це означало: розпочати процес пізнання виходом на межу між знанням і буттям → звернутися до безпосередності досвіду, де фактична нерозрізненість факту і смислу обертається не знанням, а лише натяком на нього, власне – уявленням, гадкою → зафіксувати натуралістичну методологічну установку → завдяки їй отримати висновок щодо предмета пізнання: «Фактично він є – принаймні, я так бачу!».

Надалі в силі нашої зацікавленості щодо зустрінutoї людини ми вирішили пересвідчитися, тобто – незалежно від часу, в принципі – з'ясувати, чим вона нас зацікавила насправді, *по суті*. Ми орієнтувалися тут, якщо знову скористатися термінологією Аристотеля, на *формальну* причину мудрості, інакше кажучи, на її, мудрості, чистий **ЕЙДОС** – сам принцип поясненості як такий, коли знання через його вихідну нейтральність щодо життя дозволяє неупереджено пояснити в цьому житті все, що завгодно (Сватко, 2008, с. 10). Процедурно це означало: зсунути з попередньо опанованої нами межі між знанням і буттям в напрямку знання з усією його абстрактністю, отже, щойно спом'янутою нейтральністю, отже, незалежною щодо життя *resp.* саме принциповою з'ясовністю всього і вся → вийти за межі «натуральної» безпосередності досвіду, отже, забути про його будь-яку – плутану й саму по собі цілком сліпу – фактичність → залучити феноменологічну установку → завдяки їй отримати вже не досвідно, у фактичних деталях, а саме смислово, у суттєвих подробицях, описовий за своєю природою висновок щодо предмета пізнання: «Те, що мене цікавить у людях, це поміркованість, і це моя осмислена позиція, оскільки я, між іншим, напевно знаю, що таке поміркованість як така».

Натомість, зосередившись на сфері знання, ми в цій своїй заповіданій Платоном філософській «акробатиці» (О. Ф. Лосев) просто-таки вимушені були за самими феноменологічними правилами гри «вбити» для нашого розуму *resp.* штучно видалити з його поля зору той фактаж, що раніше самі ствердили в рамках натуралістичної установки. Епістемологічно ми його таки «вбили», але насправді він, звісно, нікуди не подівся. Тож нині згаданий фактаж ставить нас перед логічним і разом життєвим запитанням:

«Чи справді ця людина, яка, вочевидь, мене так природно зацікавила, є фактичним носієм тієї чесноти поміркованості, яку я щойно феноменологічно описав, тобто чи дійсно саме ця, конкретна особа є поміркованою, і чи не зникне така поміркованість із часом?».

Так ми повертаємося зі сфери чистого, отже, цілком абстрактного знання до сфери життя. Водночас ми переходимо від *ейдетики* до *логіки*, від чистого *ейдосу* як явленого лику, смислової статуарності, взагалі – смислової «картинки» сутності речі «самої-по-собі» до формального *логосу* як способу смислового оформлення *resp.* об'єднання інобуття відповідно до його *ейдосу* (Сватко, 2003, с. 28)<sup>57</sup>, і конкретно – до *поняття* як загального принципу і закону розуміння інобуття в аспекті смислової *одиночності* речі<sup>58</sup>. Переходимо, аби надати цьому життю необхідних пояснень. Інакше кажучи – розподілити різні моменти цього життя відповідно до роду, виду, відмітних, власних, привхідних ознак *etc.*, «проробити» *resp.* категоризувати їх, підвівши під уже відоме знання, яке нараз перетворюється на інструмент передбачення, передвизначення, оформлення життя, взагалі – на його постульовану **ГІПОТЕЗУ**.

Пригадаймо: такий синтез знання і життя зособами самого знання, коли життя розглядається в аспекті власного смислового пояснення, наче віднаходячи себе «в іншому», у знанні, як у своєрідному дзеркалі власної справжності, – так ось, той синтез-віднаходження у Платонових діалогах «Менон», «Теетет» і «Банкет» має назву **ЛЮБОВ** – і вона, наголосімо, свого часу виявилася в нас *рушійною* причиною мудрості (Сватко, 2008, с. 11). Саме тут на нас чекає зустріч із трансцендентальною методологічною установкою.

Процедурно це означало таку послідовність мисленневих актів: залишити сферу чистого знання, яке у своїй абстрактній «нефактичності», нейтральності щодо буття дає змогу у *принципі* пояснювати будь-що взагалі → здійснити смисловий «перехід» (лат. *transcensus*) «від чистих

<sup>57</sup> Щодо *ейдетики* і *логіки* як двох засадничих інструментів мислення взагалі – див. докладно в (Лосев, 1993b). Щодо них же, але у плані їхньої 2,5-тисячолітньої історії, див. у (Сватко, 1994).

<sup>58</sup> Ідеться про закон і принцип розкладання *resp.* диференціації смислу в безкінечний ряд через постійне співвіднесення *resp.* інтегрування смислової границі речі із самою річчю, дійсності як такої – з дійсністю світу, а дійсності світу – із самим світом, де вона реально втілюється й фактично осмислюється. Див. відповідні «ходи» хоча б у (Лосев, 1997b, с. 641–658). Варто зазначити, що з огляду на свою «законодавчу» діяльність на тлі інобуття поняття як функція смислу – на відміну від *ейдосу* – «не є абсолютним». У «сильній» редакції О. Ф. Лосева, воно – «результат залежності від змін матерії. Змінюється матерія – змінюється поняття» (Лосев, 1997b, с. 642–643).

у своїй розумності засад життя до осягання самого факту життя на розумних засадах» (Сватко, 2008, с. 11) → зрозуміти смисл як *смисл у становленні*, тобто в аспекті смислового пояснення факту<sup>59</sup>, а факт – як *носія певного смислу*, тобто в аспекті реалізації самого принципу фактичності → об'єднати в такий спосіб смисл і факт в єдиній смисловій конструкції, де вони однаково належать сфері смислу «й у цьому сенсі є цілком нерозрізненими» (Сватко, 2012, с. 14) → отримати при цьому два окремі факти – факт смислу і факт факту, що, утім, «ніяк не пов'язані між собою фактично» (Сватко, 2012, с. 14) → залучити трансцендентальну установку для пояснення смислового становлення *resp.* смислової «історії» будь-якої речі світу «від її власне ідеальних до її ж суто речовинних і в цьому сенсі принципово позаідеальних засад» (Сватко, 2012, с. 14) → завдяки цій установці отримати пояснювальний за своєю природою висновок щодо предмета пізнання: «Людина, яка мене зацікавила, справді наділена чеснотою поміркованості, що виявляє себе в самій суті її фактично засвідчених якостей – скромності, уважності, природній м'якості, серйозності й розважливості».

На цьому пізнавальному «кроці» нам відкрилися нові цікаві подробиці. Як з'ясувалося, справжня **ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА УСТАНОВКА** діє там, де:

1) реально, як факти, існують: а) речі; б) їхній смисл і взагалі – знання;

2) наявним є фактичне розрізнення смислу і факту – як *різних фактів*;

3) наявним є розуміння факту як *функції* від смислу, оскільки факт несе на собі смисл, тобто уможливується і визначається *resp.* породжується (в логічному сенсі – передбачається, постулюється) ним як відкритий до безлічі можливих реалізацій *принцип фактичності*;

4) наявним є розуміння смислу як смислової *функції* факту, тобто як смислу *в становленні*, смислу в співвіднесенні з фактом, смислу як розумної *гіпотези*, або *принципу* і *методу* пояснення факту;

5) визнається не взагалі будь-який можливий, а саме власне *смисловий* зв'язок між смислом і фактом, що перетворює будь-яку річ на специфічну смислову структуру *resp.* логіко-поняттєву конструкцію;

б) за реальною різницею або протилежністю с'як чи так зрозумілих фактів *resp.* с'як чи так

<sup>59</sup> Це й означає перейти від чистого, відверненого від будь-якої речовинності *ейдосу* речі до її *логосу* як принципу і закону смислового пояснення цієї ж таки речі. Див. про це в (Сватко, 1994).

схожих між собою речей<sup>60</sup> гіпотетично припускається принципово *нейтральний* до них смисл, що функціонально, власне смисловим чином, або законодавчо-поняттєво, оформлює *resp.* охоплює всі ці – невідому чому наявні факти, тобто саме пояснює їх;

7) наявним є оперування не живими речами, а нейтральними щодо їхньої можливої суб'єкт-об'єктної приналежності *логіко-поняттєвими конструкціями речей*<sup>61</sup>.

Проілюструємо щойно наведені маркери трансцендентальної методологічної установки конкретним прикладом<sup>62</sup>.

Пор.: «Ідеться... про те, щоб досягти компромісу між регулятивним ідеальним принципом і регулятивним реальним принципом так, щоб збереження реальних (незаперечних у морально-політичному сенсі) умов життя набувало б обмежених функцій при слідуванні певною мірою ідеалістичному моральному принципу. Це означає піддавати ревізії політичні орієнтації діяльності, якими б ідеальними вони не здавались, які внаслідок їх досягнення наближали б до суспільних станів засобами, загрозливими і руйнівними для невід'ємних біологічних, соціальних та культурних основ життя» (Бюлер, 2014, с. 97–98).

Як неважко переконатися, у процитованому тексті:

1) у вигляді окремих фактів представлені як сфера смислу («регулятивний ідеальний принцип»), так і сфера власне факту («регулятивний реальний принцип», «реальні... [морально-політично забарвлені] умови життя», «політичні орієнтації діяльності»), що *саме фактично* відрізняються одна від одної;

2) факт («реальні... [морально-політично забарвлені] умови життя» *etc.*) обертається функцією від смислу, щойно зазнає «обмежувального» визначення в його логічному передбаченні *resp.* гіпотезуванні («при слідуванні певною мірою ідеалістичному моральному принципу»);

3) смисл («регулятивний ідеальний принцип») розуміється як смислова функція факту, розглядаючись у своєму становленні, тобто як принцип і метод пояснення через забезпечення

<sup>60</sup> Пор., наприклад, дерев'яні, кам'яні, металеві, пластикові столи різного зовнішнього вигляду, розміру, кольору, міцності, призначення *etc.*

<sup>61</sup> Пор. хоча б логіко-поняттєву процедуру *визначення* як підведення під рід.

<sup>62</sup> Маю попередити читачів: використаний нижче переклад не належить мені. Тут зберігаються специфічні лексичні рішення, синтаксис і стиль, запропоновані його перекладачем, – і тільки ним. Я наводжу цей переклад, бо він не заважає чітко ідентифікувати сам наявний тут метод філософування.

«обмежених функцій», власне, через «ревізію» факту («регулятивного реального принципу», «реальних... умов життя», «політичних орієнтацій діяльності»);

4) продемонстровано смисловий зв'язок («компроміс», «обмеження функцій при слідуванні... ідеалістичному моральному принципу», «ревізія політичних орієнтацій діяльності») між смислом і фактом – як носієм певного смислу;

5) за реальною різницею конкретних, схожих між собою фактів (див. пункт 1) гіпотетично припускається принципово нейтральний до них смисл, що охоплює їх так само смисловим чином, через *пояснення*, перетворюючи ці факти – засади політичного життя – на нейтральні щодо життя, або знаттєво-орієнтовані, логіко-поняттєві конструкції.

Так працює в текстовому режимі трансцендентальна методологічна установка. На довгій історичній дистанції (прото)європейського філософування вона теж знала безліч своїх «епохальних» реалізацій, частину з яких я свого часу стисло представив на сторінках видання-попередника (Сватко, 2012, с. 16–18). Важливо при цьому зазначити, що вже сам наведений приклад дає змогу вочевидь побачити границі цього загальнофілософського методу.

Справді, якби нам заманулося настійливо допитати автора тексту, звідки він жестом завязтого престижиджигатора витягнув на світ Божий усі згадані ним «принципи», і як вони обґрунтовані власне онтологічно, навряд чи той зміг би потішити нас задовільною відповіддю. Скоріше за все нам довелося б у черговий раз почути звичні для завязтого трансценденталіста посилення на абстрактне і ніяк не визначене ним «людство»<sup>63</sup> або на комунікативний, культурно-історичний і взагалі конвенційний характер нашого знання. І все це саме тому, що границі використання трансцендентального методу окреслені його принциповою нездатністю відповісти на чотири наріжні запитання:

1. Що таке чистий смисл як такий<sup>64</sup>?

2. Що таке чистий факт<sup>65</sup>?

3. Звідки взагалі взялися ці смисл і факт, що їх годі намагатися вирізнити в реальній живій

<sup>63</sup> Адже задовільної відповіді трансценденталіста на Кантове: «Що таке людина?» – досі нема. Тож залишається сподіватися хіба що на диво. Чи не тому від часів Аристотеля щирих трансценденталістів так захоплює диво народження імен і герменевтичні «штуки».

<sup>64</sup> «Чистому» трансценденталісту відкритий лише смисл у *становленні*, або смисл у його принциповому зв'язку з фактом, а не сам незалежний *принцип* смислу.

<sup>65</sup> Трансценденталісту відомий лише факт у функції *носія* смислу, а не сам *принцип* факту, який тут ніяк незалежно не виведено й не доведено, – він узятий як *даний*, тобто такий, що *вже* якимось є.

речі, яка є принципово єдиною і не звідною на свої окремі – смислові чи фактичні – частки/образи/символи?

4. Як з огляду на пункт 3 має виглядати справжній – змістовний і навіть взагалі речовинний – синтез смислу і факту<sup>66</sup>?

Відсутність відповідей на ці запитання, про що свідчить полишена нами тут напризволяще саме *фактична* – внутрішньо-зовнішня – подвоєність насправді єдиної речі, владно натякає: трансцендентальна метода не є справжнім кінцем нашого філософського детективу – розумного спілкування з річчю. Отже, нам варто очікувати на нове побачення з тією ж таки річчю, але, вочевидь, уже у світлі іншої методологічної установки, яка й відкриє надійний шлях до розв'язання щойно озвучених проблем.

#### § 4. ДІАЛЕКТИЧНА МЕТОДОЛОГІЧНА УСТАНОВКА

...Persio piensa y observa en torno, y a cada presencia aplica el logos o del logos axtrae el hilo, del meollo la fina pista sutil con vistas al espectáculo que deberá – así él quisiera – abrirle el portillo hacia la síntesis.

(Cortázar, 1960, p. 31 [A])<sup>67</sup>

І знову – підсумуємо.

Розпочавши пізнання світу на кордоні між знанням і буттям, ми завдяки дотеоретичному акту віри отримали вкрай важливу відповідь щодо окремих речей і світу в цілому в їхній принциповій життєвій ані-на-що-не-звідності: «Річ/світ є». Отож, досвідно визначаючись щодо тотожності речей самим собі та їхньої відмінності від себе (в аспекті мінливої та плинної речовини), а також від інших речей світу, ми зустрілися з *натуралістичною установкою* – і світ речей постав як обмежений лише нами і нашими можливостями сприйняття. [Нема нас і цих можливостей – і наче нема світу та його речей. Корелятивно обмежені людиною та її фрагментарним – саме людським – розумом, який, до речі, невідомо чому за цих умов узагалі називається розумом (він бо сам по собі – частка, що раптом забула про ціле і тут-таки втратила

<sup>66</sup> Нагадаю очевидне: для філософа «проблема полягає в тому, аби пояснити, не лише чому річ є суттєво (по суті) чимось одним, а й чому вона є чимось одним ще й за фактом (і взагалі власне речовинно)» (Сватко, 2012, с. 18).

<sup>67</sup> «...Персіо міркує і роздивляється навкруги, приписує кожному образу певну розумну підставу, логос, або висмикує з цих логосів нитку, а з сутності – вишуканий тонкий слід заради тієї вистави, що має – він хотів би, аби це було саме так, – відікнуту йому лавівку до синтезу» (Хуліо Кортасар. Виграші).

право на його ім'я), – так ось, обмежені цим дивним людинобожжям, речі світу і світ у цілому поза тими межами перетворюються на якийсь ілюзорний парад космічної випадковості на тлі халеп знаттєвої ймовірності. В його фокусі, як колись обмовився «натураліст» Бертран Рассел, «knowledge is an unimportant feature of the universe – пізнання є маловажливою рисою Всесвіту» (Russell, 1923, p. 9).]

Надалі, споглядаючи віднайдені речі та світ у цілому так само дотеоретично, проте *по суті*, тобто в аспекті відповіді на запитання: «Що саме є?», – ми потрапили до дивовижної у своїй принциповій нейтральності стосовно життя сфери чистого знання. На цьому пізнавальному «кроці» нам довелося неначе «забути» про будь-яку речовинну фактичність взагалі, адже найреальнішим (власне, єдиною реальністю як такою!) тут виявилось саме знання, чи інакше – чистий ейдос. Так нам випало познайомитися з феноменологічною установкою.

По тому ми повернулися зі сфери знання до сфери фактичного життя речі, аби наново об'єднати їх: знання – життєво втілити, життя – знаттєво просвітити, – тобто, як колись мріялося Сократу, мудро *пояснити* життя<sup>68</sup>.

Тут і з'ясувалося чи не найголовніше.

Насправді цілком реально існують і речі *resp.* осмислені факти, і смисли – і життя, і знання. Тобто смисл тут має співвідноситися з фактом, чи то пояснювати його, отже, бути не просто смислом, а смислом у становленні. Втім, найперше смисл ще має взагалі зійти на цю онтологічну сцену як смисл, постати «у світлі факту, але без самого факту й без осмисленості цього факту» (Лосев, 1997а, с. 186), – і то є смисл як необхідність, власне – сама **НЕОБХІДНІСТЬ** як категорія, необхідність як така. [У сфері знання все має бути саме так, як має бути, незалежно від конкретних життєвих обставин: у знанні як такому нема нічого, крім знання.] Ну а факт, своєю чергою, покликаний нести, втілювати на собі власний смисл, отже, бути певною смисловою конструкцією факту. Але для початку він має виявити себе просто як факт – факт «у світлі смислу, проте без самого смислу і його самообґрунтованості» (Лосев, 1997а, с. 186). То є **ВИПАДКОВІСТЬ** (у сфері голої фактичності геть усе є випадковим, тобто непоясненим саме по собі) – і на тлі вихідної *необхідності* смислу і *випадковості* факту відбулося наше знайомство з *трансцендентальною установкою*. Втім, це був лише початок.

<sup>68</sup> Пор.: «Дя людина хотіла зрозуміти й оцінити життя» (Лосев, 1994а, с. 51).

[Зважмо: « $2 \times 2 = 4$ » – необхідність, що ніяк не залежна від буттєвої якості наявних двійок. Фактично ті можуть бути чим/ким завгодно: олівцями, яблуками, червоним чи зеленим «Феррарі» *etc.* Проте у світлі цього «чим завгодно» ми бачимо всю неспростовність того, що ці різні речі, взяті в наведеному відношенні, дадуть четвірку. Й навпаки: на тлі цієї неспростовної четвірки речі, в яких вона втілюється фактично, але взяті поза неї, – суцільна випадковість для такої необхідності, що залишається самою собою незалежно від них. Ближче познайомити першу і другу – завдання трансценденталізму.]

Так ми знову, як і на початку процесу, за натуралістичного підходу до речі, опинилися на межі між знанням і життям. Тільки тепер саме це **ЗНАННЯ** має постати ще й життєво *втіленим* знанням, тож його треба розуміти двояко – спершу суто феноменологічно, а потім власне трансцендентально, тобто:

1) спершу, до самого факту такої втіленості, тобто в його світлі, чи інакше, з огляду на його логічну від'ємність, – як чисту смислову **НЕОБХІДНІСТЬ**, тобто як те, що знання (і смисл взагалі), хоч би яку безліч разів воно фактично втілювалось, у *принципі* залишатиметься знанням і дорівнюватиме собі;

2) надалі (звісно, *логічно* «надалі»): чисте знання – поза простором і часом), безпосередньо перед лицем такого факту як *передбачуваного*, коли найважливішим виявляється не сам факт як такий, а його зміст, власне, осмисленість (Лосев, 1997а, с. 186), – як певну смислову **ЙМОВІРНІСТЬ** (= гіпотезу), тобто як те, що цей-таки факт, якщо він усе ж таки трапиться, у *принципі* розумітиметься саме так.

А з іншого боку, вдруге опинившись на тій-таки межі між знанням і життям, ми отримали змогу побачити й саме **ЖИТТЯ** як знаттєве *визначене* життя – і його теж треба віднині навчитися розуміти принципово двояко:

1) спершу, до самого смислу і знання, тобто в його світлі, але без нього самого і його самообґрунтування – як певну фактичну **ВИПАДКОВІСТЬ**, тобто як те, що будь-який факт життя, скільки б він не траплявся, якщо розглядати його виключно поза власного смислу, втілюватиме / не втілюватиме цей-таки смисл із цілковитою *непередбачуваністю*;

2) надалі, вже безпосередньо перед лицем такого смислу, коли факт розглядається як його носій, власне змістовно, проте без принципової самообґрунтованості самого ж таки смислу (Лосев, 1997а, с. 186), – як певну фактичну **МОЖЛИВІСТЬ**,

те, що цей-таки факт, якщо він трапляється, може у *принципі*, потенційно втілити саме такий смисл<sup>69</sup>.

Але ж отриманий у такий спосіб підсумковий синтез *необхідності* й *імовірності*, з одного, смислового, боку, а також *випадковості* й *можливості* – з іншого, фактичного, коли факт у світлі смислу сам «є смислом і за змістом, і за його самообґрунтованістю» (Лосев, 1997а, с. 186)<sup>70</sup>, – так ось, цей синтез і є **дійсністю**. Тож, коли ми нарешті ставимо запитання: «Звідки сама ця смислово цілком самообґрунтована дійсність, і нащо вона при цьому не лише смислово, а й речовинно одна, єдина, тобто в який спосіб цю дійсність породжено?», – ми натрапляємо не на трансцендентальний синтез знання і життя в аспекті абстрактного, життєво нейтрального знання, а на їхній діалектичний синтез в аспекті *самого життєво втіленого знання* – перед лицем знаттєво визначеного життя. То є синтез в аспекті не лише їхнього співвіднесення, але й їхнього ж взаємного породження, коли ми починаємо розуміти життя як самопокладання *resp.* самопородження розуму (Плотін), а розум – як самовизначання життя. Тут, на тлі такого взаємспіввіднесення–взаємопородження на нас і чекає **ІСТИНА** як цільова причина мудрості, її потаєсно-непотаєсний вираз й останнє й найточніше ім'я<sup>71</sup>, а ми, орієнтуючись на неї, натрапляємо при цьому на діалектичну методологічну установку.

На цьому пізнавальному «кроці» відкриваються свої цікаві подробиці. Виявляється, що справжня **діалектична установка** діє там, де:

1) для розуму речі реально існують в їхньому «смисловому саморозвитку» (Лосев, 1993b, с. 620), постаючи, таким чином, у вигляді живого знання як реалізації розумно-життєвого принципу пояснення самих себе, тобто є самовивідними смисловими конструкціями, що регулюються логікою єйдосу як логікою категоріальної визначеності речі в її власних, безпосередніх і суперечних, антиноміко-синтетичних зв'язках<sup>72</sup>;

<sup>69</sup> Можливість – це випадковість у світлі необхідності, але без самої необхідності. Тут факт обґрунтовано найперше ним самим, тож він – *фактична причина resp. сила* (Сватко, 2011, с. 4).

<sup>70</sup> У цьому сенсі маємо внутрішньо єдиний і не звідний далі ні на що інше «фактосмисл».

<sup>71</sup> Мова, звісно, не про те, що мудрість та істина є повними синонімами (це різні категорії!), а про те, що мудрість, спеціально розглянута в аспекті її виразу назовні, для всього *іншого* їй, обертається **істиною**. Тож істина є саме увиразнена (навіть поійменована) *resp.* зрозуміла мудрість.

<sup>72</sup> Тут річ постає як така, що є самою собою і не є нічим іншим. Тож хочеш пізнати річ як таку – розпитай її саму, а не когось іншого, навіть якщо цей інший – ти.

2) тож реальні речі є справжньою суперечністю для розуму або й узагалі збігом протилежностей в аспекті органічного синтезу логічного й алогічного, одночасно й однаково *по суті* покладаючи собою не лише самих себе, а й не-себе, тобто будь-яке можливе власне інобуття<sup>73</sup>;

3) реальна річ як синтез її самої та її власного інобуття завжди є при цьому вона сама, отже, виходить із єдиного першопочатку – власного «найсамішого»<sup>74</sup>, як і все в цьому світі, котрий теж тримається такою не звідною далі ні на що **одичністю** – своєрідною «нижньою границею» будь-якої можливої поясненності взагалі<sup>75</sup>;

4) реальна річ як синтез її самої (в усій її смисловій одичності) та її ж власного інобуття (в усій його фактичній множинності) виявляється для розуму таким осмисленим – самоадекватним – цілим (= **ІДЕЄЮ**), що саме по собі є незвідним ані до власних часток, ані до будь-якої частковості взагалі;

5) суто *логічно* (не фактично!) власне смислова *resp.* логічна конструкція речі як цілком самообґрунтованого – і тому незалежного від будь-якої фактичності буття в усіх його можливих смислових зв'язках *передуює* будь-якій фактичній даності речі, що *історично* – завжди перша;

<sup>73</sup> Повністю покласти будь-яке «А», або взяти його в повній та остаточній визначеності, означає смисловим чином, у розумі обов'язково вийти на його границю. Вийти – і зустрітися із його власним «закордоном», з «не-А». Звідки ми взяли це «не-А»? Воно задане самим «А» завдяки власній певності й визначеності, без якої неможливо мислити й «А», і «не-А», й їхнє становлення – границю між ними.

<sup>74</sup> Пор. назву відповідного трактату О. Ф. Лосева в (Лосев, 1994b).

<sup>75</sup> І тоді ми впевнено стверджуємо: «Річ не є не-річ» (Лосев, 1994b, с. 300). Або – вже на наступному пізнавальному кроці: «Річ є сама річ» (Лосев, 1994b, с. 321). У цьому сенсі будь-яке смислове пояснення речі треба починати і завершувати тим, що річ не звідна до жодної своєї частки, образу чи символу: *наших* переживань, уявлень чи міркувань щодо неї; її, речі, матеріалу, форми чи синтезу їх обох (фізичного, хімічного, органічного, фізіо-/і чи психологічного, соціального, історичного, особистісного, культурного *etc.*). Вона є самою собою – і нічим іншим. Тобто вона є *сама* чимось принципово *одним*, певною потаєсною *resp.* надпоясненою одичністю – і це є першим й останнім (і в цьому сенсі цілком вичерпним!) можливим поясненням речі. Точніше, поясненністю до пояснення, поясненням у *принципі*, очевидністю розумного бачення. Бачення таїни, що не має жодного власне логічного обґрунтування, проте, як будь-яка справжня таїна, може *символічно відкриватися resp. являється* нам для пізнання і розуміння в безлічі власних фактичних способів даності, де вона є *символом самої себе*. В цьому сенсі всі наші вихідні міркування щодо речі «*завжди в основі є геть символічними*» (Лосев, 1994b, с. 338) – логіка тут крокує слідом за розумним уздрінням. Отож, **НЕ ПОБАЧИШ ВОЧЕВИДЬ – НЕ ПОЛОГІЗУЄШ!** Такою є реальна стратегія знаттєвого спілкування філософа зі світом речей, в основі якого не логіка, а містика – містика зустрічі з таїною.

6) будь-яка фактична даність речі є, таким чином, лише моментом її загальносмиислового становлення – й уже передбачена в ньому;

7) знання саме передбачає (= смисловим чином породжує) власне смислове і позасмислове втілення, яке є його справжнім і безпосереднім «іншим», або життям, тож у житті знання розумно самоспіввідноситься із собою (= пізнається) через власне інобуття;

8) життя саме породжує із себе знання і живе ним, тобто постає справжнім самопокладанням розуму і власним смисловим поясненням, яке є, таким чином, цілком самодостатнім й ані від чого не залежним;

9) реальна річ, оскільки вона існує, отже, вирізняється з-поміж усього іншого її, отже, щось-таки значить сама по собі, отже, є чимось певним, з огляду на це смисловим чином тотожна собі й відмінна від себе і від будь-якої іншої речі, тобто всі речі перебувають із собою і між собою в живому смисловому зв'язку.

Проілюструймо застосування діалектичного методу конкретним текстовим прикладом.

Пр.: «Hiermit ist die zweite Form der Offenbarung des Geistes gegeben – Тим самим дана друга форма об'явлення духу. На цій стадії дух, який уже не витікає, *ergossene*, у позапокладеність природи, *in das Außereinander der Natur*, самопротиставляється як щось для-себе-сущє, *sich als das Fürsichseiende*, [таке], що самовиявляється стосовно позасвідомої природи, котра однаково і притаює, й розкриває його, *ihn ebensosehr verhüllenden wie offenbarenden gegenüber*. Він опредметнюється в ній, *macht dieselbe sich zum Gegenstande*, рефлектує щодо неї, вбирає зовнішнє природи, *die Außerlichkeit der Natur*, назад у власне внутрішнє, *in seine Innerlichkeit zurück*, ідеалізує природу і в такий спосіб перетворюється в ній на предмет [об'єкт] для себе, *wird so in seinem Gegenstande für sich*» (Hegel, 1830, p. 30 [§ 384]).

Проаналізувавши цей – волею автора висмикнутий із управно скроєного тіла Гегелевого тексту – фрагмент, можна наочно переконатися, що тут:

1) «річ» – предмет знання під назвою «дух» – розглядається розумом не як визначена кимось «річ», а у своєму смисловому саморозвитку, через власні «об'явлення» щодо себе самої – як реалізований принцип самопояснення, тобто самовидна смислова конструкція;

2) цей «дух», який попередньо самотужки зволів *передбачити* себе в «іншому» *resp.* покласти «природу» як *свій* світ, *Setzen der Natur*

*als seiner Welt*<sup>76</sup> («вितекти» в її «позапокладеність»), аби нині віднаходити себе в ній, покладаючи *resp.* постулюючи собою в такий спосіб не лише себе самого, але і власне інобуття («природу»), щоб через протиставлення-суперечність обернутися на «щось для-себе-сущє, *sich als das Fürsichseiende*»;

3) у такий спосіб, виходячи з власної визначальної одиничності, він постає принципово *самосуперечним*, як, до речі, й «інша» йому «природа», що одночасно «притаює» й «розкриває» його, *ihn ebensosehr verhüllenden wie offenbarenden gegenüber*;

4) визначаючи «природу» (= аспект життя) як *інше* собі, отже, розумно віднаходячи себе в ній, «дух» (= аспект знання) тим самим передбачає *resp.* смисловим чином породжує власне смислове і позасмислове втілення – «вбирає зовнішнє природи назад у власне внутрішнє», отже, «ідеалізує» її, *idealisiert die Natur*;

5) у підсумку «природа» (= аспект життя) постає реальним моментом самопокладання розуму-«духу» в аспекті власного – самодостатнього й ані від чого не залежного – смислового пояснення, коли «дух», будучи її змістом, тобто опредметнивши її та опредметнившись у ній, виступає «предметом [об'єктом] для себе, *in seinem Gegenstande für sich*», через що світ усвідомлюється в живому смисловому зв'язку всього з усім.

Так працює в тексті діалектична методологічна установка.

Традиційно зазначу: впродовж усієї історії (прото)європейського філософування вона знала різні форми реалізації. [Це було пов'язано не стільки з різним розумінням цього методу<sup>77</sup>,

<sup>76</sup> Див. у (Hegel, 1830, p. 29 [384]).

<sup>77</sup> Адаже фактичне – звичне, наприклад, для латинського Середньовіччя – ототожнення діалектики і логіки, тобто перетворення діалектики як логосу ейдосу і смислової «картинки» речі на (формальну) логіку як логос логосу і принцип смислового об'єднання (пояснення) інобуття, насправді переорієнтує філософа з діалектичної установки на установку трансцендентальну. При цьому, коли, скажімо, Ісидор Севільський у кількох главах другої книги (*De rhetorica et dialectica*) своїх «Етимологій» визначає діалектику як «різновид філософії, що його називають логікою, – *est philosophiae species, quae Logica dicitur*» (S. Isidorus Hispalensis, 1911, p. 72 [XXII 1, 16]), щоб потім приписати Платону розподіл самої науки логіки «на діалектику і риторіку – [*dividens eam*] *in Dialecticam et Rhetoricam*» (S. Isidorus Hispalensis, 1911, p. 74 [XXIV 7, 15–16]), ідеться не про певне історичне розуміння діалектичного методу, а про певну «епохальну» інтерпретацію діалектики як звичної для Європи складової філософського знання. Остання, своєю чергою, може тут бути методично інструментована взагалі в будь-який спосіб – від натуралістичної «інтуїції віри» чи містично-феноменологічних уздрінь до вишуканих трансцендентальних конструкцій.

скільки з типовими інтерпретаціями абсолюту, що ними тримаються й визначаються історико-філософські епохи (Сватко, 2005; 2007).] Натомість загальна мета тут завжди залишалася незмінною – повний знаттєвий «скелет» речі. А от що далі – питання.

## § 5. МІФОЛОГІЧНА МЕТОДОЛОГІЧНА УСТАНОВКА

...Persio cara a las estrellas siente avesinarse el informe cumplimiento.

(Cortázar, 1960, p. 227 [XXXVII G])<sup>78</sup>

А далі – ось що.

Отриманий завдяки діалектиці знаттєвий скелет будь-якої речі й будь-якої дійсності насправді перетворює самі речі й дійсність у цілому на своєрідні життєво втілені антиноміко-синтетичні смислові «заряди» (О. Ф. Лосєв), а в кінцевому висліді – на живі речі й живу дійсність. І ті речі й дійсність, таким чином, неперервно й безпосередньо пояснюються *resp.* стають із самих себе різною мірою й у різний спосіб – залежно від того, де віднаходиться це «себе»: у «собі» чи в «інобутті», яке ще тільки має стати «привласненим». Тож реальним, або фактично поясненим<sup>79</sup>, тут виявляється буквально кожний момент речі, а будь-що ймовірне чи можливе нараз постає як дійсне і водночас зрозуміле найочевиднішим чином – безпосередньо-знаттєво й водночас безпосередньо-життєво.

Але як це виглядає вочевидь? Повернімося до прикладу, інтерпретація якого послідовно розгортається слідом за розвитком нашого тексту.

Отож, ми, на перший погляд, цілком випадково зіткнулися з людиною, яка чимось привернула нашу увагу, вирізнівшись серед інших, тобто поставши як тотожна собі й відмінна від них. «Вона – є!», – по-обивательськи мовили ми собі, реалізуювши тим самим *натуралістичну установку* й долучившись до інтелектуального типу **ЕМПІРИКІВ**<sup>80</sup>.

Але чим та людина насправді зацікавила нас?

Як нам здалося, – своєю поміркованістю. Тут ми в рамках натуралізму зробили крок від

**ОБИВАТЕЛЯ** до **ДИВАКА**, дивуючись самій можливості раз у раз упізнавати фактично дані нам у своїй неперервній плинності речі чи людей, коли ми співвідносимо їх з ідеальним і непорушним світ(л)ом смислу.

Натомість що означає сама поміркованість як така – незалежно від нашого нового знайомця? Адже звести її на цю окрему людину означало б переплутати знання і життя, отже, втратити *міру* оцінювання цього останнього, чи не так, мій читачу? Якщо ні, ми з тобою, справді, на чистотому заблудили.

Отож, на певний час нам довелося відвернутися від конкретної людської особи. Ми наче взагалі забули про неї, навзаєм поринувши в нейтральний щодо простору і часу<sup>81</sup>, людей і речей світ чистого знання. Саме там варто було шукати точну і незалежну відповідь на наше запитання. Так ми заходилися реалізовувати *феноменологічну установку* і змагатися за статус **ЕЙДЕТИКА-ЗНАВЦЯ**.

Натомість згодом ми повернулися до «реалу» із блаженного забуття ейдетичних уздрінь, щоб виміряти трохи призабутого там «містера Х» феноменологічно осягнути *ейдосом* поміркованості, який перед лицем усіх своїх можливих утілень тепер розумівся як *ідея*. Остання стосовно нашого персонажа, взята на тлі своїх майбутніх позаідеальних, меональних пригод, нараз перетворилася на робочу «гіпотезу», збіг із якою в кінцевій оцінці мав би викликати в нас самих те кантівське «незацікавлене задоволення», що нараз перетворило б досліджувану людину на предмет справжнього естетичного переживання. [Принаймні, забезпечило б її *впевнену майбутню впізнаваність як поміркованої особи*.] Так ми реалізували *трансцендентальну установку*, вमितь перетворившись на **ЛОГІКІВ-НАУКОВЦІВ** із перспективою колись прокинутися справжніми **ЕСТЕТИКАМИ**<sup>82</sup> чи навіть й узагалі **ТВОРЦЯМИ**.

Але чому це в принципі стало можливим, звідки сама ця спроможність пояснювати життя завдяки знанню й утілювати знання завдяки життю, як і чому вони взагалі пов'язані між собою?

<sup>81</sup> Адже лише завдяки смислу і знанню тільки й можна визначити *по суті*, що таке самі ці простір і час.

<sup>82</sup> Байдуже, чи була б то – цілком у дусі відомих класифікаційних побудов Макса Шаслера (Max Schasler) епохи його «Критичного дослідження естетики» (1872) – естетика інтуїтивна (пор.: аматор, знавець, збирач-колекціонер, продавець, видавець), рефлексивна (пор.: хроніст, філолог, історик мистецтва) чи спекулятивна (пор.: оратор-ентузіаст, мистецтвознавець, філософ).

<sup>78</sup> «Обернений обличчям до зірок, Персіо передчуває – наближається невизначене завершення» (Хуліо Кортасар. Виграші).

<sup>79</sup> Адже **РЕАЛЬНІСТЬ** – це саме фактично осмислена дійсність в безлічі її можливих форм.

<sup>80</sup> Спеціально щодо типології інтелектуалів – див. у (Сватко, 2006, с. 8–68).



Зважаючи на принципову *одиночність* будь-якої речі як антиноміко-синтетичного саморозгортання/самоусвідомлення смислу<sup>83</sup> аж до його втілення у факті, ми спромоглися зрозуміти нашого знайомця як живе (звісно, в цьому випадку – інобуттєве, отже *різноцінне*) втілення поміркованості – й це стало торжеством *діалектичної установки* для тих, кого відтепер сміливо можна було називати не просто **ЛОГІКАМИ**, а саме **ДІАЛЕКТИКАМИ**. Але навіть на цьому кроці, коли смисл і факт остаточно побраталися у власне смисловому *поясненні* щодо свого вихідного первородства, у нас усе ще не було відповіді на каверзне запитання: «А чому ми взагалі звернули увагу на нашого героя?».

Що потрібно, щоб правильно відповісти на нього?

Вочевидь, сам герой, але не лише як загадковий «містер Х» – і край. Треба, щоб він у своєму повсякденному, більше чи менше поміркованому побутуванні в часі раптом, у якийсь момент ще й явив, уособив собою принципово позачасовий, дотичний до вічності вимір – *ідею поміркованості* як таку, став розумно-живим *символом* цієї поміркованості. Тут і зараз, *hic et nunc*.

Ось тоді, зустрівшись із тим синтезом часового й вічного, що його філософи називають **ДИВОМ**, у звичайній людській особистості, коли абсолютне на мить збігається з відносним, повсякденним, і в точці збігу можна побачити геть усю історію цієї особистості під певним кутом зору<sup>84</sup>, а загальне нараз стає *своїм*, індивідуально-особистісним, таким, що життєво – не теоретично-науково! – вбирає в себе всю власну дійсність разом з усією можливою випадковістю, ймовірністю й навіть фантастичністю, – ось тоді ми й кажемо: «Та це ж якась суцільна ходяча поміркованість! Вона ж бо тут у *всьому*». Це і є перевертництво **МІФУ**, який у випадку людської особистості, коли тотальне світове перевертництво явлене у своїй миттєвій – до того ж власне людській – генезі, постає як **КУЛЬТУРА**<sup>85</sup>.

Міф – це «картинка» абсолютної реальності, де *логіка* народження унаочнюється *природним* процесом народження, розум увиразнюється у живій істоті, Афіні (сила розуму) чи Гераклі

<sup>83</sup> Наголошу: антиномія – це саме «логічно необхідна суперечність» (Лосев, 1993b, с. 618).

<sup>84</sup> Хоча б і через ідею поміркованості.

<sup>85</sup> Культура, як мені неодноразово доводилося зазначати, – це саме **УВИРАЗНЕНА МІФОЛОГІЯ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИСТОСТІ**, де ця особистість завжди вдома, серед «своїх» – інших людських особистостей як власної – знаттєво-життєвої – границі. Пор. хоча б у (Сватко, 2017а, с. 240).

(розумна сила), – граничному уособленні розуму, географічні захід/схід постають як унаочнені образи земного раю/пекла<sup>86</sup>, а власна кімната нараз перетворюється на «теплу», «затишну» або «ворожу» чи навіть отримує своє унікальне ім'я (Сватко, 2014а, с. 41). Так ми натрапляємо на міфологічну методологічну установку – прямий результат синтезу знання і життя засобами їхнього взаємного (обопільно-сукупного) облаштування. Натрапляємо – й самі перетворюємося на справжніх **МІФОЛОГІВ**.

На цьому пізнавальному «кроці» відкриваються такі цікаві подробиці, «обтяжені» багатою попередньою історією смислу і факту, знання і життя, коли нарешті з'ясувався й увесь смисл фактичного натуралізму, й увесь факт утіленого знання, і їхній спільний – понадзнаттєвий і понадфактичний – *витік*, принципова вихідна *одиночність* речі як реальної живої ідеї, її незвідність ні на що, чим не є вона сама. Ось тут і виявляється, що справжня **МІФОЛОГІЧНА УСТАНОВКА** діє там, де:

1) наявне безпосередньо-життєве, здавалося б, суто натуралістичне породження речей-ідей як розумно-живих істот, організмів, проте ця їхня цілковита вихідна розумно-життєва самовизначеність, самоусвідомленість і самопоясненність різко відрізняє міф від голого, дознаттєвого натуралізму;

2) речі-ідеї – живі істоти в аспекті міфу є цілком самопоясненими як:

а) діалектичний збіг протилежностей, знання і життя, даний засобами знання, *resp.* самоспіввіднесення, проте наочно-безпосередньо, поза будь-які спеціальні пояснення – через повне й миттєве *самоусвідомлення* в **ДИВІ**, чим міфологія відрізняється від діалектики – хай живого, антиноміко-синтетичного, та все ж розумування, *логосу* (саме логосу ейдосу);

б) діалектичний збіг протилежностей, знання і життя, даний засобами життя *resp.* *самовтілення*, тобто наочно-безпосередньо, через повне миттєве *самоувиразнення* в диві картинно явленого, прямого й очевидного результату власної генези – органічної **ІСТОРІЇ** самозбування розумно-живої істоти;

в) розумно-живі **СИМВОЛИ** самих себе, а не суто логічні конструкції;

3) у речах-ідеях як розумно-живих істотах, розглянутих в аспекті міфу, смисл повністю втілено в його фактично усвідомленому виразі, коли ці істоти у власній наочній *resp.* граничній

<sup>86</sup> Де що – справа смаку: тут важливий сам принцип міфологічного мислення.

зрозумілості є повним і остаточним поясненням для-себе і водночас вічним світлом розуміння для-іншого – всього зродженого ними інобуття;

4) у речах як розумно-живих істотах, розглянутих в аспекті міфу, факт повністю передбачений смислом у своєму осмисленому виразі, коли ці істоти у власній наочній фактичності взагалі не потребують жодного спеціального пояснення для-себе і водночас є непорушною мірою *resp.* символом розуміння для-іншого – всього зродженого ними інобуття;

5) у речах як розумно-живих істотах, розглянутих в аспекті міфу, знання обертається картинно даним **ВІДАННЯМ**, тобто повним і остаточним збігом знання і віри, або *дивовижним виразом живої самосвідомості*;

6) у речах як розумно-живих істотах, розглянутих в аспекті міфу, життя обертається **ОБРАЗОМ** відання, тобто повним і остаточним збігом життя і його розумного бачення, або *живим виразом самосвідомості*;

7) у речах як розумно-живих істотах, розглянутих в аспекті міфу, логіка доведення (логос) поступається місцем безпосередності посилення на:

а) очевидність дива вбачання цілого в частці, вічного – в часовому, живого – в неживому, свідомого – в несвідомому *etc.*;

б) авторитетність наочно даної в диві розумно-живої речі, де сама ця авторитетність є хранителем досвіду такої наочності *resp.* очевидності;

в) засвідчене в *образі* дива картинно-наочне розуміння речі в її власній історії як у життєво втіленому завдяки диву деміургійно-магічному тексті;

8) речі світу, розглянуті спеціально в аспекті міфу, проте взяті при цьому в своєму повсякденному побутуванні в часі, є частково, тобто саме тією чи іншою мірою реальними й самопоясненими живими істотами, отже, перебувають на *різних ступенях міфічності*, ськ чи так картинно відтворюючи-увиразнюючи-оживляючи для-іншого свою власну – ську чи таку – розумність.

А тепер – необхідна ілюстрація-демонстрація щодо використання міфологічної методологічної установки в конкретному філософському тексті<sup>87</sup>.

Пор.: «...природа предмета – Поняття, *die Natur der Sache, der Begriff*, – це те, що рухається

<sup>87</sup> Обійдемося тут поки що без богів, демонів, видінь *etc.*, де феномен дива цілком очевидний.

вперед і розвивається, *die sich fortbewegt und entwickelt*, і... цей рух, *diese Bewegung*, є тією самою мірою і діяльністю пізнання, *die Tarigkeit des Erkennes*, – вічна сама-по-собі-суща Ідея, *die ewige an und fur sich seiende Idee*. Як абсолютний Дух, вона вічно діє, створює і насолоджується, *sich ewig als absoluter Geist betatigt, erzeugt und genießt*» (Hegel, 1830, p. 394 [§ 577]).

У цьому показовому фрагменті спостерігається така «картина світу»:

1) поняття як предмет знання, річ-ідея, є продуктом породження Ідеї («*die ewige an und fur sich seiende Idee*»), виявляючись у цьому сенсі справжньою саморухливою – самовизначеною і самопоясненою – живою істотою («*es ist, die sich fortbewegt und entwickelt*»)<sup>88</sup>;

2) поняття як предмет знання є моментом саморозгортання «вічної самої-по-собі-сущої Ідеї», тобто діалектичним збігом-синтезом знання і життя *resp.* самопокладанням розуму, що постає як картинно даний у диві суцільного миттєвого самоусвідомлення і самоувиразнення прямий і очевидний результат її власної органічної історії;

3) живе поняття є часткою, символом цілого – живої Ідеї в саморозгортанні абсолютного Духу, яка щомиті «сама-по-собі» «діє», *betatigt* (= теоретичний розум), «створює» *resp.* породжує, *erzeugt* (= практичний розум) і «насолоджується», *geniet* (= естетичний розум), тобто покладає, ототожнює і стверджує себе як справжня самосвідомість, інтелігенція й водночас справжня розумно-жива міра для будь-якого – сякого чи такого – світового усвідомлення взагалі.

Так реалізується у тексті міфологічна методологічна установка<sup>89</sup>, демонструючи у випадку Гегеля вже стверджуване на цих сторінках: «Не побачиш – не пологізуєш!», – інакше кажучи, ту важливу думку, що істинною підставою для будь-якого завзятого логізування завжди є певний досвід від початку цілком до-теоретичного осягання таїни життя. Досвід дива символічно

<sup>88</sup> У дусі чудового Плотінового визначення життя як самопокладання розуму. Я тут веду мову саме про *життя*, оскільки зазначена Гегелем саморухливість Поняття як утіленого моменту вічної ідеальності сфери знання («Ідеї») передбачає, що рух цієї останньої обернено на неї саму, а це, своєю чергою, прямо передбачає її постійне й безупинне «самостворення», або народження-існування, власне – **ЖИТТЯ**.

<sup>89</sup> У цьому випадку вона «обтяжена» очевидними діалектичними інтуїціями, тож мова тут, скоріше, має йти про пріоритетність міфу та «супровідний» характер діалектики. Це нагадує практику Прокла, який, скажімо, в «Платоновій теології» дав чудовий зразок того, що О. Ф. Лосев кваліфікував як справжню *діалектику міфу*.

явленої в живих картинах інтелігенції<sup>90</sup>. «Картинний» досвід відання. Досвід **міфу**.

А тепер – далі.

## § 6. ГЕРМЕНЕВТИЧНА МЕТОДОЛОГІЧНА УСТАНОВКА

A esa hora alta... los atisbos inconexos resbalan en la precaria superficie de la conciencia, buscan encarnarse y para ello sobornan la palabra que los volverá concretos en esa conciencia desconcertada, surgen como retazos de frases, desinencias y casos contradictoriamente sucediéndose en mitad de un torbellino que crece alimentado por la esperanza, el terror y la alegría.

(Cortázar, 1960, p. 162 [XXX E])<sup>91</sup>

Нарешті, отримана на останньому кроці цілкова у своїй незвідності ні на що інше реальність речі має остаточно увиразнитися назовні, для всіх принципово інших їй речей, стає виразом самої себе як втіленої самосвідомості, простіше кажучи, *саморозумінням*. Так само містер Х із нашого наскрізного прикладу має завершально відкритися світу *по суті*, щоб світ остаточно впізнав його, це ходяче диво поміркованості, більше того – сам став надалі оцінюваним і визначеним через нього світом. Світом у світлі поміркованості. Світом, що уславлює поміркованість і зневажає будь-який надмір. *Його* власним світом.

Цей синтез знання й життя, що його ми, європейці, завдяки античному спадку навчилися розуміти як **МУДРІСТЬ**, але де ця остання відтепер постане як **ІСТИНА**, або «виразне *resp.* зрозуміле у своїй відкритості до іншого ім'я самої софії-мудрості» (Сватко, 2008, с. 12), – так ось, такий синтез можна розуміти й ширше, в аспекті об'єднання взагалі геть усієї можливої ідеальності та всієї можливої матеріальності речі чи навіть світу в цілому. В такому разі на категоріальному рівні ми отримаємо **ДІЙСНІСТЬ**, а сама дійсність, спеціально розглянута з точки зору власної виразності, тобто своєї останньої – *само* зовнішньої – визначеності, або образу, вочевидь, затребує власного **ІМЕНІ**.

Але ж цілком очевидно: так само затребують своїх імен і частки дійсності, її окремі образи,

<sup>90</sup> Пор. у Лосева: «...міф є 1) інтелігентно даний 2) символ» (Лосев, 1995, с. 33).

<sup>91</sup> «О цій пізній порі... поодинокі спостереження сквозають по непевній поверхні свідомості, жадають втілення і задля цього принадають слово, яке поверне їм конкретність у тому пізнавальному сумбурі; вони виривають, наче уривки фраз, флексії та відмінки, суперечливо змінюючи одне одного посередині виру, що набуває сили, котра живиться надією, жахом і веселістю» (Хуліо Кортасар. Виграші).

власне – речі світу (аж до їхньої власної щонайменшої частковості). У тих іменах вони й собі відкриватимуться для спілкування і розуміння, «в якому все *інше* так чи інакше приймає/не приймає цю ж таки річ у самій її суті, отже – тією чи іншою мірою розумно *оформлюється* нею, наближається до неї, бачить її в певному світлі, перебуває під її непереборним впливом і користується нею» (Сватко, 2002, с. 39)

Так ми натрапляємо на герменевтичну (= ономастологічну – й у тому числі власне символічну) методологічну установку – як прямий результат синтезу дійсності та її власного образу. На цьому пізнавальному «кроці» відкриваються нові цікаві подробиці розгорнутого тут філософського детективу. Отож, виявляється, що справжня **ГЕРМЕНЕВТИЧНА УСТАНОВКА** діє там, де:

1) наявна річ як різною мірою розумно-живий носій усього можливого знання про неї, такий, що увиразнюється для-іншого, власного інобуття, в акті спілкування, – і то є акт розуміння речі й порозуміння з річчю не щодо доведення, а щодо сенсу оформлення *resp.* увиразнення засобами мови<sup>92</sup>:

а) моменту її принципової самості – як понадсислового витоку речі;

б) моменту її буттєвої, отже, і власнеислової визначеності в ейдосі як одиничності рухливого спокою самотожної відмінності (Лосев, 1993b, с. 696–698);

в) моменту її визначеності в аспектіислового становлення – як чистої *resp.*ислової величини, простору і часу;

г) моменту її усталеної фактичності – як власне речі, якості, кількості; тіла, місця, руху; маси, об'єму, густини;

д) моменту її інтелігентного (само)віднаходження, де річ розглядається теоретичним (= пізнання), практичним (= прагнення, чи воля) та естетичним (= почуття, точніше – [само]почування) розумом в аспектах міфу, особистості та імені;

е) моменту розбудови її виразно-символічної сфери – граматики, риторики, поезики, естетики і стилістики (пор. хоча б усю багату палітру загальних і конкретних художніх форм);

2) акт розуміння/порозуміння щодо речі як їїислового пояснення для-іншого у спілкуванні з нею здійснюється через іменування речі;

3) річ, узята як *вираз* її власного смислу для-іншого, має символічно-знаковий характер і остаточно відкривається-увиразнюється для

<sup>92</sup> Див. наведені далі рівні, чи поверхи,ислової історії речі, як вони власне діалектично вибудовуються автором на прикладі категорії «жест» у (Сватко, 2002, с. 39–45) – слідом за відомим побудовами О. Ф. Лосева в трактатах «Філософія імені» та «Діалектика художньої форми».

розуму в своїм власнім імені, яке, таким чином, є найвищим моментом її загальносміслового становлення й уже передбачене в ньому;

4) ім'я є повним і остаточним знанням речі в тому, чим вона є *по суті*, тобто в її власній сутності, перед лицем усього її можливого інобуття, яке, відбиваючи на собі це знання в актах іменування речі, тим самим забезпечує його розуміння, де саме знання постає як *увиразнене* знання;

5) ім'я є найглибшим і найповнішим *життям* речі, її остаточним утіленням у тому, що є найрозумнішим у речі, відкриваючи її сутність і смисл (= буття сутності) для всього іншого, чим не є вона сама;

6) ім'я є остаточно визначеною *дійсністю* речі, взятою в цілком відповідному їй *образі*, тобто в її повній самоадекватності, яка, втім, у конкретних речах світу виявляє себе принципово *різноцінно*;

7) ім'я є остаточною фактично осмисленою дійсністю речі, тобто її останньою розумною *реальністю*, що, будучи розгорнутою в *історію*, перетворює ім'я речі й саму річ на **ТЕКСТ** її власного розумного життя, справжню *мову життя*, яка у принципі піддається інтерпретації;

8) ім'я є останнім і найповнішим *розумінням* будь-якої речі, або її розумно-життєво втіленим *resp.* увиразненням (= усвідомленим) знанням, що відстоїть від чистого знання «“на відстань” його власного – іншого щодо знання як такого – носія» (Сватко, 2015, с. 5), тобто самої ж – сяк чи так усвідомленої, або *історично* даної, – речі<sup>93</sup>;

9) ім'я є перша й остання таїна речі, що символічно – потаєсно-непотаєсно – відкривається інобуттям цієї ж таки речі як пояснення і розуміння щодо того, чого/чیه воно інобуття, і що таке в даному випадку справжнє буття<sup>94</sup>;

10) відкрита в імені істина речі, до якої відсилає істина висловлення, є справжньою межею будь-якого розуміння (інтерпретації) речі взагалі.

Розгляньмо один із варіантів використання герменевтичної установки в конкретному філософському тексті. [Зважмо, що залежно від акценту на моменті а) іменування, б) інтерпретації чи в) дивовижної відкритості до світу з боку потаєної самоті речі наша установка може позначатися, відповідно, як *ономатологічна*, власне *герменевтична* чи *символічна*, а ми самі нараз перетворюємося на **ОНОМАТЕТА**, **ГЕРМЕНЕВТА**, або **СИМВОЛІСТА**.]

<sup>93</sup> Хоч би й нас із тобою, люб'язний читачу.

<sup>94</sup> У разі власне інтелігентного розуміння символу як живої самосвідомості цей-таки символ «постає живою істотою, яка діє, мовить, проявляє себе назовні й т. д.» (Лосев, 1993b, с. 691).

Пор.: «Тож не даємо ми тобі, о Адаме, ні визначеного місця (*sertam sedem*), ані характерної зовнішності (*nec propriam faciem*), ані якогось особливого дару (*nec munus ullum peculiare*), щоб 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 (*praeferies*) [все] це відповідно до власного рішення (*pro tuo arbitrio*), під чию 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 різьбяр, 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).

Коментуючи цей вельми цікавий фрагмент, де текстуально засвідчено момент народження європейського лібералізму – «точку відліку європейського самодурства» (Сватко, 2019, с. 48), ми бачимо, що:

1) ім'я є, справді, перша й остання таїна речі, де потаєні характеристики речі щодо її «місцеперебування у всесвіті» (М. Шелер) відкриваються у своїй непотаєності як саме «це місце», «цей вигляд» і «цей дар»;

2) «Адам», ця специфічна «річ»<sup>95</sup>, є носієм усього можливого знання про себе, що увиразнюється для-іншого в акті спілкування як виявлення себе назовні *resp.* розуміння себе у своїм остаточнім визначенні назовні, через інобуття – і це самовизначення постає тут як власне породження («ти засновуватимеш [все] це відповідно до власного рішення», «самотужки», *tui ipsius*);

3) такий акт розуміння здійснюється через самоіменування («аби ти самотужки... обрав собі лик, до якого найбільше прихильний»);

4) цей момент іменування вже передбачено загальносмісловим становленням Адама («щоб це місце, цей вигляд, цей дар мав ти за власним бажанням, із власної ласки, на твій [власний] розсуд»);

5) це становлення Адама цілком забезпечене його понадсмісловою самістю як справжнім першовитоком будь-якої речі («Не утиснений

<sup>95</sup> Звісно, йдеться про річ у власне філософському сенсі.

жодними обмеженнями, ти засновуватимеш [все] це відповідно до власного рішення, під чію оруду я тебе віддав»);

б) кінцевий результат становлення на тлі власної самості – пойменована дійсність, де Адам явлений у повній своїй самоадекватності, тобто в тій повноті буття, яку називають щастям, коли його бажання, за відомою формулою радянської кінокласики, цілком збігаються з його можливостями («О, повне й подиву гідне щастя людини, якій нарівно даровано володіти бажаним і бути ким заманеться»);

7) біблійне ім'я «Адам» (д.-євр. 'ādām – людина) є останнім і найповнішим розумінням Адама як людини *par excellence*.

Так виглядає одна з текстових реалізацій герменевтичної установки.

На цьому методологічному «кроці» фактично завершується сходження філософа до речі й до мудрого спілкування з нею в розумі, де, за підказкою Парменіда й попри всі витівки інобуття, «мислити і бути – одне». Водночас тут відкривається практично безмежний простір інтерпретації речі як предмета знання, що відтепер «стоїть своєю відкритістю в нашій відкритості “саме так, а не інакше”», наче знімаючи з себе у фокусі цієї нашої відкритості, власне – тематизування, «покрив за покривом» (Сватко, 1993, с. 36). Опанувати цей простір, наново об'єднавши знання і життя на щойно окресленому мною інтелектуальному шляху, означає збутися у власній філософській біографії й тим самим перетворитися на **ФІЛОСОФА** – розумника *resp.* свідомого носія розуму, який прагне знати світ *по суті*, отже, працювати зі смыслом *навпрост*.

## ЕПІЛОГ

...dejando la puerta bien abierta para que entre el aire de la calle y hasta la rura luz de los espacios cósmicos...

(Cortázar, 1960, p. 300 <sup>[Nota]</sup> <sup>96</sup>)

Завершуючи цей порівняно невеликий етюд у комфортному супроводі уже звичного для нашого тексту художнього коментаря «від Кортасара» (а переклад кількох фрагментів з його «Виграшів» обернувся для автора справжньою насолодою), я хотів би наголосити ось на чому.

Передусім – вкотре – не можна оминати увагою той очевидний факт, що згадані тут великі

методи філософування далеко не завжди представлені в текстах філософів, сказати б, у чистому вигляді. Інобуття продовжує свою звичну справу – чинить спротив буттю, пускаючи його в розпил, фрагментуючи, змішуючи карти, але водночас і постаючи для нього «природною границею» визначення. Тому достатньо часто ми можемо зустріти у філософському тексті використання згаданих методів у цікавому режимі «два (навіть три!) в одному».

[Тож, коли Аристотель у трактаті «Про душу» [III 4. 429a 18] зауважує, згадуючи думку Анаксагора, що розум, оскільки він може мислити все, з необхідністю має бути ні з чим не «змішаним», щоб «володарювати» над усім, власне, все пізнавати, – так ось, у цей момент Стагірит одночасно цілком феноменологічно наголошує на пріоритеті смыслу перед фактом, трансцендентально розглядає сам факт як функцію від смыслу-володаря, діалектично вбачає суперечність для розуму сфер знання і життя, а також натуралістично посилається на авторитет свого старшого колеги. І це, до речі, це один доказ того, що методи філософування обернені до різних моментів принципово синтетичної софійної сфери буття, які не вельми/не завжди піддаються суто механічному виокремленню.]

Для читача-філософа тут, у термінах семантики, важливо зрозуміти, що є семантичним «ядром», а що – «периферією». Або ще так: який метод є пріоритетним, а який/які – лише можливим тлом (як останні три в попередніх квадратних дужках). У будь-якому разі це необхідний елемент уважного читання, оскільки правильна відповідь із нашого, читацького, боку на запитання, який метод у цей момент обрав автор, дає змогу зрозуміти, в яких стосунках із річчю він перебуває саме зараз, під яким кутом зору він на неї дивиться, і що при цьому взагалі бачить.

З огляду на згадані міркування автору хотілося б сподіватися, що його досвід прочитання філософського тексту може стати у пригоді молодшим колегам – студентам і аспірантам, які прагнуть, з одного боку, долучитися до творчої «кухні» великих (прото)європейських філософів, а з іншого – відчутти справжній смак самостійного філософування. В будь-якому разі періодичне розігрування таких філософських «гам» допомагає любомудру тримати в тонусі власний професійний апарат – точність думки і ясність висловлення, тим самим щораз наново об'єднуючи філософію і філологію, двох авторських улюблениць.

<sup>96</sup> «...залишаючи двері прочиненими навстіж для вуличного повітря ба навіть чистого світла космічних світів...» (Хуліо Кортасар. Виграші).

## Список посилань

- Бьолер, Д. (2014). *Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу*. Київ: Стило.
- Дамаский, Диадох. (2000). *О первых началах*. Санкт-Петербург: РХГИ.
- Лосев, А. Ф. (1974). *История античной эстетики. Высокая классика*. Москва: Искусство.
- Лосев, А. Ф. (1980). *История античной эстетики. Поздний эллинизм*. Москва: Искусство.
- Лосев, А. Ф. (1993а). *Очерки античного символизма и мифологии*. Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1993б). *Философия имени*. В А. Ф. Лосев, *Бытие – Имя – Космос* (с. 613–801). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1994а). *История античной эстетики. СОФИСТЫ. СОКРАТ. ПЛАТОН*. Москва: Ладомир.
- Лосев, А. Ф. (1994б). *Самое само*. В А. Ф. Лосев, *Миф – Число – Сущность* (с. 299–526). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1995). *Диалектика художественной формы*. В А. Ф. Лосев, *Форма – Стиль – Выражение* (с. 5–296). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1997а). *Диалектические основы математики*. В А. Ф. Лосев, *Хаос и структура* (с. 5–608). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (1997б). *О методе бесконечно-малых в логике*. В А. Ф. Лосев, *Хаос и структура* (с. 609–730). Москва: Мысль.
- Лосев, А. Ф. (2001). *Дополнения к «Диалектике мифа» (фрагменты)*. В А. Ф. Лосев, *Диалектика мифа* (с. 233–402). Москва: Мысль.
- Сватко, Ю. І. (1993). *Мир имени: явленность смысла (Ещё одна попытка осмысления философии имени)*. В Д. І. Руденко, Ю. І. Сватко, *Философия имени: в поисках новых пространств* (с. 3–68). Харків: Око.
- Сватко, Ю. І. (1994). *Имя как Текст и Текст как Имя: лингвистические и лингвофилософские основания анализа (Докторская диссертация)*. Отримано з <http://www.dissercat.com/content/imya-kak-tekst-i-tekst-kak-imya-lingvist-i-lingvofilosofskoye-osnovaniya-analiza> (31907).
- Сватко, Ю. І. (2002). ...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. (2003). *Диалектика імені та парадигми філософії мови*. *Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 37, 9–14.
- Сватко, Ю. І. (2005). *Предмет філософії як інструмент аналізу історико-філософської доби*. *Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 63, 3–10.
- Сватко, Ю. І. (2006). *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). *Специфічна предметність європейської філософії в її співвіднесенні з проблемою визначення історико-філософських епох і філософських практик*. *Мастеріум*, 30, 3–17.
- Сватко, Ю. І. (2009). *Per aspera ad pacis, або Конфлікти в галузі державного мовлення і державного управління очима класичної риторики*. *Філософія людського спілкування: Філософія, психологія, соціальна комунікація*, 1, 76–88.
- Сватко, Ю. І. (2010). *(Прото)європейська філософія мови: версія платонізму*. *Мастеріум*, 39, 20–26.
- Сватко, Ю. І. (2011). *Віртуальність*. *Час. Мова. Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 115, 3–7.
- Сватко, Ю. І. (2012). *Методологічні засади європейського філософування в аспекті софійного синтезу*. *Мастеріум*, 47, 3–27.
- Сватко, Ю. І. (2013). *Філософія мови та європейські моделі комунікації*. *Філософія мови: в границях і вне границь*, 8, 5–27.
- Сватко, Ю. І. (2014а). *Міф про кредит, або Вправа з прикладної філософії*. *Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 154, 34–45.
- Сватко, Ю. І. (2014б). *Рівні конфлікту та рівні обману, або Справа про «інформаційний маскарад» (Студії з практичного майданознавства)*. *Наукові записки НАУКМА. Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота*, 162, 3–16.
- Сватко, Ю. І. (2015). *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. (2017а). *Духовна безпека особистості в епоху «пост-»: її кордони і вороги*. *Духовність особистості: методологія, теорія і практика*, 3 (78)–1, 223–259.
- Сватко, Ю. І. (2017б). *Конфлікт у дзеркалі лінгвоонтоепістемологічної експертизи: за лаштунками «брані» між Ахіллом і Агамемноном, або Слово після Вступу*. *Наукові записки НАУКМА. Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота*, 199, 3–30.
- Сватко, Ю. І. (2019). *Культурно-символічні картини світу як предмет власне філософської рефлексії у світлі проекту відтворення історії Європи в «картинно» увіраженні онтологіях*. *Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 4, 40–57.
- Сватко, Ю. І. (2020). *Культурно-символічна картина світу латинського християнського Середньовіччя: онтологічний вимір*. *Наукові записки НАУКМА. Філософія та релігієзнавство*, 5, 26–59.
- Фихте, І. Г. (1993). *Первое введение в наукоучение*. В І. Г. Фихте, *Сочинения в двух томах* (Т. 1, с. 443–476). Санкт-Петербург: Мифрил.
- Франк, С. Л. (1997). *Реальность и человек*. Санкт-Петербург: РХГИ.
- Шатуновский, И. Б. (1988). *Эпистемические глаголы: коммуникативные перспективы, презумпции, прагматика*. В *Логический анализ языка. Знание и мнение* (с. 18–22). Москва: Наука.
- Boethius. (1918). *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*. In Boethius. In *The Theological Tractates with an English Translation by H. F. Stewart, D. D. and E. K. Rand, Ph. D.* (pp. 38–51). London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons.
- Cortázar, Julio (1960). *Los premios*. Retrieved from <http://www.ebookelo.com/ebook/2866/los-premios>.
- Hegel, G. W. F. (1830). *Enzyelopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*. In Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In *Werke* (10, S. 8–395). Heidelberg: Verwaltung des Obwaldschen Verlags (C. F. Winter).
- Locke, J. (1825). *An Essay concerning Human Understanding*. London: Printed by Thomas Davison, Whitefriars.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- 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* (pp. 101–165). Firenze: Valecchi editore.

- Πλάτων. (1903). ΧΑΡΜΙΔΗΣ. In *Platonis Opera*, ed. John Burnet (III, pp. 153–176). Oxford: Oxford University Press.
- Πλωτίνος. (1883). ΕΝΝΕΑΣ ΤΡΙΤΗ. VIII. ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΕΝΟΣ. In *Plotini Enneades praimisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello* (I, pp. 331–346). Lipsiae: Richardus Volkmann in aedibus B. G. Teubneri.
- Πλωτίνος. (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* (II, pp. 424–478). Lipsiae: Richardus Volkmann in aedibus B. G. Teubneri.
- Russell, B. (1923). *Human Knowledge. Its scope and limits*. London: George Allen and Unwin LTD.
- Sanctus Thomas Aquinas. (2006). *Summa Theologiae* (T. I, c. 1–64). Москва: Издатель Савин С. А.
- S. Anselmus Cantuariensis. (1675). Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi dialogus De veritate. In G. Gerberon, *Sancti Anselmi ex Beccensi Abbate Cartuariensis Archiepiscopi Opera, nec non Eadmeri Monachi Cartuariensis Historia Novorum, et Alla Opuscula* (Pars prima, pp. 109–116). Lutetiae Parisiorum: sumprib. Ludovici Billaine et Ioannis du Puis.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis. (1861). *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Enchiridion ad Laurentium de Fide, Spe et Caritate*. Tubingae: In libraria Henrici Laupp.
- S. Isidorus Hispalensis. (1911). *Isidori Hispalensis episcopi Etimologiarum sive originum, libri XX* (I, pp. 1–756). Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

### References

- Boethius. (1918). Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona. In Boethius. In *The Theological Tractates with an English Translation by H. F. Stewart, D. D. and E. K. Rand, Ph. D.* (pp. 38–51). London: William Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons.
- Böhler, D. (2014). *Vidpovidalnist za maibutie z hlobalnoi perspektivy. Aktualnist filosofii Hansa Yonasa ta etyky dyskursu [Zukunftsverantwortung in Globaler Perspektive. Zur Aktualität von Hans Jonas und der Diskursethik]*. Kyiv: Stylos [in Ukrainian].
- Cortázar, Julio (1960). *Los premios*. Retrieved from <http://www.ebookelo.com/ebook/2866/los-premios>.
- Damaskii, Diadokh. (2000). *O pervykh nachalakh [ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΠΡΩΤΩΝ ΑΡΧΩΝ]*. Sankt-Peterburg: RKhGI [in Russian].
- Fichte, J. G. (1993). Pervoe vvedeniye v naukoucheniye [Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre]. In J. G. Fichte, *Sochineniia v dvukh tomakh* (Vol. 1, pp. 443–476). Sankt-Peterburg: Mifril [in Russian].
- Frank, S. L. (1997). *Realnost I chelovek [Reality and Man]*. Sankt-Peterburg: PKhGI [in Russian].
- Hegel, G. W. F. (1830). Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes. In Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In *Werke* (10, S. 8–395). Heidelberg: Verwaltung des OBwaldschen Verlags (C. F. Winter).
- Locke, J. (1825). *An Essay concerning Human Understanding*. London: Printed by Thomas Davison, Whitefriars.
- Losev, A. F. (1980). *Istoriia antichnoi estetiki. Pozdnii ellinizm [History of Aesthetic Doctrines. The Late Hellenism]*. Moskva: Iskustvo [in Russian].
- Losev, A. F. (1974). *Istoriia antichnoi estetiki. Vysokaia klassika [History of Aesthetic Doctrines. The High Classical Period]*. Moskva: Iskustvo [in Russian].
- Losev, A. F. (1993a). Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii [Essays on Classical Symbolism and Mythology]. In A. F. Losev, *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii [Essays on Classical Symbolism and Mythology]* (pp. 5–921). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1993b). Filosofii imeni [The Philosophy of Name]. In A. F. Losev, *Bytie – Imia – Kosmos [Being – Name – Cosmos]* (pp. 613–801). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1994b). Samoe samo [Selfness Itself]. In A. F. Losev, *Mif – Chislo – Sushchnost [Myth – Number – Essence]* (pp. 299–526). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1994a). *Istoriia antichnoi estetiki. Sofisty. Sokrat. PLATON [History of Aesthetic Doctrines. The Sophists. Socrates. Plato]*. Moskva: Ladomir [in Russian].
- Losev, A. F. (1995). Dialektika khudozhestvennoi formy [The Dialectics of the Artistic Form]. In A. F. Losev, *Forma – Stil – Vyrazheniye [Form – Style – Expression]* (pp. 5–296). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1997a). Dialekticheskie osnovy matematiki [Dialectical Foundations of Mathematics]. In A. F. Losev, *Khaos i struktura [Chaos and Structure]* (pp. 609–730). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (1997b). O metode beskonechno-malykh v logike [On the Method of Infinitesimal in Logic]. In A. F. Losev, *Khaos i struktura [Chaos and Structure]* (pp. 609–730). Moskva: Mysl [in Russian].
- Losev, A. F. (2001). Dopolneniia k dialektike mifa (fragmenty) [Additions to the “Dialectic of Myth” (fragments)]. In A. F. Losev, *Dialektika mifa [Dialectic of Myth]* (pp. 233–402). Moskva: Mysl [in Russian].
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Paris: Seuil.
- 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* (pp. 101–165). Firenze: Valecchi editore.
- Πλάτων. (1903). ΧΑΡΜΙΔΗΣ. In *Platonis Opera*, ed. John Burnet (III, pp. 153–176). Oxford: Oxford University Press.
- Πλωτίνος. (1883). ΕΝΝΕΑΣ ΤΡΙΤΗ. VIII. ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ ΚΑΙ ΤΟΥ ΕΝΟΣ. In *Plotini Enneades praimisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello* (I, pp. 331–346). Lipsiae: Richardus Volkmann in aedibus B. G. Teubneri.
- Πλωτίνος. (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* (II, pp. 424–478). Lipsiae: Richardus Volkmann in aedibus B. G. Teubneri.
- Russell, B. (1923). *Human Knowledge. Its scope and limits*. London: George Allen and Unwin LTD.
- S. Anselmus Cantuariensis. (1675). Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi dialogus De veritate. In G. Gerberon, *Sancti Anselmi ex Beccensi Abbate Cartuariensis Archiepiscopi Opera, nec non Eadmeri Monachi Cartuariensis Historia Novorum, et Alla Opuscula* (Pars prima, pp. 109–116). Lutetiae Parisiorum: sumprib. Ludovici Billaine et Ioannis du Puis.
- S. Aurelius Augustinus Hipponensis. (1861). *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi Enchiridion ad Laurentium de Fide, Spe et Caritate*. Tubingae: In libraria Henrici Laupp.
- S. Isidorus Hispalensis. (1911). *Isidori Hispalensis episcopi Etimologiarum sive originum, libri XX* (I, pp. 1–756). Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

- Sanctus Thomas Aquinas. (2006). *Summa Theologiae* (Vol. I, pp. 1–64). Moskva: Izdatel' Savin S. A.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Shatunovskii, I. B. (1988). Epistemicheskie glagoly: kommunikativnye perspektivy, prezumptsi, pragmatika [Epistemic Verbs: Functional Perspective. Presuppositions. Pragmatics]. In *Logicheskii analiz iazyka. Znanie i mnenie* (pp. 18–22). Moskva: Nauka [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (1993). Mir imeni: iavlennost smysla (Eshcho odna popytka osmysleniia filosofii imeni) [The World of Name: Manifestation of Meaning (Another attempt at Comprehending the Philosophy of Name)]. In D. I. Rudenko, Yu. I. Svatko, *Filosofia imeni: v poiskakh novykh prostranstv* (pp. 3–68). Kharkov: Oko [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (1994). *Imia kak tekst i Tekst kak Imia: lingvisticheskie i lingvofilosofskie osnovaniia analiza (Doktorskaia dissertatsiia) [Name as Text and Text as Name: Linguistic and Linguistophilosophical Basics of Analysis (Doctoral dissertation)]*. Retrieved from <http://www.dissertat.com/content/imyakak-tekst-i-tekst-kak-imiya-lingvist-i-lingvofilos-osnovaniya-analiza> (31907) [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (2002). ...Mizh inshym, i "tsyvilizatsiia zhestu" (kilka shtrykhiv do rozuminnia latynskoho khrystyianskoho Srednio-vichchia 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* (pp. 5–117). Kharkiv: Oko [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2003). Dialektyka imeni ta paradyhmy silosofii movy [Dialectic of Name and Paradigms of the Philosophy of Language]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo*, 37, 9–14 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2005). Predmet filosofii iak instrument analizu istoryko-filosofskoi doby [Subject Matter of Philosophy as an Instrument for Analysis of Historical-philosophical Epoch]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo*, 63, 3–10 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2006). Typy intelektualiv i kulturno-istorychni modeli intelektualnogo zhyttia (odna z mozhlyvykh 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 intelektualy: pohliad iz siohodennia* (pp. 8–68). Kyiv: Delta [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2007). Prynysyp "Podyvys na Absoluti!" yak zagalnometodolohichna zasada suchasnogo istoryko-filosofskoho doslidzhennia [The "Look at the Absolute!" Principle as a General Methodological Foundation for Studies in History of Philosophy]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo*, 63, 3–10 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2008). Spetsyfichna predmetnist ievropeiskoi filosofii v ii spivvidnedenni z problemoiu vyznachenniia istoryko-filosofskykh epokh i filosofskykh praktyk [The Specific Subject of the European Philosophy related to the Problem of Defining Ages in History of Philosophy and Practices in Philosophy]. *Mahisterium*, 30, 3–17 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2009). Per aspera ad pacis, abo Konflikty v haluzi derzhavnogo movlennia i derzhavnogo upravlinnia ochima klacychnoi rytoryky [Per aspera ad pacis, or Conflicts in the field of Public Speaking and Public Administration through the lens of Classical Rethoric]. *Filosofia liudskoho spilkuvannia: Filosofia, Psykholohiia, sotsialna komunikatsia*, 1, 76–88 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2010). (Proto)evropeiska filosofia movy: versiia platonizmu [Proto-european philosophy of Language: a Version of Platonism]. *Mahisterium*, 39, 20–26 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2011). Virtualnist. Chas. Mova [Virtuality. Time. Language]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo*, 115, 3–7 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2012). Metodolohichni zasady yevropeiskoho filosofuvannia v aspekti sofiniino syntezu [Methodological Foundations of the European Philosophizing in the Aspect of Sophysical Syntesis]. *Mahisterium*, 47, 3–27 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2013). Filosofia iazyka i ievropeiskii modeli komunikatsii [Philosophy of Language and European Models of Communication]. *Filosofia iazyka: v granitsakh i vne granits*, 8, 5–27 [in Russian].
- Svatko, Yu. I. (2014a). Mif pro kredyt, abo Vprava z prykladnoii filosofii [The Myth of Credit, or An Exercise in Applied Philosophy]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo*, 154, 34–45 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2014b). Rivni kofliktu ta rivni obmanu, abo Sprava pro "informatsiinyi maskarad" (studii z praktychnoho maidanoznavstva) [Levels of Conflict and Levels of Deception, or A Case of "Information Masquerade" (Applied 'Maidan-o-logy' Studies)]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Pedahohichni, psykholohichni nauky ta sotsialna robota*, 162, 3–16 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2015). Ontoepistemolohiia konfliktu yak skladova 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)]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Pedahohichni, psykholohichni nauky ta sotsialna robota*, 175, 3–21 [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]. *Dukhovnist osobystosti: metodolohiia, teoriia i praktyka. Zbirnyk naukovykh prats*, 3 (78)–1, 223–259 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2017b). Konflikt u dzerkali linhvontoepistemolohichnoi ekspertyzy: za lashtunkamy "brani" mizh Akhilom I Ahamemnomom, abo Slovo pislia vstupu [Conflict in the Kightof Integrated Linguistic, Ontological, and Epistemological Expertise: the Backstage of 'Quarrel' between Achilles and Agamemnon, or A Postface Following the Introduction]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Pedahohichni, psykholohichni nauky ta sotsialna robota*, 199, 3–30 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2019). Kulturno-symvolichni kartyny svitu yak predmet vlasne filosofskoi refleksii u svitli proektu vidvorenna istorii Yevropy v "kartynno" uvyraznenykh ontolohiikh [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]. In *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo*, 4, 40–57 [in Ukrainian].
- Svatko, Yu. I. (2020). Kulturno-symvolichna kartyna svitu latynskoho khrystyianskoho Sredniovichchia: ontolohichni vymir [Cultural-Symbolic World Picture of the Latin Christian Middle Ages: the Ontological Dimension]. *Naukovi zapysky NaUKMA. Filosofia ta relihiieznavstvo*, 5, 26–59 [in Ukrainian].



Yuriy Svatko

**AN OPUSCULE ON METHOD,  
OR HOW PHILOSOPHERS MARK OUT TEXTUALLY  
THEIR METHODOLOGICAL STANCE  
(A TEXT FOLLOWING UP A TEXT)**

*The present paper is a practical supplement to an earlier theoretical work by the author, published in a preceding issue, on methodological foundations of the European philosophizing in the aspect of sophical synthesis. Building upon understanding of general philosophical methodologies (methodological attitudes) and their 'epochal' implementations as presented there, the author makes use of a cross-cutting example, to show 'zones of responsibility' and onto-gnoseo-epistemological limits for every mentioned 'way towards the thing.' Six marker packages (by the number of methodologies and variants of sophical viz. life-knowledge synthesis) should be of special professional interest as proposed by the author to identify methodological attitudes and 'edge' cases ranging from Antiquity to nowadays. Validity of each and all of these packages has been illustrated with proper textual material, i. e. fragments from essays by renowned European philosophers.*

*In § 1, the naturalistic methodological attitude is considered, as focused on the proper vital aspect of sophical synthesis; its characteristic reliance on experience, fact, belief, opinion, and authority, and thereby on the rhetorical aspect of philosophizing, is explained.*

*In § 2, the phenomenological methodological attitude is considered, as focused on the proper knowledge aspect of sophical synthesis; its characteristic reliance on knowledge and sense beyond any non-essential per se factual ways things are given, is explained.*

*In § 3, the transcendental methodological attitude is considered, as focused on the synthesis of knowledge and life by means of knowledge in the aspect of logos of the logos per se; its characteristic reliance on sense being a sense in the making, and on fact as the bearer of a sense, with their integration in a common logical-conceptual thing structure, is explained.*

*In § 4, the dialectic methodological attitude is considered, as focused on the synthesis of knowledge and life by means of knowledge in the aspect of logos of the eidos; its characteristic reliance on intelligent thing as a unit of sense and a product of senseful self-development wherein not only the thing is posited, but the entire otherness as defined by it as well, is explained.*

*In § 5, the mythological methodological attitude is considered, as focused on the synthesis of knowledge and life in the aspect of their integral arrangement as vivid mind; its characteristic reliance on intelligent thing as a real and self-evident in its unicity live being, is explained.*

*In § 6, the hermeneutical (= onomatological and overall symbolic) methodological attitude, as focused on the synthesis of knowledge and life in the aspect of its naming as an intelligent expression of thing for the other; its characteristic reliance on the name and text as a full expression of sense and a full knowledge of fact being revealed in the truth of thing, is explained.*

**Keywords:** Europe; philosophy; sophia, personality, miracle, myth, symbol; knowledge, life, understanding; philosophizing methodologies; methodological attitude, naturalistic, phenomenological, transcendental, dialectic, mythological, hermeneutical (= onomatological, symbolic).

Матеріал надійшов 07.03.2021



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)