

УДК 1“652”(38)

Сватко Ю. І.

НАРОДЖЕННЯ РИТОРИКИ З ДУХУ ФІЛОСОФІЇ, АБО ДЕЯКІ НАСЛІДКИ АНТИЧНОГО ФІЛОСОФУВАННЯ «З ЛЮДСЬКИМ ОБЛИЧЧЯМ»

У статті в трьох аспектах («життя», «знання», «знак») досліджено феномен народження риторики з духу філософії за доби старших софістів. Розглянуто передумови застосування риторичних навичок і вмій, викладені у так званій «аксіоматиці Арістотеля», і з'ясовано специфіку риторичної логіки. Сформульовано загальне визначення риторики і риторичної форми буття.

Ключові слова: риторика, риторична форма буття, мистецтво переконання, дух філософії, софісти, ейдетичний і логічний підходи, матерія, людина, знак, свобода, самосвідомість, мова, інтенція, проблема, мистецтво нарад, аксіоматика Арістотеля, особистість, мудрість, поведінка, характер, логос, етос, пафос, віра, надія, любов.

ПРЕАМБУЛА

*Красномовство – це служниця переконання.
Коракс, ритор із Сіракуз*

Випередивши цей текст словами автора, мабуть, першого античного підручника з риторики (V ст. до Р. Х.), що не дійшов до нас, проте одізвався у відомому визначенні Горгія з однойменного Платонова діалогу¹, я хотів би ще раз² привернути увагу до витоків одного дивовижного процесу. Вже у XX ст. він завершиться появою нової культурно-історичної моделі життя – ліберального Світу Людини, цього знебоженого «образу раю», чия доля вирішується нині на наших очах³. А починалося все з факту народження риторики «з духу філософії» на тлі першої фіксації антропологічного виміру європейського філософування на століття вперед.

Тож варто уважніше придивитися до обох згаданих подій, філософської і риторичної, аби точніше розуміти глибинний зв'язок між двома

великими духовними феноменами старої Європи. У будь-якому разі то є повчальна історія взаємодії «світу знання» і «світу життя», на стику яких зазвичай – залежно від глибини отриманого синтезу – оселяються віра і мудрість, сестри ймовірності й необхідності.

І. РИТОРИКА І ЙМОВІРНИЙ ВИМІР СВІТУ: ВІДКРИТТЯ АНТИЧНОГО ГЕНІЯ

*Людське, надто людське.
Фр. Ніцше*

Як це добре відомо, справжній початок риторичному мистецтву поклали старші софісти. Ця знаменна для культурної долі Європи подія припала на V ст. до Р. Х., спровокувавши ту довгу дискусію між софістами й філософами щодо стосунків красномовства й філософії з самою істиною, відгомін якої ми знаходимо в озвучених Платоном діалогах «Горгія» і «Сократа» [23].

Але чому це сталося саме тоді? Здається, це цілком доречно питання – і відповідь на нього багато що пояснює стосовно періодичних спалахів інтересу до риторичного знання в Європі.

¹ Пор.: «...воно (красномовство – Ю. С.) – майстер переконання» [23, с. 484⁽⁴⁵³⁾].

² Див. попередній «розгляд справи» у [30].

³ Щодо Світу Людини див. докладніше хоча б у [29, с. 8–9; 27].

Розглянемо це питання у трьох аспектах, а саме: 1) в аспекті «життя», 2) аспекті «знання» та 3) аспекті «знак».

§ 1. НАРОДЖЕННЯ РИТОРИКИ: АСПЕКТ «ЖИТТЯ»

Передусім зазначу: руйнація патріархальної архаїки класичного рабовласницького полісу, що трапилася саме у V ст. до Р. Х.⁴, зчинила свого часу справжню «онтологічну катастрофу» – і ось чому. Раптом з'ясувалося, що, здавалося б, цілком непорушні засади буття насправді є мінливими, плінними, й уже ані в чому – ані в суспільному устрої життя, ані у відбитому на ньому загальному космічному порядку – не можна бути певним⁵. Усі істини нараз виявилися *відносними*, а місце *необхідності*⁶ обійняла *ймовірність*⁷.

Так античний світ поряд із розумними підмурками буття, – а вони зазвичай пов'язані з присутністю у світі смислу, – наново й вельми специфічно відкрив для себе принцип осмислюваної ним матерії⁸. Матерія, вочевидь, втілює на собі чистий, непорушний смисл завжди тією або іншою мірою, отже – так чи інакше⁹. Чим більше смислу явлено в будь-якій речі, тим більш зрозумілою є ця річ, тим точніше досягається все її можливе значення. І навпаки: чим менше смислу визирає з-поза випадкових матеріальних ознак речі, тим менше можна сказати про цю річ по суті¹⁰. Але,

⁴ Див. у [15, с. 548; 11, с. 72]

⁵ Дійсно, ситуацію середини V ст. «у релігійному і моральному плані греки сприймали як замах на сам світопорядок й усталену систему цінностей, як стан провини й ганьби» [7, с. 90].

⁶ Тобто смислу в аспекті свого можливого здійснення, присутнього тут суто негативно – як принцип [13, с. 182]. Це «смисл факту у світлі факту, але без самого факту» [26, с. 4].

⁷ Як необхідність у світлі випадковості, проте без самої випадковості, інакше – смислова можливість для речі щось означити навіть поза її фактичним буттям [13, с. 183–186], або «смисл у світлі факту – без самого факту, проте з урахуванням принципової можливості його осмислення» [26, с. 4].

⁸ І справді, коли щось ламається у наших вкрай логічно побудованих життєвих планах, ми зазвичай кажемо не «Логіка підвела!», а «Так склалися обставини!», ті матеріально-життєві обставини буття, які вже не дуже підвладні жодній логіці. Життя ж бо є справжнім синтезом логічного й алогічного, тож воно ніколи не зводиться до своєї логічної схеми.

⁹ І тоді ми, обговорюючи ту чи іншу людину, іноді кажемо: «У неї стільки було закладено, а вона!...». І взагалі, можна добре знати, що таке в ідеалі справжній друг. Але не ідеально, а вже цілком реально, у житті ми часто зустрічаємося з ситуаціями, коли наші друзі (чи ми самі) раз по раз виявляються не на висоті саме через конкретні життєві обставини. І ось, виправдовуючись, пробачаючи, гніваючись або втішаючись, ми тим самим постійно неначе вимірюємо нашу дружбу за якимсь наперед даним ідеальним взірцем. Оцей взірець, чи міру, зазвичай і називають смислом.

¹⁰ Між цими кордонами лежить «серединне» царство *розум і ния* – це впольоване *Діотимію* у *Платонівім* «Бенкеті» «між», *μετὰ*. Пор. засноване на цій інтуїції античне вчення про золоту середину як повноту матеріального втілення смислу будь-якої речі та світу в цілому, коли смисл буквально рветься назовні, шукаючи і тут-таки знаходячи власний вираз на

попри це, з огляду на можливу *дистанцію* між смислом речі та його матеріальними виявами будь-яка річ цього світу й самий цей світ у цілому відтепер постають як **проблема**.

Саме відкриття плінного речовинно-матеріального світу як певної *проблеми*, що віднині навіки угніздилася перед європейським розумом, й дозволило софістиці підступитися (поки що лише підступитися!) до гострого питання про те, що ж проросло на теренах болючого переходу від родового аристократизму до полісної демократії. Більш широкого – й уже суто філософського розголосу – це питання набуло у *Сократа*. Воно було сформульоване у нього в такому вигляді: «Чому цей божественний космос у своїй повсякденній реальності виявляється саме таким – далеко не божественним і далеко не розумним – світом?». Або інакше: «Як нам зрозуміти життя?»¹¹.

Що потрібно для відповіді по суті справи?

Найперше – звільнитися від самої плінної речовини життя. Простіше кажучи, треба перейти від переплутаних у своїй сліпій безпосередності відчуттів саме до розумного осягання світу. Тільки тоді можливо не лише прямо побачити його таким, як він є *sic et nunc*, тут і тепер, але й урозуміти, яким він *може* чи *має* бути взагалі.

Але в кого шукати такої вільноти саме в цьому, наскрізь чуттєвому світі?

Аж ніяк не у богів. Адже олімпійські (та й будь-які інші) боги самі є тими непорушними розумними принципами, які постійно життєво перекручуються тут, на землі. Вони ієрархійно вищі за безпосередньо-чуттєвий світ окремих подробиць цього земного життя¹², отже – вищі за будь-яку його ймовірну, суто земну свободу чи несвободу. Тобто богу-законодавцю потрібен зовсім інший «актор», а саме платонівська «матерія», яка з'явиться на сторінках цього тексту для детальнішого філософського аналізу в § 2. Тому володарі Олімпу в своєму вічному блаженному реготі (згадаймо *Гомерову* репліку «боги сміються») й не є по-справжньому домірними

зовнішньому, вже позасмисловому меоні. Звісно, для досягання такої «середини» потрібне справжнє диво, диво остаточного синтезу одиничного й загального, часового й вічного *etc.* Але ж диво ми бачимо не щодня, тож у повсякденні нам залишається задовольнятися звичними «більше» або «менше», пам'ятаючи лише, що справжньою мірою для всіх цих «більше» чи «менше» і є омріяне «так, як треба». До речі, саме зазначене вчення пояснює драматичну напругу будь-якого справжнього – хай навіть найгармонічнішого – витвору мистецтва, адже його засадничим принципом і є така «середина», де потаєна «та внутрішня тріпотлива душа твору, яка тут зовнішньо виражена» [5, с. 42].

¹¹ Своєрідною семантичною пресуппозицією до цього питання є лише на перший погляд божевільне твердження: «Це життя – незрозуміле (гранично – безглузде)».

¹² Хоча власне в межах античності фактично ніде не виходять за його кордони, тож самі врешті-решт виявляються фактично підвладними всеосяжній природній необхідності – долі.

земній маячні. І ось тоді-то на «ігровому майданчику» античної життєвої сцени чи не вперше з'являється людина.

На відміну від богів, людина не є якимось непорушним, або абсолютним, розумним принципом буття. Адже окрім розуму вона має ще й цілком матеріальне тіло. Натомість саме розум дозволяє їй керувати тілом, отже, й узагалі всім, що тільки є тілесного (і ширше – матеріального) у недосконалому земному бутті. Тож людина є хоч і відносним, але все ж таки принципом саме розумного буття у цьому – теж наскрізь відносному – світі.

Ось чому саме у цей час знаменитий софіст *Протагор*, попередньо проголосивши, що «основні причини (λόγος) всіх явищ знаходяться в матерії» [33, с. 252⁽²¹⁸⁾], далі проказує знамениту сентенцію: «Людина є мірою всім речам – існуванню тих, що існують, та не існуванню тих, що не існують»¹³. А це, своєю чергою, означає: відтепер визначити, існує чи не існує певна річ, є, крім усього іншого, те саме, що визначити, існує чи не існує вона *для людини*.

Ось тут і починається найцікавіше. Відразу постає питання: «Як взагалі людина визначає речі, й, відповідно, як вона доводить правильність власних визначень і висновків?». Гострота такого питання полягає у тому, що людина, як про це вже йшлося, сама по собі існує лише *відносно*. Інакше кажучи, вона існує не абсолютно, а саме *в міру* власної розумності, отже – свободи.

Свободи від чого? Звісно, від речовини життя.

За таких обставин всі її можливі визначення чи висновки щодо речей світу та й неї самої так чи інакше теж є відносними (1). Це означає, що з ними можна безкінечно не погоджуватись і сперечатися (2). Власне, щодо них і взагалі не стільки доводять, скільки переконують¹⁴ (3). Треба лише навчитися вести ці суперечки й дискусії за певними розумними правилами (4). Адже, скептично стверджуючи розумні засади цього – іноді мало не божевільного – життя, ми маємо залишатися більш або менш вільними від усієї його плинної маячні (5).

Тож зовсім даремно вже згадуваний *Протагор*, за свідченням відомого збирача античних історико-філософських анекдотів *Діогена Лаерція*, став справжнім засновником власне риторичного мистецтва, започаткувавши традицію словесних змагань і користування софізмами¹⁵. Проте залишається відкритим питання щодо власне

філософських, отже – знаттєвих «обмежень», що спровокували реалізацію саме такого сценарію. Крім того, ці ж такі обмеження визначили й самі раніше спом'януті «розумні правила» запровадженого таким чином дискурсивного стилю логізування як той мисленнєвий (і ширше – знаттєвий) механізм, що саме *інструментально* мав забезпечувати перехід від мало не абсолютистських зазіхань на побачення з «першоначалом» у перших «фізіологів»¹⁶ до оповитого «неперервним скепсисом» [18, с. 20] софістичного філософування «з людським обличчям». Тому далі – саме про це.

§ 2. НАРОДЖЕННЯ РИТОРИКИ: АСПЕКТ «ЗНАННЯ»

Розпочати тут варто з кількох важливих методологічних зауважень.

Упродовж останніх двадцяти років мені неодноразово доводилося згадувати-реанімувати два базові для Європи підходи до осягання світу, імені й тексту, де текст обертається світом імені й водночас – іменем світу в остаточній формулі **МОВА = ТЕКСТ = ІМ'Я = СВІТ**. На тлі (нео) платонічної традиції філософування щодо імені як розумно-виразного («для-іншого») моменту загальної діалектики *resp.* смислової історії речей і світу в цілому, заборони їхнього ясного мислення й розуміння [31], а також з урахуванням платонічних за духом і феноменолого-діалектичних за методом ономатологічних студій *О. Ф. Лосєва* згадані підходи було визначено автором як *ейдетичний* і *логічний* [27].

Перший із них ґрунтується на феноменологічному «уздрінні» **ейдосу** як картинно даного смислу будь-якої речі й світу в цілому¹⁷ у смислового просторі від сутності до її символічного виразу в імені й міфі. Тут ім'я, діалектично здійснюючись надалі в єдності всіх своїх значущих смислових моментів як власного, суто смислового, або внутрішнього, «меону» (інакості), тим самим розгортається в текст (= світ) – притаманну лише йому смислово «історію».

Своєю чергою, другий підхід орієнтований на **логос** ейдосу як принцип і метод смислового ста-

¹⁶ Це мілетці, «прописані» у VI ст. (*Фалес, Анаксимандр й Анаксимен*), та їхні фактичні сучасники – піфагорійці й елейці, *Анаксагор* і *Діоген Аполлонійський*, більш молода антична атомістика.

¹⁷ Зasadничі принципи, а не лише окремі методологічні настанови аналізованої традиції ми знаходимо у *Плотіна*, а саме у трактаті V 8 «Про умосяжну красу». Резюмуючи розділ 6 (1-19), *О. Ф. Лосєв* схоплює саму суть *Плотінових* міркувань у формулі: «Розумна статуя (зображення – Ю. С.) передусє будь-якому дискурсивно-логічному розкриттю» [24, с. 519]. У цьому плані ейдос постає для споглядання найперше як 1) число (σξ᾽μοῦ), 2) топос (μορφή), 3) власне ейдос (предметний смисл), 4) алогічне становлення, 5) факт, 6) символ і 7) міф.

¹³ Цит. за [9, с. 375⁽⁵¹⁾].

¹⁴ Зауважмо, що переконування (отже, й риторичне мистецтво) найчастіше спрямоване у майбуття, а доведення передусім орієнтоване на минуле й наявне.

¹⁵ Тож «повсюдне плем'я сперечальників бере свій початок від нього» [9, с. 376⁽⁵²⁾].

новлення самого ейдосу вже у власне позасмисло-вому – абсолютно-меоноальному – інобутті. Таке становлення передбачає послідовно-відокремлене *resp.* цілком абстрактне, або власне дискурсивне, вирізнення значущих смислових моментів ейдосу й імені на тлі їхніх можливих інобуттєвих втілень [20, с. 160–161]¹⁸, причому без такого зовнішнього – і навіть узагалі матеріального – «гла» проблематика логосу є неочевидною. Лише за цих умов ім'я перетворюється тут на текст як спосіб існування меоноальної мови-мовлення, або на ім'я в його фактично-історичному становленні.

Цілком очевидно, що *логос* (= смисл в аспекті осмислення будь-якого свого фактичного втілення) неможливий без *ейдосу* (= смислу як такого в усій його незалежній самодостатності від будь-яких можливих втілень взагалі), тому логічний підхід є лише наслідуванням і варіантом ейдетичного підходу. В цілому ж, узяті в грандіозному просторі філософування від давніх іонійських філософів-«фісіологів» до постмодерного сьогодення, обидва підходи дозволяють зафіксувати справжню сутнісну єдність світу й мови як імені й тексту, починаючи від ключової для античності ейдетичної світоглядної моделі «**ТЕКСТ–КОСМОС–МІФ**» та її «логічного» аналога «**ТЕКСТ–КОСМОС–ЗНАК**» [27, с. 104–153; 395–469]. Те, про що йтиметься далі, буде найперше стосуватися саме другої моделі й логічного підходу в цілому.

Отож, уже епоха старшої софістики, наслідуючи актуальну від часів давніх орфічних культів напружену антиноміку аполлонічно-гармонійного *одного* й діонісійськи-титанічної *множини* («двійці») ¹⁹, а також наче передбачаючи розгорнуту в *Платонівім* «Тететі» фундаментальну проблематику «знання» (ἐπιστήμη) і «гадки» (δόξα), що була, своєю чергою, «спрогнозована» вже *Гераклітовим λόγος* й точно зафіксована в «Істині» *Парменідова* «Суцього»²⁰, – так ось, доба софістики виставила запит на дискурсію, що логізує²¹.

¹⁸ Пор. у статичному аспекті: 1) функціональне число, 2) якість (акциденція), 3) субстанція (суб'єкт), 4) відношення (стан), 5) наявне буття (феномен), 6) термін і 7) власне ім'я (= світ імені). Пор. також у динамічному аспекті: 1) судження, 2) визначення, 3) поняття, 4) умовивід, 5) закон природи як логос факту, 6) а: граматичний момент імені як логос виразу, б: риторичний момент імені як логос інтелігенції, в: стилістичний момент імені як логос розумного інобуття, 7) історичний момент імені як логос особистісно-авторського виразу *resp.* текст.

¹⁹ Яка примірюється у впорядкованому діяльності *Орфея* діалектичному синтезі.

²⁰ Аби надалі гостритися у суперечках щодо «істинності імені», де *Платон* у своєрідному «зчитуванні» імені зі зразка-парадєйми дійшов до рівня слова, а його старший колега *Демокрит* – до співвіднесеної з атомом букви-фігурності (тобто – до абетки, тобто – до знака).

²¹ Показово, що вже у ХХ ст. математики, об'єднані під псевдонімом *М. Бурбаки*, у своїх відомих «Нарисах з історії математики» вбачають момент народження практики осмисленої аргументації й доведення саме у творчості *Парменіда*, який ана-

Цілком очевидно, що логічний підхід мав увійти до світу *hominis cogitabundi*, людини, яка мислить, у вигляді вартого осягання «парадигматичного факту» не раніше, ніж мінливо-матеріальна («меоноальна») складова єдиної, ідеально-матеріальної конструкції речі потрапила у самий центр філософської рефлексії. Як ми пам'ятаємо, це сталося у той момент, коли *Протагор* (а слідом за ним й інші софісти) заходився, за свідченням *Секста Емпірика*, вчити про матерію як своєрідне «породжувальне лоно» основних причин явищного світу, «так що матерією, оскільки це залежить від неї, може бути все те, що є всім» [33, с. 252⁽²¹⁸⁾]. Ось тут на повний зріст і «намалювалася» проблема **людини** з її мисленнєвим апаратом – і це потребує окремого пояснення.

Справа в тому, що свого часу ще досократики, не висунувши у скільки-небудь оформленому вигляді терміна «**матерія**», фактично трактували останню як **матеріал** (ὕλη) у зв'язку з різними типами пропонованих ними елементних моделей космосу. Саме така постановка питання у підсумку дозволила піфагорійцям, *Емпедоклу*, *Анаксагору* й атомістам перейти до розуміння матерії як *структурного становлення*²². Наступним етапом²³, ясна річ, мав стати не стільки спрямований у безкінечність пошук нових типів матеріально оформлених структур («речей»), скільки пошук певного надструктурного *принципу*, здатного *in potentia* породжувати всю неоссяжну множину таких структур. Інакше кажучи, мова йшла про перехід від становлення, що чуттєво спостерігається, отже – не мислиться, до становлення, що мислиться.

Таким чином, плінність видимих перетворень, де щось виникає та існує лише відносно іншого, змінюючись через перехід у власну протилежність, потребувала відтепер не спостереження, а осягання. Необхідно було відшукати певний «вектор орієнтації» у цьому царстві загальної відносності. Такий «вектор», своєю чергою, передбачав свободу вибору й визначення²⁴, де впо-

літично зафіксував гераклітівську метафористику, але особливо відзначають при цьому *Зенона Елейського* [6, с. 11].

²² Див. про це в [15, с. 600–604].

²³ З урахуванням різнотипності такого структурного становлення.

²⁴ У цьому сенсі ті ж софісти опинилися у справді унікальній епістемологічній ситуації. З одного боку, множинність істин у плінному світі перетворень і взаємопереходів реально постулювала «постмодерністську» свободу вибору в ситуації, яку через 25 століть *Гадамер* позначить у такий спосіб: «...справжній смисл тексту чи художнього твору ніколи не може бути вичерпаний повністю; наближення до нього – безкінечний процес» [8, с. 181]. («Звідси, – зазначає з приводу *гадамерівського* “розуму-інтерпретатора” *З. Бауман* у [4, с. 54], – лише невеликий крок до “інтертекстуальності” *Жака Дерріда* (нескінчен-

рядковувати належало вже не стільки принципово неоднозначні моменти буття, скільки орієнтовані на однозначність моменти думки, що ототожнюють.

Зрозуміло, що для такого впорядкування потрібен був законодавець.

На перший погляд, ним цілком міг би стати платонівський бог-деміург, орієнтований на загальне і творення за єдиним зразком. Проте для цього йому, як уже зазначалося, необхідна була специфічна платонівська «матерія» – без'якісна, безформна «хрещена мати» і годівниця, яка «сприймає будь-які відтиски»: «Не може приймати різноманітні відбитки й форми те, що саме не позбавлене тих якостей і видів, котрі доведеться прийняти» [1, с. 447]. Тому, зазначає з цього приводу систематизатор *Альбін* у своєму зразковому «Підручнику з платонівської філософії»: «матерія, що сприймає, аби повністю вмістити види, має бути субстратом, цілком їх позбавленим, у якого нема – заради сприйняття видів – ані якості, ані виду. Як така, вона не може бути ані тілом, ані безтілесним, але – тілом у можливості, у тому сенсі, в якому мідь називається статуєю в можливості, оскільки з прийняттям виду вона буде статуєю» [1, с. 447].

Тут, таким чином, виникала вже «не дійсність сама по собі, а проблема дійсності» [15, с. 492]. Вона владно вимагала мислення як *такого*, ідентифікаційно-характеристичної роботи категорій – і врешті-решт явила *Сократа* з його знаменитим «нема нічого вірогідного, крім думки», або з його ж «дискурсивним дослідженням

ної бесіди між текстами без перспективи прийти коли-небудь до якоїсь фінальної домовленості) з його максимою-викликом: “не існує нічого поза текстом...”».) Проте, з іншого боку, пошук моменту усталеності як природної засади дискурсії так само природно вимагав приходу до «передвизначеності», діяльності «законодавчого розуму». І тут уже вочевидь чутно перегування кризь віки з *Кантом*, котрий у своїй «Критиці чистого розуму» зазначав: «...філософ є не віртуозом розуму (Vernunftkünstler), а законодавцем людського розуму» [12, с. 684]. Такий «законодавець», на думку *Баумана*, є насамперед «модерністом». Він пише: «Філософи й правителі “модерну” були насамперед законодавцями. Вони виявили хаос і поставили перед собою завдання приборкати його й замінити порядком. Порядки, які вони збиралися запровадити, були за визначенням штучними, і тому мали ґрунтуватися на інструкціях, що апелювали до законів, котрі вимагали затвердження розуму за єдиним зразком» [4, с. 49]. Таким чином, епістемологічна ситуація, що виникла на пору старших софістів, а саме у V ст. до Р. Х., вже містила у собі принципіві можливості як «модерністського» *resp.* «законодавчого», так і «постмодерністського» *resp.* «варіантно-інтерпретативного» прочитання, а самі софісти (втім, як і *Демокрит* з його апологією множинності) виявлялися в якійсь мірі й «модерністами», і (ще більше) «постмодерністами». (*В інші часи та в іншому місці таку ж гримучу суміш можна знайти, наприклад, у так званій «філософії серця» Г. Сковороди.*) І це був знак того, що у самому сучасному їм суспільстві раптом (а чи раптом?) виникає щось небувале. Такою небувалою подією на тлі розвалу патріархальної архаїки й був специфічний античний *ін д і в і д у а л і з м*.

спільностей» [15, с. 492]. Це останнє надалі й перетворилося на діалектику Єдиного у *Платона* і платоніків.

Натомість така «законодавча» можливість була реалізована пізніше – як своєрідне «друге рішення» проблеми розумного світоустрою на тлі його матеріальних засад. Це й стало тим знатевим обмеженням на рівні власне філософських «знарядь праці», про яке йшлося у §1 і яке на даному етапі забезпечило інший поворот сюжету. Отож, у згадуваний історичний період все виглядало дещо інакше, що й обумовлює необхідність цього філософського та історико-філософського коментаря до попереднього параграфа нашого «опускулу».

Справа в тому, що насичений відчуттям соціальної катастрофи світ середини V ст. до Р. Х. виявився найперше проблематизованим борнею порядку й безладу *людським* світом – на іншому, вищому рівні рефлексія ще спрацювати не могла саме через відсутність необхідного категоріального апарату. Тож тут потрібен був домірний йому певний «новий раціоналізм» [7, с. 91]²⁵. Коротке слово, потрібна була *людина*. Це й було шукане «перше рішення»²⁶ «проблеми законодавця». (*Пор. у зв'язку з цим випереджальні щодо змальованих подій а) поступовий відхід на задній план родової аристократії та б) облаштування афінської демократії під знаком Δίκη – справедливості, законності, правди, історично обумовлене приходом індивідуальності.*)

Отже, результатом викладеного вище розвитку подій стало кінець кінцем епохальне висування людини у центр онтологічної проблематики. Скінченність цієї людини у вибудованій таким чином моделі світу здалася єдиною точкою відліку, що організує безкінечність Всесвіту²⁷. Озвучена в §1 протагорівська ідея порядку в океані відносних істин, – мовляв, людина є мірою *etc.* – звучить принадно звично для сучасного вуха. Так і був заданий «антропологічний вимір» тієї історії, в якій із часом суб'єкт і об'єкт розбіглися по різні боки барикад.

²⁵ Звісно, без будь-яких новочасних конотацій, кумедних за часів античного «космізму».

²⁶ Точніше, як ми побачимо згодом, лише спроба певного мисленневого експерименту перед самим рішенням.

²⁷ Пор. у зв'язку з цим точне зауваження *Р.-М. Рільке* в «Дуїнській елегії № IX», що наразі наводиться з огляду на переклад *О. І. Неусихіна*: «...буття тут (*das Hiessein*) – це щось більше, і нам здається, що все тутешнє, таке минуше (*das Schwindende*), потребує нас, найбільш минутих. Кожне лише один раз і не більше; і ми також; але цей один раз й ніколи більше земного буття – видається нам неминучим. І ми хочемо виконати це за всяку ціну (*leisten*)» [22, с. 440]. Відзначимо перегомін з к'єркегорівськи-гайдеггеріанською традицією осягання буття, що екзистує, – він вражає.

Натомість у самих софістів ми ще не знаходимо того царства суб'єктивності, яке можна впевнено параметрувати з постмодерністських висот ХХ ст.: «суб'єктивізм у чистому вигляді для античності не є характерним» [15, с. 548]. У космосі, де вже перемішані боги й люди, де богам скоро доведеться стати стоїчною *алегорією*, ще «можливе все!», зокрема, іронічна міньба місцями «законодавця» та «інтерпретатора», гра взаємопереходів від передбачень-презумпцій до тверджень-асерцій та від них – до атетичного заперечення-негації з наступним утвердженням антитези.

Це не стільки зміцнення позиції підмета, скільки жонглювання предикатами, в процесі якого агностицизм софістів²⁸ згодом перейде в абсолютний релятивізм позірності²⁹ у скептиків³⁰, які остаточно ототожнять твердження і заперечення у своєму знаменитому принципі (*ἀρχή*) *ізостенії*³¹. У підсумку софістика постає ідеальною – дидактичною у своїх прагненнях – школою думки, де античному розуму, що логізує, відкрилося поле нескінченних, орієнтованих не стільки на *Парменідову ἐπιστήμη*, скільки на його ж *δόξα*, уточнень, розрізень-дистинкцій, взаємовизначень і взаємопереходів.

Що це за дивовижна сфера, де виявляється принципово можливим стверджувати й одночасно заперечувати що завгодно, де взагалі є можливим все?

Експериментально відкривши **матерію** як проблему, додавши до цього відкриття **людини** як ключового онтогносеоепістемологічного принципу, софісти у даному випадку намацали не більше й не менше як сферу **знака**. У власне риторичному аспекті я повернуся до неї в наступному параграфі, а зараз на рівні суто філософських інтуїцій варто передусім наголосити, що тут ідеться про знак вельми особливий. Аби зрозуміти його специфіку, варто звернутися не стільки до вчення іонійця *Протагора*, який учив, що все є істинним, скільки до вчення італійця *Горгія*, який доводив, що все є хибним.

У викладі *Секста Емпірика* зазначене вчення має такий вигляд.

Суцше, якщо воно існує, є або єдиним, або множинним. Але, якщо воно є єдиним, воно виявляється у своєму фактичному втіленні величиною або тілом. Проте як величина воно є

подільним, а як тіло – має три виміри. Інакше кажучи, суцше не є єдиним. Тим самим воно не може бути й множинним, адже множина як щось певне «є з'єднанням того, що існує як єдине, тож якщо усунути єдине, то одночасно усунеться й множина» [32, с. 75]³².

Отже, суцше не існує. При цьому автоматично не існує й не-суцше, адже воно є тотожним суццюму, що – згадаймо щойно отриманий висновок – не існує. Таким чином, не існує *нічого*.

А якщо дещо таки існує?

Тоді воно є непізнаваним для людини. Адже людина здатна мислити й осягати не-суцше (пор.: Скїлла, Харибда, кікони, лотофаги, лєстригони, сирени *etc.*)³³, отже, оскільки «проти-лежному притаманне протилежне» [32, с. 76], суцше в межах цієї логічної формалістики не мислиться й не осягається.

А якщо дещо таки осягається?

Тоді «воно є нез'ясовним для іншого» [32, с. 76]. Справді, осягати можна зором (видиме) або слухом (невидиме). У цьому випадку, за *Горгієм*, результат такого осягання не може бути переданий (комунікований) іншому. «Адже те, чим ми оголошуємо, – викладає його точку зору *Секст Емпірик*, – є слово. Слово ж не є ані субстратом, ані суцшим. Отже, ми сповіщаємо своїм ближнім не суцше, а слово, котре є відмінним від субстрату. Внаслідок того, як видиме не може перетворитися на почуте, і навпаки, так само й наше слово не може виникнути, якщо суцше передлежить ззовні» [32, с. 76].

Отже, «слово» не є суцшим, тож не може бути сповіщене («оголошене») іншому. Але тоді воно перетворюється на інструмент суперечки заради суперечки, улюблених софістами словесних змагань³⁴. Виникаючи «завдяки речам, що діють на нас ззовні, тобто завдяки чуттєвим предметам», воно «не здатне пояснити зовнішній предмет, а навпаки, сам зовнішній предмет стає для слова таким, що пояснює» [32, с. 76–77]. У підсумку таке слово ніяк зворотно не породжує даний предмет, невимірно бідніше за нього і, фактично, не має з ним нічого спільного, тобто володіє цілком самостійною виразністю.

Інакше кажучи, у софістів намічається рух до алегоричного³⁵ простору Стої, де потім,

²⁸ Див. докладніше в [17, с. 16–18].

²⁹ За *О. Ф. Лосевим*, загальний, суцільно-плинний нерозрізнений потік становлення.

³⁰ За якими – традиція від *Геракліта* до *Сократа*.

³¹ Пор.: *ἰσοσθένεια* – рівнозначність, рівновага, взаємне передбачення, твердження й заперечення: див. докладніше хоча б у [16, с. 50].

³² Очевидно, що у софістів відсутнє діалектичне розуміння переходу від єдиного до множини, блискучо розвинуте пізніше у платонізмі. Відчувши необхідність певного принципу мислення, вони ще не могли його віднайти, що вельми відчутно в їхніх нерозбірних судженнях щодо критерію істини.

³³ Тут впадає в око спроба «дуалізувати» тіло, річ, вирізати певний ідеальний предмет думки.

³⁴ Це схоже на ехолокаційний обмін не смислами, а словами, замальований у [25, с. 435–436].

³⁵ Див. характеристику алегорії хоча б у [19, с. 136–141].

зокрема – на теренах аристотелізму, буде сформоване поняття *іррелевантності* знака, щодо якого – вже у власне граматичних баталіях – зчепляться олександрійська школа «аналогістів»³⁶ і пергамська школа «аномалістів»³⁷. Але це станеться пізніше, а поки ми можемо констатувати лише спробу формування знакової сфери, де знак є речовинним (адже сфера смислу тут є сфера речі, до того ж неподільної чуттєвої речі), річ – позапоняттєва (адже «субстрати не прояснюють природу один одного» [32, с. 77]) і слово – асемантичне (адже «слово не виражає множини субстратів» [32, с. 77]), отже, виразне наче саме по собі.

Така виразність є, своєю чергою, початком (лише початком!) *деонтологізації* знака, без чого неможливе його самостійне, саме як знака, функціонування. З цих вихідних позицій абсолютно-го³⁸ розрізнення всього і вся, можна починати подальший рух – принаймні рух у бік: 1) нового розрізнення зовнішнього і внутрішнього в речі (*Платон*) з їхнім подальшим, отже, цілком осмисленим об'єднанням (*Аристотель*); 2) осягання іррелевантності, відносної самостійності словесного виразу (*Аристотель*, стоїки, епікурейці, скептики), що використовується людиною-митцем як метою світобудови у власних цілях (стоїки); 3) дослідження сфери смислового становлення сутності з її напружено-енергійним виразом в імені (неоплатоніки).

І дійсно, варто лише знизити софістичний градус тотально-абсолютизованої відмінності й «онтологізувати» формалістичну діалектику софістів творчістю *Сократа* і *Платона*, як стає можливим явище *Аристотеля* з його упорядницькою логікою категорій, яка є передусім *силлогістика* й передусім *аналітика*. Але то вже подробиці іншого філософського детективу. А наш завершується тут констатацією проблематичності ідей матерії, людини і знака, що й стало власне філософським підґрунтям народження риторики й подальшого відкриття специфічної – риторичної – форми буття. При цьому ідея словесного знака з його самостійною виразністю заслуговує на те, щоб надалі окремо розглянути її саме у світлі риторичного мистецтва на рад, але вже з урахуванням відповідного, обтяженого інтуїціями знакової іррелевантності досвіду Стої.

³⁶ Яка обстоювала вчення про «аналогії» – однаковість словозміни при відмінюванні, дієвідмінюванні та словотворенні.

³⁷ Яка визнавала панування «аномалій» – численних винятків із правил граматичної аналогії. Див. докладніше в [2, с. 27–29, 80–104].

³⁸ Точніше, абсолютизованого – з появою проблеми індивідуальності в античному космосі.

§ 3. НАРОДЖЕННЯ РИТОРИКИ: АСПЕКТ «ЗНАК»

Зафіксувавши раніше народження риторичних практик в увиразнених завдяки слову вільно-розумних суперечках щодо принципово ймовірних (= фактично непевних) речей світу, ми повинні спеціально поставити питання про головний інструмент таких суперечок.

Отож, людина іонійця Протагора не владна щось змінити на божественному Олімпі. Але вона відносно вільна *зіграти* в облаштування життя у просторі звичного їй довкілля. Тут, де завдяки його, довкілля, матеріальності, а значить – імовірності, залізна необхідність чистого смислу, непорушність голого смислового принципу обертається звичним людським «бабця надвое сказала», можливе все що завгодно. Тобто на землі завжди є місце всіляким «бути» чи «не бути» – і тоді ключовою проблемою є спроможність адекватно й одночасно відтворювати таке дивовижне «буття-небуття» для себе і для іншого.

Задля цього, вочевидь, потрібна якась специфічна «третя дійсність», що могла б незалежно існувати на тлі всіх можливих у даному випадку «так!» чи «ні!». І таку «третю дійсність», як ми бачили, віднайшли софісти, хоча по-справжньому її осмисленням та облаштуванням переймалися вже інші історико-філософські персонажі, стоїки, з їхнім елегантним ученням про *lectōn* як іррелевантний смисл словесної предметності. Тож шуканим синтезом «буття-небуття» у цьому ймовірному світі речей, або принципово нейтральним до будь-яких істиннісних суджень / приписів буттям, виявилася сфера знака.

Це й не дивно.

Як відомо, лише у словесному знаку, в слові можна безперешкодно зафіксувати будь-яке, навіть цілком не відповідне наявній дійсності твердження. Зафіксувати з тим, аби воно лишалося *зрозумілим* упродовж різноманітних нарад щодо нього, різноманітних його істиннісних визначень чи верифікацій³⁹. Отож, знаковий характер мови прямо працює на те специфічне мовлення, яким від часів софістичних суперечок є переконливе мовлення оратора. Адже на відміну від звичайної інформаційної комунікації переконливе ораторське мовлення – це саме той вид мовлення, який зазвичай передбачає: 1) можливість конфронтації комунікативних установок оратора

³⁹ Адже коли я стверджую, що нинішній король Франції лисий, ми розуміємо це твердження незважаючи на всю його кричущу невідповідність сучасній нам дійсності і власному досвіду. А інакше в нас нема жодного шансу навіть як-небудь оцінити його – у тому числі й стосовно його істинності.

і його аудиторії (при одночасній можливості їх прояснити і з'ясувати); 2) можливість попередньої оцінки змісту повідомлення як а) принципово нового; б) незвичайного; в) взагалі неприйняттого для аудиторії; 3) необхідність для аудиторії залежно від комунікативних установок оратора а) підтвердити власні попередні уявлення, висновки, рішення; б) змінити їх; в) у будь-якому випадку – переконатися⁴⁰.

З іншого боку, принципова нейтральність знака саме й забезпечує врахування в ораторських комунікативних установках (= інтенціях) тих цілком протилежних буттєвих, істиннісних і модальних моментів, які саме й *фокусують* процедуру переконання. Пор. в зв'язку з цим хоча б такий стандартний інтенційний «пакет» мовця-оратора [35, с. 8]⁴¹: 1) «*спостереження*» (= установка на віднаходження інформації через організацію дискусії або опитування задля розв'язання проблеми «було / не було» те, що становить предмет мовлення)⁴²; 2) «*міркування*», або «*розвідка*» (= установка на укорінення певної, часто – власної, системи поглядів через аргументоване доведення або пояснення задля розв'язання проблеми «істинне / хибне» стосовно того, що становить предмет мовлення)⁴³; 3) «*дія*» (= установка на мовленнєвий вплив через наказ, прохання, запрошення, погрозу, вихвалання *etc.* для розв'язання проблеми «треба / не треба» щодо здійснення того, що становить предмет мовлення)⁴⁴.

Ці інтенції прямо корелюють з відомою настановою з *Цицеронова* трактату «Про оратора»: «...Вся побудова переконливої промови ґрунтується на трьох речах: довести правоту того, що ми захищаємо; прихилити до себе тих, перед ким ми виступаємо; спрямувати їхні думки в потрібний для справи бік» [21, с. 152 (II, 115)]. В основі реалізації зазначених установок саме й лежить момент смислової незалежності словесного

знака, отож, можливості завдяки цьому доводити / заперечувати все що завгодно, або в широкому сенсі – *радитися*⁴⁵.

І як тут не згадати ім'я людини, яка особливо наполегливо проголошувала той гімн словесній свободі. Вкотре мова – про *Горгія*, учня Протагора, чи не найвидатнішого софіста й, мабуть-таки, найвіртуознішого представника античної риторики⁴⁶. Він і взагалі визначає риторику саме як «мистецтво промов». Воно дозволяє впевнено й цілком одночасно фіксувати у знаковому просторі мови будь-які можливі «було» й «не було», «істинно» й «хибно», «треба» й «не треба». І це є прямий наслідок специфічної комунікативної ситуації, коли замість строгого й точного знання речей в їхній «ідеї» (1)⁴⁷ ми маємо знання, лише так чи інакше осягнуте людським розумом (2) і лише так чи інакше явлене у звичайному людському слові (3).

Саме згаданий незбіг між а) тим, що в принципі можна і треба знати; б) тим, що ми фактично знаємо *sic et nunc*, а також в) тим, якою мірою з огляду на всі ці *sic et nunc* виражено чисте й непорушне знання врешті-решт і провокує відповідну нараду.

Тут виникає слушне питання: «Що ж це за нарада?». Очевидно, це нарада: 1) з приводу різних можливих думок щодо тематизованого предмета спілкування (= «точок зору»); 2) з урахуванням конкретних життєвих обставин щодо того, як реально відтворено вихідне – строге й точне – знання; 3) з огляду на те, що а) недостатнє фактичне втілення цього знання тут і тепер, а також б) будь-який його можливий майбутній вияв насправді в) ніяк не відкидають саме це строге й точне знання як таке⁴⁸.

Ось на таких нарадах, в їхньому комунікативно напруженому, але й онтологічно нейтральному знаковому просторі й набирає сили

⁴⁰ Див. перший епіграф. Причому за будь-яких обставин саме повідомлення має залишатися *з р о з у м і л и м* незалежно від його можливої прийнятності / неприйнятності.

⁴¹ Назви цих інтенцій, звісно, цілком умовні. Головне тут – позначити напрям комунікативних зусиль мовця. Саме це «надзавдання» мав на увазі *Арістотель*, розробляючи у своїй «Риторикі» вчення про три роди риторичних промов: 1) *епідейктичні* (= урочисті), орієнтовані у теперішньому часі щодо отримання інформації; 2) *судові*, орієнтовані в минулому часі щодо винесення оцінки; 3) *дорадчі*, орієнтовані в майбутньому часі щодо прийняття рішення [3, с. 24 (1358b)].

⁴² *О. Н. Зарецька* співвідносить чи не таку ж комунікативну установку, позначену нею як *провокація*, з *ліберальним* мовленням, що саме й пов'язане з потребою в отриманні інформації [10, с. 104].

⁴³ *О. Н. Зарецька* позначає однотипну установку терміном «*переконання*» і пов'язує її з *демократичним* мовленням [10, с. 104].

⁴⁴ *О. Н. Зарецька* у схожому випадку оперує терміном «*імператив*», пов'язуючи цю цільову установку з *авторитарним* мовленням [10, с. 104].

⁴⁵ Потрібна буде етична поміркованість *Арістотеля* (в «Риторикі»), аби пригасити пристрасті, проголосивши: риторика переконує лише прийнятними засобами переконання. Цей мотив об'єднання риторики з мораллю стане потім провідним у класичному римському красномовстві, де від часів *Марка Порція Катона Старшого* (234–149 рр. до Р. Х.) актуалізуються такі три наріжні норми риторичної поведінки: 1) оратор не бреше; 2) оратор переконує промовою, але не (позамовною) дією / статусним впливом; 3) аудиторія вільна у своєму виборі.

⁴⁶ Недарма йому (єдиному з греків!) було встановлено золоту статую в Дельфах. (*Хоча Пліній і стверджував, що ту статую Горгій встановив собі самотужки.*)

⁴⁷ Або, за *Арістотелем*, з огляду на їхню «формальну причину».

⁴⁸ А навпаки, дозволяють робити щодо нього будь-які – й істинні, й лише схожі на істинні, а насправді хибні (= софізми) – твердження. Тут стає зрозумілим, що в риторикі (й це складає її справжню специфіку) словесний вираз загалом 1) випереджає факт, 2) на певний час наче заміщує його, тобто 3) прогнозує, твердить про те, чого ще фактично й узагалі нема. Ця особливість і робить риторику справжнім мистецтвом передбачення та прийняття рішень.

народжене з «духу філософії» античне риторичне мистецтво.

II. СПРАВЖНІ ПЕРЕДУМОВИ ПОЧАТКУ РИТОРИЧНОЇ СПРАВИ: АКСІОМАТИКА АРИСТОТЕЛЯ

– ...*Стережися, стережися цих снів,
мореходець! Стережися Сирен!.. Спи ж,
Асклепію, спи. Сирени – нам сестри...*

Я. Е. Голосовкер

Таким чином, риторика – і це вже *Арістотель* – «має справу з питаннями, щодо яких зазвичай радяться» [3, с. 21_(1356b)]. І, наче відкриваючи таку нараду, *Стагірит* продовжує: «Отже, передусім треба визначити, стосовно якого роду благ і зол радиться людина...» [3, с. 26_(1359a)]. А далі він і взагалі виставляє цілу низку справжніх аксіом щодо того, коли ж насправді розпочинається риторична справа, і людина постає перед необхідністю застосувати переконливе мовлення оратора. Тобто *Арістотель* прямо опікується відповіддю на питання, в яких випадках ми маємо звертатися по допомогу до нашої риторичної вправності, аби залагодити певні життєві проблеми.

Ці насправді геніальні аксіоми є сенс попередньо розмістити навпроти одна одної, протиставивши їх як своєрідні *твердження й заперечення*. Надалі ж нам доведеться звести їх докупи, з тим аби видобути з них інтуїтивно зрозумілі ефективні формули реалізації сучасного «мистецтва нарад».

Зведемо цю видатну «роботу думки» до п'яти загальних аксіом, зафіксувавши їх у більш звичній для пожилця сучасного Світу Людини формі:

АКСІОМИ РОЗУМУ, АБО ЩО ТРЕБА УСВІДОМЛЮВАТИ, ПОЧИНАЮЧИ НАРАДУ (= АСПЕКТ ВІРИ)

1. Нарада як практична реалізація мистецтва переконання виникає лише щодо *ймовірних* речей, адже все, що є необхідним, має місце незалежно від нарад (позиція «консультант» – радник щодо майбутнього).

2. Нарада виникає лише щодо а) *залежних* від нас або б) *зроджених* нами самими ймовірних речей, адже все випадкове або природне саме по собі є можливим незалежно від нарад (позиція «аналітик» – помічник щодо теперішнього).

3. Нарада виникає лише щодо *відомих* нам ймовірних речей, адже все невідоме є можливим незалежно від нарад (позиція «експерт» – фахівець щодо минулого).

АКСІОМИ ВОЛІ, АБО ДО ЯКОЇ МЕЖІ МАЄ ТРИВАТИ НАРАДА (= АСПЕКТ НАДІЇ)

4. Нарада розумно обмежена нашими можливостями щодо її *реалізації* ухвалених рішень, адже все, що поза ними, є можливим незалежно від нарад (позиція «виконавець»).

Таблиця. Аксіоматика Арістотеля щодо мистецтва нарад

№	ТВЕРДЖЕННЯ	ЗАПЕРЕЧЕННЯ
АКСІОМИ РОЗУМУ		
1.	Радитися можна «не щодо різноманітних благ і бід, але тільки щодо тих, що можуть і бути, і не бути» [3, с. 26–27 (1359a)].	Радитися неможливо стосовно того, «що обов'язково є або буде, чи не може або не могло бути» [3, с. 27 (1359a)].
2.	Радитися можна «не щодо усього того, що може бути», але тільки щодо тих явищ, «які за своєю природою залежать від нас, і початок виникнення яких міститься в нас самих» [3, с. 27 (1359a)].	Радитися неможливо стосовно того, що виявляє себе з огляду на природний хід речей або випадково [3, с. 27 (1359a)].
3.	Радитися можна не щодо всіх узагалі можливих речей, які залежні від нас, але тільки щодо «відомих речей» [3, с. 27 (1359a)].	Радитися неможливо стосовно того, що є невідомим [3, с. 27 (1359a)].
АКСІОМИ ВОЛІ		
4.	Радитися щодо відомих нам можливих речей треба не безкінечно, але тільки доти, «доки не визначимо, можливо чи не можливо нам їх вчинити» [3, с. 27 (1359a)].	Радитися неможливо стосовно того, що є нездійсненним [3, с. 27 (1359a)].
АКСІОМИ ПОЧУТТЯ		
5.	Радитися щодо відомих нам можливих речей треба не безцільно, але тільки задля досягання якоїсь значущої життєвої мети [3, с. 27 (1359a)].	Радитися неможливо стосовно того, що є безцілним [3, с. 27 (1359a)].

**АКСІОМИ ПОЧУТТЯ,
АБО 3 ОГЛЯДУ НА ЩО ОЦІНЮЄТЬСЯ НАРАДА
(= АСПЕКТ ЛЮБОВІ)**

5. Народа передбачає розумно визначену нами кінцеву мету нашої діяльності, адже все, що є безцільним, може трапитися незалежно від нарад (позиція «керівник»).

Саме наведені аксіоми не тільки окреслюють ту площину, де має використовуватися традиційне мистецтво нарад, а й дозволяють зрозуміти, яким має бути оптимальний склад організації для ведення ефективної діяльності.

III. РИТОРИКА: НЕОБХІДНІСТЬ САМОСВІДОМОСТІ

*Пізнай самого себе!
Дельфійський оракул*

Сфокусуємо напрям нашого подальшого пошуку в питанні: «Що є справжньою пресуппозицією щойно розглянутих аксіом, або завдяки чому взагалі починається риторичний процес?».

Відповідь однозначна – йдеться про свободу. Риторика – суцільний пошук вільного простору для самовияву. Тож ми знову натикаємося на заповідь *Аристотелем* необхідність свободи для мовців, які мають прийняти те або інше рішення. Але тут уже йдеться не лише про саме розумне рішення (1), а й про зумовлений ним вільний вольовий вчинок (2). Більше того: виходячи з усього спадку *Стагірита*, ми можемо говорити й про певну кінцеву оцінку такого вчинку з огляду на його ж кінцеву мету (3)⁴⁹. Адже зрозуміло, що в даному випадку можливі два варіанти подібної оцінки, два життєві почуття: 1) почуття задоволення, коли наслідки наших розумних дій збігаються з нашим же попередньо прийнятим рішенням; 2) почуття страждання, коли ці наслідки збігаються лише частково або не збігаються зовсім⁵⁰.

Що ж це за «свобода» волі й почуття? Звідки взагалі сама ця можливість вільно чинити за власною радою? І що є справжнім підґрунтям для свободи?

Відповідь очевидна: рівень самовизначеності людини, тобто її визначеності на самій собі.

⁴⁹ Ось чим страшні рішення зациклені на власних відчуттях / некритично сприйнятому колективному досвіді *обивателів* (пор. референдуми) або ангажованих власною зневірою *інтелігентів* (пор. радянські кухні): вони – не вільні.

⁵⁰ Пригадаймо тут хоча б *Аристотелеву* «Поетику» з її вченням про мімесис, так само як і взагалі будь-яке вчення у стилі «ситуації постфактум», у тому числі, звісно, й кантівську естетику з її проблематикою незацікавленого задоволення.

Саме він передбачає 1) знання себе саме як себе, а не когось іншого собі (= розум); 2) незалежність у діях від когось / чогось іншого собі, хто / що не є ми самі (= воля); 3) віднайдення саме себе, а не когось іншого в усіх своїх вчинках, справжнє наслідування собі, або *μῦσις* (= почуття).

Але як же нам одним словом позначити цю загальну сферу а) розуму, б) волі й в) почуття?

Це і є (само)свідомість, що її мав на увазі дельфійський оракул у відомій формулі «Пізнай самого себе!». То є перша аксіома класичної риторики.

IV. РИТОРИКА ЯК ВИРАЗНА ЛОГІКА ЖИТТЄВИХ ВИПАДКОВОСТЕЙ

*По суті, гра – це єдина справді серйозна річ.
А. Перес-Реверте*

Але віднайти самосвідомість як стрижневий момент риторичної практики, та й самого визначення риторики – то ще зовсім не кінець шляху.

Проблема полягає в тому, що людська самосвідомість усюди виявляється зануреною у те речовинне, отже, алогічне у своїй принциповій випадковості життя, з якого ми починали історичну специфікацію риторики як окремої сфери знання. Це означає, що сама лише логіка чистого розуму неспроможна адекватно «впізнати» таку життєву пістрявість і дати раду в конкретній життєвій ситуації. Отож, тут має бути віднята зовсім інша логіка, яка – на відміну від класичної логіки аподиктичного (= самоочевидного) силогізму – має бути саме логікою життєвих випадковостей і взагалі усіх можливих життєвих змін. Йдеться про логіку, яка повинна відповісти на питання: чому правило, що спрацьовує в одній життєвій ситуації спілкування, не спрацьовує в іншій? Саме завдяки такій логіці й підтримується риторичний процес тверджень і переконування.

То є «діалектична» (і навіть прямо «риторична») логіка переконання за допомогою наведення життєвих обставин-топосів, що самі по собі логічно не пов'язані з доказом, але матеріально його доводять⁵¹. Тож твердження тут формулю-

⁵¹ Див. ситуацію судового процесу, який неможливо увявити без постійного наведення пом'якшуючих (з боку захисту) або посилюючих звинувачення (з боку самого звинувачення) обставин: «Ця людина вкрала, але 1) вона зробила це вперше й востаннє (можливий вирок: виправдати!); 2) вона зробила це навмисно й не вперше (засудити!); 3) вона справді зробила це, але у неї хворі діти, і вона зубожіла (виправдати!); 4) вона зробила це не навмисно, і у неї купа грошей (направити на лікування!)». В іншому випадку унеможлилювався б самий судовий процес. Адже тоді судити довелося б практично всіх через природну

ються особливим чином. Вони не можуть бути абсолютними твердженнями, але є твердженнями відносними, або твердженнями щодо ймовірного, такого, що є істинним завжди лише тією чи іншою мірою. Саме за такою ймовірною логікою вільної в своїх вчинках особистості й криється сама «сутність нашого розумно-життєвого людського спілкування» [14, с. 717].

Так мовна комунікація за риторичною логікою і риторичними правилами виявляється причетною до самого життя грою смислів, стає розумною здійсненністю цього життя, його остаточною (в термінах *Арістотеля* – для інших), або виразно-розумною, визначеністю.

V. ЗАГАЛЬНЕ ВИЗНАЧЕННЯ РИТОРИКИ

Мистецтво красномовства чи ж не є взагалі вмінням впливати на душі словами не лише у судах або інших громадських зібраннях, а й у приватному побуті? Чи йдеться про дрібниці або про великі справи... воно від того анітрохи не потерпає.

Платон

Підсумовуючи наші риторичні студії, зазначимо.

1. Риторика завжди вимагає наявності двох специфічних сфер буття: а) сфери (само)свідомості; б) сфери мови.

2. У загальному плані самосвідомість як така передбачає наявність трьох розумних моментів буття: а) **розуму**, що гранично втілюється у сфері *науки* через знання; б) **волі**, що гранично втілюється у сфері *моралі* через діяльність; в) **почуття**, що гранично втілюється у сфері *мистецтва*⁵² через образ.

3. Оскільки тут варто говорити саме про *життєво* втілену самосвідомість, три щойно виокремлені моменти свідомості гранично переосмислюються вже в аспекті життя у такий спосіб: а) знання, що гранично втілено у сфері життя (= життєва наука), набуває вигляду **мудрості**; б) діяльність, що гранично втілено у сфері життя (= життєва мораль), набуває вигляду **поведінки**; в) образ, що гранично втілено у сфері життя (= життєве мистецтво), набуває вигляду **характеру**.

4. Але ж людська (само)свідомість завжди є лише відносною, а не абсолютною (само)свідомістю, і природна мова – то лише так чи інакше

логічно *resp.* розумно організована мова, що знову ж таки лише так чи інакше виражає певний смисл.

5. Тому людська (само)свідомість не знає ніякого «чистого» смислу, а знає лише скорочений, звужений нею, отже – відносний, частково втілений у речовині життя смисл з огляду на його чисті – власне смислові – зразки (парадејгми).

6. Тому в риторичній (принципово ймовірній!) ситуації спілкування в аспекті саме відносної свідомості маємо: а) у *розумі*: поруч зі знанням і розумінням щодо необхідного – найперше гіпотетичну гадку / інтерпретацію в аспекті ймовірного (= сфера **логосу**); б) у *волі*: поруч із діяльністю в аспекті обов'язкового – найперше наміри (ширше – прагнення) і бажання в аспекті можливого (= сфера **етосу**); в) у *почутті*: поруч із образом в аспекті належного – найперше емоції й чуття (пор.: афекти, настрої, пристрасті) в аспекті прийняттого (= сфера **пафосу**)⁵³.

7. Відповідно, спеціально в аспекті іншого (= адресата) маємо: а) щодо розуму – теоретичну доведеність⁵⁴; б) щодо волі – практичну переконливість⁵⁵; в) щодо почуття – життєву доречність⁵⁶.

8. Проте риторика (не філософія!), що, таким чином, прагне опанувати не тільки логіку життя як такого, але й саму життєву випадковість, тобто охопити все життя в цілому, ніколи не була лише чистим усвідомленням розумних і позарозумних засад життя. Вона завжди була й буде його свідомою мовою, мовою життєво втіленої свідомості, інакше – **ім'ям**.

9. Саме ж таке життєве втілення свідомості, її справжній носій називається **особою**.

10. Тож класична риторика працює з таким «свідомісним» (1), так чи інакше життєво (2) втіленим в особі (3) засобами мови (4) матеріалом (5):

а) *гіпотетична гадка* (1), яка через аргументовану доведеність (3) для більшості⁵⁷ її розумних засад (3) обертається можливістю доказу (4), розумно завершується теорією⁵⁸ (5) і далі набуває вигляду життєво втіленого знання (6) у мудрості (7) як реалізації особистої віри (8), тобто переконаності у власному знанні (10);

⁵³ Як бачимо, перед нами – не що інше, як три традиційні частини першої складової риторики, інвенції (= віднаходження матеріалу), а саме: логос (= «аргументи»), етос (= «звичаї») і пафос (= «пристрасті»).

⁵⁴ Через необхідність теоретично довести власну гадку.

⁵⁵ Через необхідність практично переконати мовленнєвою поведінкою у власних намірах і бажаннях.

⁵⁶ Через необхідність життєво оцінити емоції й почуття.

⁵⁷ Отже, теоретичну обґрунтованість.

⁵⁸ Йдеться про доведену гіпотезу.

недосконалість людини як завжди лише частково, саме так чи інакше, ствердженої особистості.

⁵² Під мистецтвом – слідом за давньою античною традицією – тут розуміється граничне оформлення речі завдяки ідеї (пор. оформлення буття завдяки його усвідомленню).

- б) *наміри і бажання* (1), які через мотивовану переконливість (2) для більшості їхнього здійснення (3) обертаються можливістю рішення (4), практично завершуються вчинком (5) і далі набувають вигляду життєвої діяльності (6) у поведінці (7) як реалізації особистої надії (8), тобто сподівання на розумність («правильність») власних вчинків (9);
- в) *почуття та емоції* (1), які через помірковану доречність (2) для більшості їхнього чуттєвого ствердження (3) обертаються можливістю оцінки (4), життєво завершуються чеснотами (5) і далі набувають вигляду життєвого образу (6) в характері⁵⁹ (7) як реалізації особистої любові (8), тобто

⁵⁹ Адаже чесноти у своїй сукупності саме й утворюють те, що греки називали домірністю людини самій собі, її справжнім

задоволення від результатів власних розумних («правильних») вчинків і справ (9).

11. У підсумку **риторика** постає як 1) наука про 2) засвідчені для всього іншого у 3) природній мові 4) виразні *resp.* експресивні 5) форми самосвідомості. І гранично: риторика є увиразненою в мові самосвідомістю. Тож буття такої огранованої мовою самосвідомості є найперше **риторичним буттям**, тобто окремою, цілком специфічною буттєвою формою. Здається, саме така «філософська історія» криється за старим, *Кораксовим* визначенням риторики як мистецтва переконання, здатного у XXI ст. убезпечити людство від перетворення на стадо «надсоціальних мавп» [35, с. 43].

етосом, або саме характером. Саме він, будучи предметом уваги з боку аудиторії, провокував у неї певний «пафос».

Список літератури

- Альбин. Учебник платоновской философии / Платон // Диалоги / Платон. – М.: Мысль, 1986. – С. 437–475.
- Античные теории стиля и языка : сб. изречений античных теоретиков языка ; [под общ. ред. О. М. Фрейденберг]. – М.–Л. : ОГИЗ-СОЦЭКГИЗ, 1936. – 343 с.
- Аристотель. Риторика / Аристотель // Античные риторика ; [под ред. А. А. Тахо-Годи]. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1978. – С. 13–164.
- Бауман З. Философия и постмодернистская социология / З. Бауман // Вопросы философии. – 1993. – № 3. – С. 46–61.
- Бибихин В. В. Алексей Федорович Лосев / В. В. Бибихин // Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. – М. : Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – С. 5–302.
- Бурбаки Н. Очерки по истории математики / Н. Бурбаки. – М. : Высшая школа, 1963. – 256 с.
- Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли / Ж.-П. Вернан ; [пер. с фр. ; под общ. ред. Ф. Х. Кессиди, А. П. Юшкевича ; послесл. Ф. К. Кессиди]. – М. : Прогресс, 1988. – 224 с.
- Гадамер Х.-Г. II. Основные черты теории герменевтического опыта // Истина и метод : Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер ; [пер. с нем. ; общ. ред. и вступ. ст. д-ра филос. Б. Н. Бессонова]. – М. : Прогресс, 1988. – С. 163–228.
- Диоген Лаэртский. Книга девятая. 8. Протагор / Диоген Лаэртский // О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский ; [пер. М. Л. Гаспарова]. – М. : Мысль, 1979. – С. 375–377.
- Зарецкая Е. Н. Риторика: Теория и практика речевой коммуникации / Е. Н. Зарецкая. – М. : Дело, 1998. – 480 с.
- История древнего мира // История древнего мира : учеб. пособие для студентов пед. ин-в в 2 ч. – Ч. II : Греция и Рим ; [под ред. проф. А. Г. Бокшанина]. – М. : Просвещение, 1982. – 431 с.
- Кант И. Критика чистого разума / И. Кант // Соч. : в 6 т. / И. Кант ; [под. общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – Т. 3. – М. : Мысль, 1964. – С. 70–799.
- Лосев А. Ф. Диалектические основы математики / А. Ф. Лосев // Хаос и структура / А. Ф. Лосев ; [сост. А. А. Тахо-Годи и В. П. Троицкого]. – М. : Мысль, 1997. – С. 5–608.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1975. – Т. 4. – 776 с.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития / А. Ф. Лосев // История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. – Кн. I. – М. : Искусство, 1992. – Т. 8. – 656 с.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1963. – Т. 1. – 515 с.
- Лосев А. Ф. История античной эстетики (Софисты, Сократ, Платон) / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1969. – Т. 2. – 716 с.
- Лосев А. Ф. Культурно-историческое значение античного скептицизма и деятельность Секста Эмпирика. I. Истоки античного скептицизма / Секст Эмпирик // Сочинения : в 2 т. / Секст Эмпирик. – Т. 1. – М. : Мысль, 1976. – С. 5–21.
- Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1976. – 367 с.
- Лосев А. Ф. Философия имени / А. Ф. Лосев. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1990. – С. 160–161.
- Марк Туллий Цицерон. Об ораторе / Марк Туллий Цицерон // Три трактата об ораторском искусстве / Марк Туллий Цицерон ; [пер. с лат. Ф. А. Петровского, И. П. Стрельниковой, М. Л. Гаспарова]. – М. : Наука, 1972. – С. 75–252.
- Неусыхин А. И. Основные темы поэтического творчества Рильке / А. И. Неусыхин // Новые стихотворения : Новых стихотворений вторая часть / Р.-М. Рильке ; [изд. подг. К. П. Богатырев, Г. И. Раггауз, Н. И. Балашов]. – М. : Наука, 1977. – С. 420–443.
- Платон. Горгий / Платон // Собр. соч. : в 4 т. / Платон ; [общ. ред. А. Ф. Лосева и др.]. – Т. 1. – М. : Мысль, 1994. – С. 477–574.
- Плотин. Об умной красоте / Плотин // Сочинения. Плотин в русских переводах. – СПб.–М. : Алетейя ; при участии Греко-латинского кабинета Ю. А. Шичалина, 1995. – С. 511–549.
- Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии) / Б. Ф. Поршнев. – М. : Мысль, 1974. – 488 с.
- Сватко Ю. И. Виртуальність. Час. Мова / Ю. И. Сватко // Наукові записки НаУКМА. – 2011. – Т. 115. Філософія та релігієзнавство. – С. 3–8.
- Сватко Ю. И. Имя как Текст и Текст как Имя: лингвистические и лингвофилософские основания анализа : дис. ... доктора филол. наук : 10.02.01+10.02.19 / Ю. И. Сватко. – Краснодар, 1994. – 653 с.
- Сватко Ю. И. «Кінець прекрасної епохи», або Час зміни «картинки» / Ю. И. Сватко // Наукові записки НаУКМА. – 2013. – Т. 141. Філософія та релігієзнавство. – С. 3–17.
- Сватко Ю. И. Освіта у Світі Людини і глобальні виклики часу (освітні стратегії ЮНЕСКО та національні пріоритети України) / Ю. И. Сватко // Наукові записки НаУКМА. –

2005. – Т. 47. Педагогічні, психологічні науки та соціальна робота. – С. 7–13.
30. Сватко Ю. І. Початок риторичної справи в Європі і визначення риторики / Ю. І. Сватко // Язык и культура : доклады Восьмой международной конференции. – Ч. 1. – К. : УИМО ; Библиотека журнала Collegium, 2000. – С. 66–76.
31. Сватко Ю. І. (Прото)європейська філософія мови: версія платонізму / Ю. І. Сватко // Магістеріум. – 2010. – Вип. 39. Історико-філософські студії. – С. 20–26.
32. Секст Емпирик. Против ученых / Секст Эмпирик // Сочинения : в 2 т. / Секст Эмпирик ; [общ. ред. А. Ф. Лосева ; пер. с древнегреч.]. – Т. 1. – М. : Мысль, 1976. – С. 61–399.
33. Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений. Книга первая / Секст Эмпирик // Сочинения : в 2 т. / Секст Эмпирик ; [вступ. ст. и пер. с древнегреч. А. Ф. Лосева]. – Т. 2. – М. : Мысль, 1976. – С. 207–258.
34. Хазагеров Т. Г. Общая риторика / Т. Г. Хазагеров, Л. С. Ширинина // Общая риторика : курс лекций : Словарь риторических приемов. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1999. – 320 с.
35. Эрлс М. Стадо. Как изменить массовое поведение, используя энергию подлинной человеческой природы / М. Эрлс ; [пер. с англ. А. А. Калинина]. – М. : Эксмо, 2008. – 432 с.

Yu. Svatko

THE BIRTH OF RHETORIC OUT OF THE SPIRIT OF PHILOSOPHY, OR SOME CONSEQUENCES OF CLASSICAL PHILOSOPHIZING “WITH A HUMAN FACE”

In the article, the phenomenon of birth of rhetoric out of the spirit of philosophy during the age of the older sophists is studied in three aspects. The prerequisites of applying rhetorical skills and craft, as stated in the so called “Aristotle’s axiomatics”, are considered, and characteristics of the rhetorical logic are elucidated. A general definition of rhetoric and the rhetorical form of being is given.

Keywords: rhetoric, rhetorical form of being, art of persuasion, spirit of philosophy, sophists, eidetic and logical approaches, matter, human, sign, freedom, self-awareness, language, intention, problem, art of discussion, Aristotle’s axiomatics, personality, wisdom, behaviour, character, logos, ethos, pathos, faith, hope, charity.

Матеріал надійшов 01.04.2014

УДК 141.30:113/119

Саковська О. Ю.

PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS У СВ. ТОМИ АКВІНСЬКОГО

Стаття прояснює основні аспекти проблеми індивідуації різних суущих у системі св. Томи Аквінського. Окрему увагу приділено вченню Аквіната про визначену матерію.

Ключові слова: Тома Аквінський, визначена матерія, перша матерія, індивідуація, індивідуалізація, субстанція.

Проблема індивідуації має метафізико-гносеологічний характер, оскільки в ній одночасно міститься два аспекти: спосіб існування одиничних речей на противагу універсальному, а також можливість їхнього виокремлення та диференціації засобами сприйняття. Попри особливі труднощі розв’язання цієї проблеми, а

також попри поступовий відхід від класичного гілеморфізму, інтерес до неї не згасає. Проблема індивідуації фізичних об’єктів постає перед Рене Декартом, Джорджем Берклі та Готфрідом Ляйбніцом, осмислення метафізичної індивідуації речей проглядається у Бенедикта Спінози. Не хуте проблемою також Крістіан Вольф,