

УДК 1(091)

Сватко Ю. І.

ФІЛОСОФІЯ ЯК ПРОБЛЕМА ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті розглядаються проблеми історичної цілісності імені «філософія», змістовних кордонів історії європейської філософії, а також зв'язку філософії та позафілософського досвіду філософа. Дається визначення філософії як життєвої справи філософа. Історія філософії інтерпретується як 1) синтез «теорії» та «історії» засобами самої «теорії», 2) «теорії» та «історії» засобами самої «історії» та 3) «теорії» та «історії» засобами самого синтезу. Наводяться загальнофілософські наслідки з 1) вихідної досвідної даності речі, а також 2) існування різноманітних філософських учень і відмінностей у філософській інтерпретації світу. В результаті філософія постає як результат осягання позафілософського досвіду символічної зустрічі з Абсолютом.

Преамбула

...істина в історії взагалі дана як істина, що тільки стає. Вона - завжди істина, бо що ж і стає, якщо нема нічого, що стає? Але вона й - ніколи не істина, бо де ж буде тоді історія, якщо істина є тільки істина, таким чином, по суті своїй є незмінною? Це - абетка для того, хто мислить діалектично [1].

Неможливо філософувати без нової атаки на історію філософії [2].

Цей невеличкий *opuscul*, зберігаючи самотійне значення, є разом з тим частиною більшої праці, підготовленої мною цього року для часопису «Магістеріум» [3]. Логічно продовжуючи попередні публікації автора, де вирішуються, між іншим, завдання визначення філософа як окремого інтелектуального типу, специфічного предмета філософії, історико-філософської епохи й типів філософських практик [4], він присвячений насамперед трьом проблемам, що видаються мені актуальними для нинішнього стану європейських (у тому числі вітчизняних) історико-філософських досліджень. Я маю на увазі проблеми 1) історичної цілісності імені «філософія», 2) змістовних кордонів історії європейської філософії, а також 3) зв'язку філософії та позафілософського досвіду філософа. Тож далі мова піде саме про це.

I. Історична цілісність імені «філософія» і проблема її актуалізації

Зв'язавши все перераховане з розумом-вождем, ознайомившись із діалектикою Платона, виявивши турботу про нематеріальні й відособлені від тілесних сил енергії й віддавшись спогляданню суших речей за допомогою мислення з міркуванням (*Tim.*, 28a1), хай він (учень-слухач - Ю. С.) із належною невтомністю звернеться до глумачення божественних і блаженних догматів, любов'ю... відкривши *vir dui* (*Orac. chald.*, Fr. 112.1)... Хай він навикне до істини... збудить умосяжні очі до її сприйняття, укріпить себе стійким і непохитним знанням про божественне. за посередництва звияжного мислення й сили невідбутного (*Ps.-Arist.*, *De Mundo*, 397b23) життя поспішить до божественного світла, коротке слово, явить такий образ діяльності й одночасно спокою, який належить мати тому майбутньому *корифею* (*Thaet.*, 173c7), про якого... каже *Сократ* [5].

Наведений перед авторським текстом великий пасаж із *Проклової* «Платонівської теології», на мій погляд, вельми красномовно визначає те, що, можливо, з легкої руки *Піфагора* [6], котсь отримало назву «філософії», або «любові до мудрості».

Тут ми опиняємося в колі добре знайомих від часів *Стагірита* «перших засад і причин» (формальної, матеріальної, рушійної та цільової, інак-

ше - ідеї, матерії, причини й мети окремої речі й світу в цілому), знання яких і є мудрістю [7], без якої, у свою чергу, «ми не знаємо істини» [8], отже, відчужені від самої філософії [9]. При цьому цікаво, що в даному разі згадані «причини» торкаються й самої мудрості. Тож вона в аспекті власного формального «ЩО?» виявляється пов'язаною з ейдетичним звитязцем - «розумом-вождем», в аспекті матеріального «З ЧОГО?» обернена до *душі* як принципу позасмислового становлення взагалі [10] і, відтак, до самого *життя*, в аспекті рушійного «ЗВІДКИ?» надихається платонічною *любов'ю*, а в аспекті цільового «ЗАДЛЯ ЧОГО?» постає *істиною* як справжнім виразом *resp.* ім'ям мудрості «для іншого».

Так відкривається одна з найбільших таємниць античного духу. Дійсно, античність примудрилася побачити мудрість не лише як абстрактну категоріальну «подроблицю» смислу, але й уgliedла за нею цілу софійну сферу буття. У тій сфері знання й життя, поєднавшись у своєму сукупному взаємопокладанні, символічно відтворюють єдність і цілісність світу в її адекватній відповідності вихідному Першопочатку. Тому мудрість у давніх греків - то не просто знання, а саме *життєво втілене* знання. І мудрість - то не просто життя, а саме *знаттєво визначене* життя.

Ось чому надалі, зважаючи на цю поважну традицію послідовної онтологізації мудрості, ябуду розуміти під філософією 1) живу 2) любов до мудрості як 3) синтетичної 4) буттєвої 5) форми 6) об'єднання 7) знання й 8) життя в аспекті 9) істини як 10) остаточної 11) відповідності 12) світового 13) цілого 14) власному 15) розумному 16) обґрунтуванню, або своїй 17) вихідній 18) формальній 19) причині (*resp.* принципу), з огляду на її принципово 20) поза-світові 21) засади.

Отриманий концептуальний «продукт» є вкрай важливим для визначення того, чим насправді була й залишається філософія в межах (прото)-європейського культурного проекту, - і ось чому.

Сьогоднішня «ситуація часу» з її грою в принципово асистематичну й лише статистично релевантну у своєму історичному посередництві «множинність інтерпретацій» (*Гадамер*), або в обернену до «розривів у епістемі західної культури» як квазінеперервній системі позитивностей «археологію знань» (*Фуко*), чи, скажімо, вмазохістське оскарження «імперіалізму логосу» завдяки алогічно обмеженій знаком «праці напівжалоби за логоцентризмом» (*Дерріда*) *etc.* ставить істориків філософії перед, на перший погляд, складною дилемою. З одного боку, тут

є ризик зрозуміти давнє ім'я «філософія» як чи не випадкову забаганку напівлегендарного мудреця, мало дотичну до сучасних практик філософування. З іншого ж боку, тут, навпаки, зберігається шанс поставитися до нього як до справжньої заповуки осягання тих значущих для сьогодення теорій, що ними нинішні філософуючі вкотре намагаються об'єднати й скріпити цей старий світ «слів і речей» (*Геракліт*).

Проте цілком очевидно, що зазначений вибір уже наперед виявляється позірним.

Насправді тут «або-або»: або європейська філософія існує як смислово визначене у власній предметності *ціле*, що *логічно* (не *фактично!*) передує будь-яким своїм «епохальним» часткам [11] у всій їхній неперевірній фактичній частковості й окремішності,- й тоді ці частки [12], у тому числі й сучасна епоха філософування, є визначеними й упізнаними частками саме *цього* цілого; або, навпаки, такого цілого «до часток» (*Прокл*) немає - і тоді самі ці частки, складаючись у візерункову мозаїку емпіричного «невідомо чого», нараз втрачають власну причетність до загальноєвропейської філософської справи (та йде вона, відтак, ця справа?), обертаються суцільним анархізмом ліберального «Я так бачу!». І якщо ми не хочемо втратити філософію, цю оспівану / спалювану у віках «любов до мудрості» як внутрішньо єдину «життєву справу» відтворення того цілого, в якому збуваються всі її часткові історичні долі й визначаються всі її історичні епохи, нам доведеться прийняти її давнє ім'я й поставитися до нього з усією можливою поважністю.

Для цього ми маємо відновити історичну справедливість і побачити в історії філософії не лише спеціальну наукову дисципліну, але й реальне втілення самої філософії насамперед як певної «теорії», власне - теоретичного підґрунтя для будь-якої її історії взагалі. Тож реальна історія філософії є справжнім «*іншим*», інобуттям теорії філософії. Адже теорія як фактично усвідомлений смисл, або інакше - знання, що його залучено нами для розуміння *resp.* смислового пояснення життя в тому чи іншому його аспекті,- так ось, теорія обов'язково має відкритися, стати теорією «для іншого», виявити себе на ньому - саме як *така* теорія. І тоді у своєму фактичному інобутті й з огляду на його діалектичну природу, тобто з урахуванням того, що воно є саме *іншим* до смислу, смислова *завершеність* теорії поступається місцем емпіричній випадковості й *фрагментарності* практики.

Тож практику за цих обставин треба розуміти зовсім не як критерій істинності теорії як

такий, а щонайперше - як історичну міру й водночас *межу* можливої реалізації теорії в конкретних умовах життя. Звідси, між іншим, випливає методологічно чи не найважливіший висновок: історикам філософії не варто «зацілюватися» лише на філологічному аналізі «текстів», обертаючи історію філософії на «історичну хроніку» й «просту карнавку фактів» (*Б. Кроче*) [13]. «Тексти» філософа (саме як «факти історії») не є тотожними його «теорії», тому праця історика філософії, звичайно, починається з аналізу «текстів», проте не зводиться тільки до нього. Треба йти далі, до того знання, яке надає цілісності самій «теорії», яке й є власне «теорією», проте яке лише частково, фрагментарно, «причинно» (з огляду на емпіричні обставини життя) виражається, втілюється в «історії», в тому числі - в її текстовій і / чи полемічно-дискусійній «фактажності» [14]. Тільки в просторі такої відносно-історичної діалектики цілого й частки й можна по-справжньому зрозуміти всю глибину проблеми автентичності європейської філософської спадщини [15].

Усе це означає, між іншим, прямий натяк історикам філософії на важливість потягу до самостійного філософування. Крім того, це означає й необхідність серйозного ставлення до тих інтерпретацій, які пропонують самі діючі філософи щодо своїх давніх і не дуже далеких попередників. Адже саме сучасні філософуючі є безпосередніми нащадками великих філософських традицій, більше того, прямо «проростають» з них. І з огляду на це важливо не стільки те, знав чи не знав *Гегель*, наприклад, середньовічну філософію, або мав чи не мав право *Гайдеггер* «поояснювати» *Анаксимандра*, а *В. Соловйов* чи *О. Лосев* - «дописувати» *Платона*. Насправді тут виявляється важливим те, в який спосіб спілкуються між собою різні епохи. Або й узагалі: що саме бачимо й актуалізуємо ми самі в наших давніх попередників.

Очевидно, що, користуючись перевагами історичної дистанції, ближчі до нас філософи не лише дають через ці «осучаснення» своєрідні автохарактеристики власним епохам. Маючи можливість осягати попередні епохи саме в цілому, з огляду на їхню історичну завершеність, вони отримують ще й дивовижну можливість пов'язати кінець старої доби з її смисловим початком в аспекті їхньої історичної перспективи, яка простягається в їхнє сьогодення. Так замикається історія філософії, так унаочнюється інтуїція цілого, й так воно отримує власне визначення.

Відповідно, саме так ми маємо нагоду, зважаючи на згадане ціле, неначе накласти те ви-

значення на всю попередню історію його становлення. Накласти - й тим розрізнити в цій історії, як трактує справу Оксфордський словник, її «відмітні відтинки». Вони є конкретними культурно-історичними інтерпретаціями того цілого, тобто історії європейської філософії, зрозумілої тут в аспекті її специфічного предмета - смислу самої мудрості як життєво стверженого знання. Саме їх і варто назвати окремими історико-філософськими епохами.

II. Хронологічні і змістові кордони історії європейської філософії

- Насамперед зазначу, ви прийшли до абсурдної теорії філософських понять, відірваних від фактів, їх не можна мислити самі по собі, як і факти є так само абсурдними самі по собі без понять [15].

Говорячи про епохи, що втілюють історію європейської філософії, ми виходимо з тих графічних хронологічних рамок, що сьогодні дають змогу говорити про філософію в аспекті її історичного становлення, а не тільки про міфологію, поезію чи самі лише загальні світоглядні засади життя. Мається на увазі чималий проміжок від ранньої грецької класики (VI ст. до Р. Х.) до нашого сьогодення. Відтак полем для історико-філософського аналізу тут слугують понад 2500 років європейського філософування.

Що стосується змістових кордонів історії європейського філософування, то тут принципово можливими видаються кілька напрямів руху. Всі вони так чи інакше пов'язані зі згаданою вище складною діалектикою «теорії» та «історії», якою живе реальний філософський процес. Вона ж, зі свого боку, передбачає принаймні три можливі напрями подальшого «полювання на смисл», які надалі й будуть розглянуті більш детально.

§ 1. Синтез «теорії» та «історії» філософії в межах і засобами самої «теорії»

Насамперед можна було б реалізувати синтез «теорії» філософії та «історії» філософії в межах «теорії» й засобами самої «теорії». При цьому принципово важливим було б дотримання єдиного розуміння теоретичних засад філософування з огляду на власне інструментальне визначення самої філософії як осягання досвіду в поняттях [17]. У результаті історія філософії постала б як становлення предмета філософії, або смислу мудрості, в аспекті його поняттєвого оформлення, тобто як історія формування / використання / розуміння дисциплінарно єдиного категоріального апарату філософії. Відтак нам довелося б досліджувати історичний розвиток понять «буття»,

«сутність», «існування», «субстанція», «свідомість», «розум», «знання», «життя», «душа», «воля», «почуття», «особистість», «ім'я» *etc.*, як вони представлені й осмислені в конкретних філософських практиках від античності до сьогодення. Таким чином, у даному випадку можна було б сповна відтворити власне науковий потенціал філософії як окремої галузі знання - йце, безперечно, слід було б розглядати як серйозне досягнення історико-філософської науки.

В окремих своїх аспектах - паралельно зі спеціальними дослідженнями - цей підхід представлено насамперед в енциклопедичних і суто термінологічних філософських словниках [18]. Крім того, він знайшов відображення у працях, присвячених розвитку національних філософських традицій [19] чи аналізові окремих періодів (прото)європейського філософування [20].

Крім того, ХХ століття знає по-своєму унікальний досвід *О. Ф. Лосева*.

Узагальнюючи в своєму дослідженні античної культури плідний спадок попередників [21], видатний російський любомудр - філософ, історик філософії й класичний філолог в одній особі - зводить у двох своїх «восьмикнижжях» циклопічну будівлю античного космосу. Тут залежно від конкретних дослідницьких завдань «історія ідей» виявляється прямим продовженням «історії понять», і навпаки. Але, зрозуміло, за нинішнього рівня спеціалізації знання та швидкості інформаційних процесів, а також зважаючи на специфіку ціннісних ідеалів життя в епоху обивательського «Розслабся!», повторити цей авторський подвиг (та ще й діючи самотужки) було б нелегко.

§ 2. Синтез «теорії» та «історії» філософії в межах і засобами самої «історії»

З іншого боку, можна реалізувати синтез «теорії» та «історії» філософії в межах і засобами «історії». Звичайно, при цьому принципово важливим було б дотримання єдиного розуміння філософії з огляду на власне «причинне» її визначення - як живої любові до мудрості в аспекті істини.

У результаті історія європейської філософії виглядала б як становлення усвідомлення предмету філософії, або смислу мудрості, з огляду на специфічні історичні типи такого усвідомлення. Відтак нам довелось б тут досліджувати різноманітні історичні типи розуміння мудрості як критерій розподілу єдиного простору філософування на окремі історико-філософські епохи, як вони втілені в конкретних філософських практи-

ках від античності до сьогодення. У такий спосіб можна було б відтворити європейську філософію в аспекті здійснення її принципово єдиної історичної мети, а саме інтерпретації софійної сфери буття.

У ХХ ст. зазначений підхід було професійно відтворено тим-таки *О. Ф. Лосевим* у трактаті «Найсаміше» та примітках до трактату «Діалектика художньої форми», а також у його капітальній «Історії античної естетики». При цьому великий методологічний інтерес становлять, скажімо, запропоновані тут порівняльні історико-філософські характеристики *Плотіна* й представників класичної німецької філософії чи *Бергсона* або античного й середньовічного способу філософування, в яких прояснюється типологічна схожість та історична відмінність окремих філософських стилів.

Варто згадати й історико-філософську «фізіономіку» *О. Шпенглера* в «Присмерках Європи» або, наприклад, історично ближчу до нас, - звичайно, без порівняння творчого потенціалу - розвідку *М. Г. Макарова* [22]. Наголосімо, проте, що в останньому випадку дослідникові не вдалося витримати єдине розуміння філософії, що істотно зменшує цінність аналізу. Ті ж докори можна закинути й авторам купи традиційних університетських підручників з історії філософії. Загалом згадана проблематика все ще чекає на своїх дослідників.

§ 3. Синтез «теорії» та «історії» філософії засобами їхнього сукупного взаємопокладання

Нарешті, існує ще одна очевидна можливість синтезу «теорії» філософії та «історії» філософії, коли такий синтез здійснюється засобами їхнього сукупного взаємопокладання. За цих обставин на підставі принципово єдиного у змістовному плані розуміння філософії мова мала б вестися про історичне становлення європейської філософії як специфічного культурного феномену й життєвої справи розбудови софійної сфери буття на тлі «паралельних» їй (*Е. Панофський*) «символічних форм» (*Е. Кассіреп*): мови, міфології, науки, мистецтва, літератури *etc.*

Власне, й тут, окрім щойно згаданих у посиланнях німців *Панофського*, *Кассірепа* чи, скажімо, *Адорно* (з його «Естетичною теорією»), а також росіянина *Л. П. Карсавіна* (пор. «Культуру середніх віків») чи *М. К. Петрова* («Мова, знак, культура»), французів *Дерріда* (епохи «Поштової листівки» чи «Грамотології») й *Фуко* (епохи «Слів і речей»), італійців *Б. Кроче* («Логіка філософії») й *У. Еко* («Мистецтво і краса в середньовічній естетиці») чи американця *М. Суйні*

(«Лекції з середньовічної філософії»), варто спеціально наголосити на творчому доробку ще одного персонажа.

І тут - уже вкотре - мається на увазі *О. Ф. Лосев* [23]. З його піонерських трактатів, фактично, починаються осмислені дослідження історії європейської філософії в аспекті її культурно-історичної типології. Проте і в цьому разі слід констатувати, що цю історію все ще не репрезентовано з достатньою історичною повнотою й теоретичною адекватністю.

III. Філософія та її власне позафілософські інтуїції: проблема повсякденного досвіду філософа

Філософія повинна... відродити й відновити свій *метод* - не в сенсі системи більш чи менш чітко розчленованих «понять» або «правил», а в сенсі творчої, систематично здійснюваної інтуїції, спрямованої на сам предмет. І тоді вона, можливо, наново наслідатиметься визнати себе особливим, універсальним способом пізнання, *досвідним* по суті й *метафізичним* щодо предмета. [24].

Отже, перед нами нараз відкрилося три однаково споконвічні й затребувані шляхи.

Зважаючи на реальний стан і можливості сучасних вітчизняних історико-філософських студій, автор вважає би слушним рухатися насамперед в напрямі своєрідного синтезу другого й третього шляхів [25]. При цьому від другого шляху тут залишається завдання побудувати історичну типологію розуміння мудрості задля «епохального» прочитання загальної історії європейської філософії, принаймні в її західній складовій, а від третього - завдання здійснити культурно-історичне моделювання європейського життя в аспекті його софійного облаштування. Але в будь-якому разі в такому дослідженні треба обов'язково враховувати ще одну наріжну складову.

Річ у тім, що в реальному філософуванні завжди багато не тільки власне філософських, а й принципово позафілософських інтуїцій. Це, між іншим, прямо пов'язано з тим, що філософія, як ми уже встигли зрозуміти, обов'язково має так чи інакше розв'язати проблему смислового поєднання сфер знання і життя. Та, перш ніж поєднувати, їх треба впустити, просто-таки ввести до простору філософування.

Ось так і виникає проблема досвіду (у тому числі звичайного повсякденного досвіду), в якому ще немає спеціально ніякого знання й ніякого життя, а є сам світ у його індивідуальних речах. І, придивляючись до цих речей, ми бачимо: ще до будь-якого їхнього огранювання в поняттях,

до будь-яких пов'язаних з цією роботою філософських систем і цілих світоглядів у них фактично вже якось даний цей шуканий філософом синтез знання і життя. Звідси й випливають усі можливі власне філософські інтуїції, які не залежать від конкретних філософських систем чи світоглядів, а є лише смисловим відображенням очевидності досвіду, в якому річ постає саме як річ.

§ 1. Загальнофілософські висновки з вихідної досвідної даності речі

Минає, здається, час того нерішучого й негововорливого заляканого філософування, яке відштовхується від умовно припущених й, по суті, довільно обраних передумов аби рухалося вперед виключно *разом з ким-небудь*, спираючись або на Канта, або на Фіхте, або навіть на тих, хто самі. тільки й можуть існувати як «такі, що спираються». Ця філософія йшла не від самого предмета, а від *чужої філософії*: ця чужа філософія перетворювалася сама на «предмет» і, до того ж, єдиний предмет [26].

Отож ця вихідна досвідна даність речі призводить до певних висновків, що, як видається, мають загальнофілософське значення. Серед цих останніх найперше наголосимо на таких.

1. Незвідність речі як такої на будь-які свої окремі ознаки.

Це може бути інтерпретовано безліччю можливих способів - від повного ототожнення-розрізнення речі з її ознаками в її ж власному імені (діалектика) до повного їхнього «тільки-розрізнення» (старе кантіанство чи гуссерліанство) або «тільки-ототожнення». В останньому випадку річ може мислитися 1) як тотожна в аспекті свого явища *resp.* «ознак» (*емпіризм* і *позитивізм*) і 2) як тотожна в аспекті своєї сутності (*раціоналізм*) [27].

2. Розуміння речі як символу самої себе.

Тут ідеться про розуміння речі в її повній та остаточній таїні й водночас відкритості. Інтерпретаційний діапазон - від справжнього, живого синтезу потаєного та відкритого, невідомого й відомого, незнаного й знаного в аспекті містичного бачення речі до будь-яких її, речі, агностичних «недобачань».

3. Розуміння речі як органічного зародку самої себе, або як цілого, що дане до будь-яких своїх часток.

Йдеться про розуміння речі в її повній та остаточній органічності. Інтерпретаційний діапазон - від справжнього синтезу смислу й факту до абстрактного теоретизування щодо речей в аспекті *логічного монізму* (коли світ виводиться лише зі своїх розумних засад) або *механістич-*

ного натуралізму (коли світ постає лише як суто алогічна фактичність).

4. Розуміння речі як творця самої себе, або як незалежної від будь-яких власних фактичних подробиць причини, чи принципу, власного існування.

Йдеться про розуміння речі в її повній та остаточної творчій предметності *resp.* наочності (інакше - автаркійності *resp.* самодостатності). Інтерпретаційний діапазон: від справжнього синтезу об'єктивного - як предметної форми самого суб'єкта й суб'єктивного - як предметного змісту самого об'єкта (*персоналізм*) до абстрактних самих по собі нестягнутого *об'єктивізму* чи психологізованого *суб'єктивізму*.

5. Розуміння речі в усій її власній дійсності.

Йдеться про розуміння речі в її повній та остаточної субстанційності. Інтерпретаційний діапазон - від справжнього синтезу її «внутрішнього» й «зовнішнього», логічного й алогічного, або «ідеї» й «матерії» (*субстанціалізм*) до абстрактних самих по собі відстороненого *ідеалізму* чи нудного *матеріалізму*.

6. Розуміння речі як такої в аспектах 1-5 в усій її власній самості.

7. Розуміння даної речі в аспекті становлення її власної самості.

8. Символічне розуміння всього світу речей в аспектах 1-5.

9. Вимагання для світу речей як «Усього» його власної самості, незвідної у своїй принциповій непорушності ані на яку самість окремих речей, ані на сам світ у його тому чи іншому стані, й у цьому сенсі принципово позасвітової.

10. Розуміння самості речей і світу в аспекті становлення Абсолютної Самості як такої.

Цілком очевидно, що оприлюднені тут *символічні*, отже, логічно не вивідні установки [28] самі по собі, як предмет філософування, принципово не суперечать ніякому досвіду життя й ніякому окремому філософському досвіду, а є передумовою їхнього точного розуміння. Проте вони, як ми щойно побачили, інтерпретуються різноманітними філософськими вченнями вельми по-різному. А це саме й означає, що у цих вченнях, окрім власне філософської складової, завжди так чи інакше присутнє ще «щось» - і воно вже не зводиться на саму лише філософію.

§ 2. Загальнофілософські висновки з існування різноманітних філософських вчень і відмінностей у філософській інтерпретації світу

У переддень нових пошуків і досягнень, в боротьбі за духовну чистоту, за справжність досвіду й предметність пізнання для філософії

є природним звертатися до свого минулого, для того, аби знаходити в його кращих творіннях насагу й напуття... Геніальне творіння слугує немовби дверима для кожного, хто шукає доступу до самого предмета, але треба зуміти не загородитися цими дверима, а відкрити їх для себе і для інших. Щоб розпочати боротьбу за самостійний, справжній досвід і за істинне, предметне знання. В цьому - вище й основне завдання історії філософії [29].

З одного боку, жодне з цих вчень не може цілком відкинути принципову самість світу як єдину передумову будь-якого його існування, будь-якого його життя, будь-якого знання й будь-якої мудрості взагалі. Й навпаки, така абсолютна самість відкидає саме питання про будь-які власні підстави, будь-яке своє власне походження, тому що вона далі - саме внаслідок власної абсолютності - ані на що не звідна [30], а є передумовою для всього [31]. Тож кожна із запропонованих конкретними філософськими вченнями інтерпретацій самості - за всієї своєї очевидної непевності, умовності, гіпотетичності, ба, навіть зовнішньої випадковості [32] - гарантована в цій своїй лише відносній істинності / хибності самою присутністю Найсамішого в безлічі його можливих символів. «Це не означає, - точно міркує з цього приводу О. Ф. Лосєв у своєму «Найсамішому», - що людина не може помилятися. Але це означає, що людина може не помилятися» [33].

Та, з іншого боку, всі реальні неточності, помилки й начебто не очікувані усталеною традицією «повороти сюжету», якими переповнені конкретні історико-філософські практики, саме й означають, що самість світу в його конкретних речах-символах відкривається філософам принципово *по-різному*. Важливо лише пам'ятати, що неточність будь-якої можливої інтерпретації зовсім не відкидає самого факту присутності Найсамішого у світі, а лише підтверджує цю його наявну предметність - як предметність того, що *в принципі* мається на увазі.

Отже, все величезне розмаїття філософських вчень і, відповідно, відмінностей у філософській інтерпретації світу стосовно його мудрого облаштування [34] доводить передусім:

1) наявність Найсамішого як абсолютно непізнаваної світової Тайни й одночасно підстави для будь-яких можливих інтерпретацій світу взагалі;

2) символічну *resp.* дотеоретичну відкритість Найсамішого в речах світу як підстави для їхнього пізнання, розуміння, практичного перетворення в аспекті повернення до власної справжності;

3) обов'язкову наявність у практиках філософування досвіду бачення Найсамішого / спілкування з Ним як підстави для їхньої змістової наповненості й філософської визначеності;

4) принципову можливість безпомилкового філософування щодо світу в аспекті його Найсамішого з огляду на принципову ж наявність у світі самого Найсамішого;

5) принципову можливість реальної множинності філософських інтерпретацій світу в його Найсамішому.

Зазначена можливість прямо пов'язана, з одного боку, з абсолютною енергійною потужністю Найсамішого як апофатичної підстави світу аж до його найменших часток, а з іншого - з символічною природою речей і світу в цілому, в яких - наче «в іншому собі» - Найсаміше наявне лише *тією чи іншою* мірою. Крім того, вона онтологічно обґрунтована частковістю будь-якого символу Найсамішого й будь-якого бачення Найсамішого поза самим Найсамішим, а відтак - залежністю пізнавальної сили символу від рівня апофатичності відкритого в ньому Найсамішого [35]. Нарешті, ця можлива (й фактична!) множинність філософських практик є прямим наслідком неточного користування власне філософським інструментарієм через абсолютизацію даних у досвіді лише тих чи інших окремих і відтак цілком абстрактних моментів Найсамішого замість осягання його принципової вихідної цілісності й незвідності далі ані на що [36].

§ 3. Філософія як результат осягання позафілософського досвіду символічної зустрічі з Найсамішим

1. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. - М.: Мысль, 1993. - С. 686.
2. Кроче Б. Філософія и нефілософія // Кроче Б. Антологія сочиненій по філософії. - СПб.: Пневма, 1999. - С. 73.
3. Див.: Сватко Ю. І. Специфічна предметність європейської філософії в її співвіднесенні з проблемою визначення історико-філософських епох і філософських практик (рук.).
4. Див. докл. у: Сватко Ю. І. Предмет філософії як інструмент аналізу історико-філософської доби // Наукові записки НаУКМА. - Т. 37. Філософія та релігієзнавство. - К.: КМ Academia, 2005. - С. 9-14; *Він же*. Типи інтелектуалів і культурно-історичні моделі інтелектуального життя (одна з можливих версій європейського досвіду осягання історії) // Українські інтелектуали: погляд із сьогодення. - К.: Дельта, 2006. - С. 8-68; Принцип «Подивись на Абсолют!» як загальнометодологічна засада сучасного історико-філософського дослідження // Наукові записки НаУКМА. - Т. 63. Філософія та релігієзнавство. - К.: Вид. дім «Киево-Могилянська академія», 2007. - С. 3-10.
5. Прокл. Платоновская теология. - СПб.: РХГИ; «Летний сад», 2001. - С. 11 [1.11,10-25].

... розкриття надчуттєвого предмета, насправді пережитого у внутрішньому досвіді й побаченого силою свідомо засвоєного філософського акту, завжди було й буде справою філософії [37].

Таким чином, як ми це щойно побачили, філософія не звідна лише на світогляд, і сама слугує йому необхідним розумним обґрунтуванням. Та, з іншого боку, якщо не впадати в ересь, творячи світ із голови на засадах логічного мотнізму, філософію не можна вивести нізвідки, крім уже власне позафілософського досвіду, а саме досвіду символічної зустрічі з Найсамішим. У цій зустрічі, що може трапитися в будь-який момент і стосовно будь-якої речі як символу Абсолютної Самості, світ символічно відкривається філософу у власній справжності [38].

Тут діє ще не знання, але віра [39], яка насправді виявляється тією чи іншою мірою *довіри* до світу та його позасвітових засад. Тому конкретні віровчительські або й узагалі прямо міфологічні установки, що ними насичено й перенасичено європейські філософські практики від античності до сьогодення, обов'язково потребують спеціальної уваги історика філософії. І саме тому вже відкоментований мною свого часу принцип «Подивись на Абсолют!» [40] - саме як загальний принцип історико-філософського дослідження - набуває відтепер справді загальнометодологічного значення.

Так історія філософії отримує шанс зустрітися з філософією, сама філософія - з життям, а філософ - з мудрістю.

6. Якщо вірити хоча б *Геракліду Понтійському* (за переказом *Диогена Лаертського*, fr. 87 Wehrli).
7. Мудрість є саме «знанням перших причин» (*Аристотель*. *Метафізика* // *Аристотель*. Соч. в 4 т. - Т. 1. - М.: Мысль, 1976. - С. 67 [981b 25-30]).
8. Пор.: «... ми не знаємо істини, не знаючи причини» (*цит. тв.* - С. *Метафізика*. - С. 94 [II 1, 993b]).
9. Адже «філософія називається знанням про істину» (*там само*).
10. Пор. античне розуміння софійної діяльності душі саме «як принципу не смислового, але вже суто матеріального, суто речовинного й тілесного становлення» (*Лосев А. Ф.* *История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн.* - Кн. 2. - М.: Искусство, 1994. - С. 211-212).
11. Хоча *фактично* ми, здається, тільки й маємо самі ці «частки» в їхній сліпій конкретиці, яка відкидає саму можливість смислових пояснень, отже, й смислових переходів між різними історико-філософськими епохами.
12. Конкретні історико-філософські епохи, школи, вчення, концепції й окремі тексти.
13. Пор. у *Б. Кроче*: «...ніколи вона (історія. - Ю. С.) не була простою карнавою фактів» (*Кроче Б.* *Невідома*

- сторінка останніх місяців життя *Гегеля* // *Цит. пр.*- С. 89).
14. Пор. у *О. Ф. Лосева* у праці «Про міфічно-трагічний світогляд *Аристотеля*»: «Фр. Ніцше у своїй вступній статті про Гомера формулював своє ставлення до філології через перефразування відомого вислову *Сенеки*: «*Philosophia facta est, quae philologia fuit*» («Стало філософією те, що раніше було філологією». - *Ю. С.*). Це повинно бути й почасти вже стає також і девізом сучасної філології. Нам видаються вже наївними ті добрі, старі часи, коли вчений, у всеозброєнні знання «фактів», обмежувався їхнім сумлінним описом, реєстрацією та класифікацією. Зворушливою й дитячою є віра старих філологів у строгу науковість своїх описів і реєстрацій. Для нас це, в кращому разі, є лише віддаленою підготовчою роботою, так само необхідною для науки, як і донауковою за своєю суттю» (*Лосев А. Ф. Очерки античного символизма.* - С. 709).
 15. Чия інтерпретація *Платона* є більш «автентичною» - сучасних філологічно озброєних інтерпретаторів-текстологів чи занурених у живу платонічну традицію коментаторів-неоплатоників? Цілком очевидно, що кожна епоха має право на «свого» *Платона*, якщо це «своєцтво» з необхідністю впливає з «теорії» самого *Платона*, як вона постає у своїй смисловій доцільності й логічній несуперечності.
 16. *Кроче Б.* Невідома сторінка... // *Цит. тв.*- С. 88.
 17. Пор.: *Лосев А. Ф.* *Философия имени у Платона* // *Лосев А. Ф.* *Имя: избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы.*- СПб.: Алетейя, 1997.- С. 26 (слідом за: *Кант И.* *Критика чистого разума.*- М.: Мысль, 1994.- С. 490-491; див. також: *Шпенглер А.* *Мир как воля и представление* // *Шпенглер А.* *Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы.* - Мн.: Литература, 1998.- С. 157-160). Згадаймо також відповідні ходи в *Гегелівій* «Філософії духу», «Логіці філософії» *Б. Кроче* чи «Історії понять як філософії» *Г. Г. Гадамера*.
 18. Пор., наприклад, знаменитий *Index scolastico-cartésien E. Жильсона* (Paris, 1913; 1979).
 19. Пор. добре відомі українському читачеві роботи *В. С. Горського* з історії української філософії.
 20. При тому, що створювані нині, як правило, цілими колективами фахівців вузької спеціалізації (пор. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism (1100-1600)* / Editors *N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg* etc.- Cambridge, 1982), такого роду розвідки не завжди легко узгодити з аналогічними витворами інших історико-філософських шкіл або інших національних традицій історико-філософських досліджень.
 21. Насамперед це ідеї *Вінкельмана* про шляхетну простоту античного мистецтва, *Шиллера* - про його специфічну «наївність», *Шеллінга* - про символічну художню форму, *Гегеля* - про класичну художню форму, *Фр. Ніцше* й *В'яч. Іванова* - про аполлонійські й діонісійські засади еллінського духу й, нарешті, *Шпенглера* - про тілесно-пластичні інтуїції античного космосу.
 22. Див.: *Макаров М. Г.* *Развитие понятий и предмета философии в истории ее учений.* - М.: Наука, 1982.- 272 с.
 23. Див. у цьому випадку його «Діалектику міфу», «Історію естетичних вчень», «Естетику Відродження» або «Діалектичні засади математики».
 24. *Ильин И. А.* *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека:* В 2 т.- СПб.: Наука, 1994.- С. 21.
 25. При обов'язковому врахуванні реальних перспектив та інструментального багажу, які дарує дослідникові те, що ми позначили раніше як перший напрям історико-філософських досліджень.
 26. *Ильин И. А.* *Философия Гегеля...* // *Цит. тв.*- С. 20.
 27. Див. про це в: *Лосев А. Ф.* *Вещь и имя* // *Лосев А. Ф.* *Бытие - имя - космос.*- М.: Мысль, 1993.- С. 849-880.
 28. Див. відповідні «ходи» в: *Лосев А. Ф.* *Самое само* // *Лосев А. Ф.* *Миф - Число - Сущность.*- М.: Мысль, 1994.- С. 384-396.
 29. *Ильин И. А.* *Философия Гегеля...* // *Цит. тв.*- С. 15.
 30. Навіть на себе - з огляду на власну абсолютність, отже - принципovu безмежність і таким чином невизначеність.
 31. Див. про це в: *Лосев А. Ф.* *Самое само* // *Цит. тв.*- С. 343.
 32. *Цит. тв.* - С. 353.
 33. Там само.
 34. Наголосімо: всі ці відмінності, всі ці філософські оцінки «істинно» / «хибно» є відмінностями й оцінками стосовно чогось принципово одного, власне - Найсамішого світу.
 35. Стосовно умов, за яких явлений, речовинний світ видіється максимально простим і зрозумілим («по суті» (й, навпаки, вельми пістрявим і багатомірним «за фактом»), інакше кажучи, з огляду на силу присутності Абсолюту в поцейбіччій звичного нам й інобуттєвого щодо самого Абсолюту життя, чудово висловився *О. Ф. Лосев* у «Філософії імені» (див.: *Лосев А. Ф.* *Философия имени* // *Лосев А. Ф.* *Бытие - имя - космос.* - *Цит. тв.*- С. 695): «Чим менше проявлене те, що не являється, тим більш зрозумілим і простим є те, що явилось; чим більше проявлене те, що не являється, тим сильніше воно осягається й переживається, але тим загадковішим і таємничішим є те, що явилось». І трохи раніше: «Чим сильніше проявлено це таємницю, тим символічніше образ, що народжується» (*там само*). Отже, на «полюсах» процесу залежно від сили апофатизму ми маємо справу або з гранично живим і багатомірним символом, або ж із одновимірним знаком - як згорнутим символом.
 36. Пор. досить очевидні міркування стосовно абсолютності, скажімо, логічної складової світу, які наводить *О. Ф. Лосев* у трактаті «Найсаміше»: «За будь-якою логікою криється певне фактичне і цілком емпіричне значення предмета, просто запрошення і спроба подивитися предметові в очі; і ми добре знаємо, що ніяка логіка й діалектика самі по собі не можуть примусити дивитися тих, у кого немає зору, на дані предмети» (*Лосев А. Ф.* *Самое само* // *Цит. тв.*- С. 338). І ще: «... якщо зі смертності всіх людей виводиться смертність *Сократа*, то це лише тому, що смертність людей встановлено зовсім не через логічні доводи, та й існування серед людей *Сократа* теж приймається не через логічні доводи; виведення ж одного позалогічного судження з іншого позалогічного судження само вже навряд чи може вважатися лише логічним» (*там само*- С. 351).
 37. *Ильин И. А.* *Философия Гегеля.* // *Цит. тв.*- С. 19.
 38. Пор. «хід» *о. Сергія Булгакова* в «Трагедії філософії»: «У певному сенсі розум має лише рефлексію щодо світу, але він не є його першопочатком. Тому в осяганні світу розум залежить від показників буття, від певного містичного й метафізичного досвіду, від чого,

зрештою, насправді і не відмовляється філософія, що завжди шукає віднайдення першопочатком у спогляданні, уздріння його, відкриття. І це відкриття аж ніяк не є актом думки, воно дається не розумовим зусиллям, не низкою умовиводів, воно є об'явленням самого світу в людській свідомості.» (Булгаков С. Н. Трагедия философии (Философия и догмат) // Булга-

ков С. Н. Соч. в 2 т.- Т. 1.- М.: Наука, 1993.- С. 314-315).

39. Про це взагалі мала б бути окрема розмова.

40. Див. про це в: Сватко Ю. І. Принцип «Подивись на Абсолют!» як загальнометодологічна засада сучасного історико-філософського дослідження // Цит. тв.

Yuriy Svatko

PHILOSOPHY AS A PROBLEM OF HISTORY OF PHILOSOPHY

In the article, issues of historical integrity of the name «philosophy», of meaningful boundaries of the history of European philosophy, as well as of relationship between philosophy and a philosopher 's extraphilosophical experience are treated. A definition of philosophy as a philosopher 's practice of life is given. History of philosophy is construed as: 1) a synthesis of «theory» with «history» by means of «theory» itself; 2) a synthesis of «theory» with «history» by means of «history» itself; and 3) a synthesis of «theory» and «history» by means of synthesis itself. General philosophical consequences of: 1) the original experiential givenness of thing; and 2) presence of manifold philosophical doctrines and differences in philosophical conception of the world are shown. Eventually, philosophy is interpreted as a result of comprehension of the extraphilosophical experience of symbolic meeting with the Absolute.