

ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ ЯК ІНСТРУМЕНТ АНАЛІЗУ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ДОБИ

Питання про предмет філософії вирішується у статті як з точки зору принципової єдності філософського знання, так і з огляду на прийняті у тексті визначення філософії, історії філософії та історико-філософської доби. У межах представленого розуміння предмета філософії дається характеристика історичних типів європейського філософування від античності до сьогодення.

...лише на богові можуть закінчитися пошуки розуму й волі. Отже, лише в бозі перебуває блаженство людини. Справедливо, що вона може заспокоїтися тільки у своїй причині [1, 224].

...пам'ятай, що природа надала тобі все, аби ти був людиною; гуманітарні науки - все, аби ти був красномовним; філософія... аби ти зробився богом [2, 215].

Питання про предмет філософії, яке свого часу, здавалося, було остаточно вирішене так званою марксистсько-ленінською філософією у такий спосіб, що надавало цій останній омріяного ще старим *Фіхте* статусу справжнього «науковчення», або ж «науки про науку взагалі» [3], - так ось, це питання сьогодні нечасто обговорюється громадою філософів.

Між тим, кумедність ситуації полягає в тому, що епоха, яку ми звикли позначати магічним у своїй семантичній непрозорості терміносполученням «Нові часи», давно минула, але її знамените заклинання «Філософія - це наука про найзагальніші закони суспільства, природи й пізнання» гордо здіймається над комунікативним простором нашої колишньої батьківщини на кшталт велетенського *Петра I*, який знову «сів на Москві» дбанням чи не останнього витівника доби «великого стилю» *Зураба Церетелі*. Здіймається, аби прямо й чесно, а не крадькома й натяками, як анемічна західна інтелектуалістика, сповістити світу, що давні європейські балачки про «свободу й достоїнство людини» обов'язково мають закінчитися смертю старого бога й облаштуванням царства божого на землі в усій його інобуттєвій красі.

Проте смерть бога у черговий раз відкладається з цілком неусувних, отож, незалежних від бажань інтелігентної публіки онтологічних причин, а царство боже на землі наразі все більше набуває вигляду якогось всесвітнього супермаркету, де біля каси все одно доведеться трохи зачекати. Отож, у нас знову з'являється шанс присвятити крихту вільного часу обговоренню старих і, на перший по-

гляд, суто академічних питань. Уданому разі мова піде саме про *предмет* філософії.

У цій розмові передусім варто виходити з того очевидного міркування, що філософія, для того аби залишатися філософією, в будь-який момент свого історичного розвитку повинна розглядатися в аспекті власної смислової єдності й цілісності, на тлі яких тільки й можна досягнути цю шойно згадану «*моментальність*» в усій її справжній значущості й самодостатності. Інакше кажучи, філософія завжди має дорівнювати собі, адже за інших умов ми просто-таки втрачаємо її в на віки ствердженому імені, тобто саме як «любов до мудрості».

З другого боку, треба ще вміти «прописати» це ім'я у принципово різних історико-філософських епохах, тобто у тих частках єдиного процесу філософування, які несуть на собі енергію цілого, проте по-різному усвідомлюють / втілюють це останнє на речовині життя. Навіть більше того: вкрай важливо навчитися бачити ще й принципову смислову єдність самих цих окремих епох. А інакше й не може бути, бо що таке *філософія*, як не усвідомлення досвіду в поняттях з його подальшим втіленням у конкретних настановах і просто-таки зразках мудрого життя? Якщо ж це так, тоді *історія* філософії постає як *становлення* конкретних *типів* такого усвідомлення, як вони склалися й реально існували в ту чи іншу історичну добу на тлі провідної для неї *міфології*. Сама ж історико-філософська *доба* нараз виявляється не чим іншим як моментом типологічно *ідентичного* усвідомлення *предмета* філософії.

І справді, згадаймо хоча б європейські Середні Віки з їхнім принаймні тисячолітнім досвідом філософування на тлі Христової мудрості.

Іноді видається, що спроба віднайти можливості для «комунікативно вдалого» діалогу між, скажімо, вченим ченцем *Беренгарієм Турським* і кардиналом Остії *Петром Даміані*, абатом *Бернаром з Клерво* і маестро *Петром Абеляром* або між *Альбертом Великим* і *Давидом Дінантським* межує мало не з провокацією. Проте штука в тому, що вся дійсна гострота суперечок між згаданими учасниками тогочасного філософування (і ширше - життя) саме й забезпечується тим, що:

- 1) вони перебувають у світлі принципово ідентичного досвіду [4],
- 2) який несе на собі принципово ідентичний смисл [5],
- 3) унаочнений у принципово ідентичному зразку мудрого життя [6],
- 4) відкритий для безлічі можливих інтерпретацій,
- 5) стосовно наперед даної принципово єдиної Істини - Христа.

Але де ж тут раніше спом'януте «типологічно ідентичне усвідомлення предмета філософії»? Що взагалі є істинним предметом філософії? Зосередьмося на останньому питанні, аби згодом відповісти на перше у контексті всієї історії європейського філософування, на тлі його саморозподільної цілісності.

Якщо не зважати на купу нагромаджених з цього приводу тверджень і ентузіастичних або, навпаки, нігілістичних заяв, а йти навпрост від етимології старшого за самий західний світ імені «філософія», відповідь має бути цілком очевидною. Звичайно, предмет філософії - це відкритий в істині *смисл*, або *ейдос*, самої *мудрості* як розумно-життєво втіленого знання.

Узятий в аспекті власної одиничності, як щось принципово *одне*, цей смисл ніяк не ділиться на частки і взагалі перебуває у собі, що врешті й забезпечує філософії її смислово єдність упродовж віків. Але, з іншого боку, взятий в аспекті власної виразності, перед лицем своїх конкретно-життєвих втілень (адже філософія - то і взагалі жива справа!), або ще - узятий як смисл мудрості певної історичної доби, той-таки смисл нараз виявляється чимось принципово *цілим*, а саме сукупністю своїх складових часток *resp.* конкретних проявів. А це, у свою чергу, означає, що *ейдос*, витлумачений відтепер вже не суто поняттєво, а саме структурно, з огляду на його позасмислово інобуття, або *ейдос*, інобуттєво стверджений як *факт*, у різних аспектах і в різні часи можна розуміти, формулювати і досліджу-

вати, отож, структурувати *resp.* виражати (чи - з огляду на його інтимну життєвість - просто-таки *любити*), загалом зовсім по-різному - передусім у різних (як за змістом, так і за часом) власне філософських побудовах.

Відтак будь-яка філософська епоха як певна *resp.* так чи інакше втілена одна філософської предметності як такої водночас і дорівнює, й не дорівнює цій останній, або ж дорівнює їй саме з *різною* мірою інтенсивності [7]. Таким чином, філософія постійно перебуває й у спокої, і в русі, отож усюди тотожна власному предметному смислу і водночас відмінна від нього. Тобто вона є справжнім синтезом свого власного смислу як такого і смислу в аспекті його інобуттєвого втілення, тим синтезом одного й іншого, який виявляється не чим іншим як *становленням* філософії в аспекті її смислової одиничності.

Але ж той самий процес, ту ж саму діалектику ми спостерігаємо і всередині окремих філософських епох. Як моменти єдиного філософського цілого вони одночасно й у тій самій мірі й дорівнюють собі, й відмінні від себе. Таким чином, вони і взагалі ніде не перетинають власного смислового кордону.

Уточнюючи це останнє міркування, зазначимо, що смислова одиничність філософської предметності конкретної доби, яка, по суті, завжди дорівнює собі, в її фактичному інобутті виявляється принципово різноцінною, має саме різні ступені смислової напруги. Інакше кажучи, будь-яка філософська епоха стає як така на тлі незмінної неподільності власної смислової предметності, але й в усій її фактично-неперервній (інобуттєвій) подільності. А відтак, аналізуючи будь-яку філософську добу, треба вміти бачити у ній кілька релевантних для власне філософського аналізу шарів.

По-перше, необхідно спеціально вирізнити *чистий ейдос* доби, або ж її справжню *ідеальну* (= «формальну») *причину*. Це ще не ціле, тобто не реальна філософська доба, а самий *ейдос* цілісності, що існує до цілого й логічно передую йому як запорука його фактичної можливості.

По-друге, цей шойно вирізнений *ейдос* є не просто статичною смисловою «картинкою» доби, але ще й смисловим чином охоплює все її *фактичне* становлення, буквально моделює його. У цьому аспекті він має розглядатися як *рушійна причина* доби, що визначає сенс усіх її конкретно-історичних «порухів». Тобто смисл, взятий у *становленні* - як смисл, що стає,- саме й забезпечує реальну можливість осмислити епоху як єдине ціле. І навіть більше того - він дозволяє осмислити ту ж таки епоху, саме зважа-

ючи на будь-які її окремі - завжди часткові - втілення.

По-третє, філософська предметність доби - то не лише ейдос, що даний як такий чи у своєму невпинному становленні. Це ще обов'язково виразно утверджений і, таким чином, сталий ейдос, або *символ*. Насправді то є справжня *цільова причина* епохи, у якій вже до повної нерозрізненності збігаються власне ейдос та все смислово увіброне у нього інобуття, або ж таке «епохальне» ціле, що цілком складається зі своїх часток.

Оскільки ж, нарешті, ми беремо у даному випадку не просто філософську предметність як таку, а саме філософську предметність, що здійснилася (втілилася, виявила себе) у конкретних філософських побудовах конкретної філософської епохи, ця остання має мислитися як реальна можливість того чи іншого *resp.* часткового втілення згаданої предметності, тобто в аспекті *матеріальної причини*. Ось саме з огляду на це і треба констатувати, що тут перед нами вже не просто ейдос, а зафіксована *resp.* гіпостазована абсолютна інакість ейдосу, або інобуттєвий факт. Такий факт, що є не тільки розумно оформленим смыслом речей, та й самого життя в цілому, але ще й практичною настановою «як саме треба жити», ми й повинні назвати *мудрістю*.

З огляду на ці попередні зауваження стає зрозуміло, що впродовж свого існування, так само як і в межах окремих його «епохальних», сказати б, «відтинків», філософія всюди в Європі залишається філософією, тобто саме *любов'ю до мудрості*. Проте, з іншого боку, саме розуміння цієї ж таки мудрості, а також конкретних методологічних і суто життєвих «підходів» до неї має в кожний історичний момент свою власну специфіку. Оскільки ж мудрість, цей життєво втілений розум, точніше, життєво втілене знання, завжди виставляється в Європі як чи не головна «розумна» (*Арістотель*) чеснота і справжній ідеал розумного життя, видається важливим придивитися до тих конкретних специфікацій, які можуть багато проказати про прихований за ними *тип культури*.

Починаючи нашу вкрай стислу розвідку з античної культури, зазначимо, що антична філософія (принаймні від часів *Сократа*) є осмисленою спробою зрозуміти життя як (само)покладання космічного розуму й надалі жити у світлі розумно облаштованого *resp.* впорядкованого космосу. А відтак вона 1) самодостатня як самий арістотелівський *розум - Нус*, тому 2) охоплює собою все, що може бути *наукою* (= логіка) або самим *життям* (= алогізм) [8], 3) знаходячи у цьому своє останнє виправдання. Отож, головний

критерій такої філософії - відповідність філософської істини самому факту принципово розумно облаштованого космосу. За таких обставин справжній її ідеал - то *філософ* (1: ейдос, або визначеність ідеалу як така), який у любовному спогляданні *істини* як розумно впорядкованого космосу (2: «дія» зсередини ідеалу, або розгорнута визначеність ідеалу) стає *мудрецем* (3: субстанція, або зовнішня визначеність ідеалу) [9]. Звідси - розуміння справжньої краси *споглядального життя*, навіки утверджене античним філософським генієм [10].

З іншого боку, середньовічна філософія постає спробою зрозуміти життя як Божественний дар і надалі жити у Світлі Об'явлення з Богом і «во Христі». А відтак вона 1) опосередкована у розумі безпосередньо відкритим вірі фактом Об'явлення, тому 2) охоплює собою все, що може бути *людською наукою*, але, у свою чергу, 3) геть уся тримається Божественною наукою - теологією та практикою життя «во Христі» і 4) саме у цьому знаходить своє останнє виправдання [11]. Отож, головний критерій такої філософії - відповідність філософської істини принципово надрозумному факту Об'явлення про Істину - Христа. За таких обставин справжній її ідеал - то *філософ-чернець*, який у любовному спогляданні *Істини-Христа* стає *боголюбцем*, тобто

1) *практично*:

а) праведником-спасенником [12];

б) святим [13];

2) *теоретично*: теологом.

Звідси - розуміння діяльних засад споглядального життя [14], а також осягання власне діяльного життя як праведного *служіння* [15], яким ми завдячуємо особистісно налаштованим християнським Середнім Вікам.

У свою чергу, філософія Ренесансу обертається спробою зрозуміти життя як Божественний дар, що реалізується через Природу в грі Фортуни (= неусвідомленої природної причини) [16], і надалі розумно-дієво жити *resp.* змагатися з Природою в аспекті неперервного *авторського (само)творення (Піко)* під проводом Божества як справжнього Першовитоку дії (*Фічіно*). А відтак вона 1) відносно іманентна у творчій активності розуму, спричиненій Богом-Творцем, тому 2) охоплює собою всі творчі моменти життя, і 3) вся тримається вільною *resp.* розумною творчістю людини як природної особистості у світлі Божественного опікування, 4) знаходячи у цьому своє останнє виправдання [17]. Отож, головний критерій такої філософії - відповідність філософської істини як справжньої *мети* пізнання її творчій *причині*, якою в кінцевому під-

сумку є Бог-Творець [18]. За таких обставин справжній її ідеал - то філософ, який у любовному спогляданні *Істини* як особистого *Бога-Творця* сам стає *творцем* для обмеженої ним самим безкінечності. Звідси - *споглядальність* приватно - особистісного й *активність* громадянськи - особистісного життя [19], які діалектично синтезуються у загальній *творчій* налаштованості [20] розумника доби Відродження з усім його справді *титанічно-авторським* світоупорядництвом і з усією справді *трагічною* відносністю його людських зусиль, що є вельми характерним саме для тогочасного варіанта «*Sturm und Drang*».

Нарешті, філософія Нового часу постає спробою зрозуміти саме *знання* як розуміння життя [21] і надалі розумно жити у світлі цього «розумного розуміння» [22]. А відтак вона 1) опосередковує розум самою *діяльністю* розуму [23] (через яку відкривається, або інакше - набуває значення, світ [24]), а також природно [25] даними йому фактами життя, тому 2) виявляє себе як наука [26], тобто як «система чистого розуму» (*Кант*) [27] чи система осмислення досвіду в поняттях (*Шопенгауер*) [28], і 3) вся тримається наукою [29] ж, 4) знаходячи в цьому своє останнє виправдання. Отож, головний критерій такої філософії- відповідність філософської істини фактам розуму або розумним фактам життя. За таких обставин справжній її ідеал - то філософ, який у любовному спогляданні істини як факту розуму або природи стає *вченим*. Звідси - апологія поцейбічного розуму в його життєвій активності, коли на тлі й у результаті цього діяльного життя [30] світ постає інтегративною множиною лише умовно визначених у просторі й часі речей [31].

І, насамкінець, філософія Новітнього часу виявляється спробою *виразно* інтерпретувати життя як покладання поцейбічного *resp.* обмеженого власними пізнавальними здатностями (= власним *незнанням*) розуму на сліпий у своїй інобуттєвій випадковості речовині аж до найповнішого їхнього взаємозлиття й надалі жити, тобто насамперед саме *виразно* покладати себе, або ще інакше — *спілкуватися*, у світлі цієї лише умовної визначеності й виразу всього й уся. Відтак вона 1) опосередковує розум його власними - завжди неостаточними (отже - цілком *умовними*) визначеннями, а також усією поцейбічною - даною йому у відчуттях - картиною світу, тому 2) охоплює собою все, що може бути визначене

як *частка* цього суцільного Світу Людини, і 3) вся тримається *грою* як повторюваною неповторністю смислу, або сутнісною *самоневловимістю*, 4) знаходячи у цій ігровій *персональності* своє останнє виправдання. Отож, головний критерій такої філософії- відповідність філософської істини верифікаційним процедурам її інтерпретації й засобам її увиразнення / маскування, інакше кажучи, тому, що *hie et nunc* розуміється під істиною й репрезентується як істина у Світі Людини. За таких обставин справжній її ідеал - то філософ, який у любовному спогляданні істини як ігрової умовності смислу стає *вільним гравцем*. Звідси - апологія *віртуального* стилю життя, в якому споглядалне й діяльне начала синтезуються у справжній *відстороненості* від реальності на шляхах умовної *resp.* іміджевої персональності, або суцільного життєво-особистісного акторства.

Підсумовуючи проведене «розслідування», можна сказати так.

В античному типі філософування головною чеснотою є *мудрість* як життєво втілене знання. У середньовічному ж філософуванні ця мудрість розуміється як *боголюбство*. Що стосується ренесансного філософування, то там мудрість виявляється *природно-особистісною resp. людською творчістю*. У новочасній філософії та ж таки мудрість виступає як підкреслена науковість [32]. І, нарешті, у новітньому філософуванні мудрість обертається суцільною квазісмісловою грою у Світі Людини. Таким чином, щораз ми маємо тут певне нове завдання для філософії, яка сама по собі завжди лишається саме любов'ю до мудрості [33]. А з іншого боку, ми наочно можемо побачити всю суттєву різницю в оформленні інтелектуального життя під проводом цілком різних *ідеалів*, які врешті-решт і визначають реальну типологію культур всередині так званої «європейської» історії. Тієї історії, яка вибудовує динамічну лінію розвитку «*мудрець --> боголюбець --> автор - творець* [34] —> *вчений --> гравець*». Тієї історії, яка насправді є історією пробудження від поганського сну задля зустрічі з особистісним Богом і подальшого утвердження особистісних засад життя вже в їхньому інобуттєвому розумному - завжди лише умовному! - облаштуванні. Нарешті, тієї історії, яка сьогодні обертається справжнім крахом самої історії й торжеством її анархічних начал [35].

1. *Марсilio Фичино*. В чем состоит счастье, какие оно имеет степени, о его вечности // *Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век)*. - М: Изд-во МГУ, 1985, -С. 222-228.
2. *Марсilio Фичино*. О моральных добродетелях // Там само. - С.211-215.

3. Пор. § 1 розділу 1 знаменитого трактату *Й. Г. Фіхте* «Про поняття науковчення, або так званої філософії». Див. у: *Фіхте Н. Г.* О понятии науковчення, или так называемой науки // *Фіхте И. Г.* Сочинения в 2-х т. - СПб.: Мифрил, 1993. -Т. 1. -С. 21.
4. Втілення Абсолютної Особи (Боговтілення).

5. Об'явлення щодо особистого Бога й майбутнього спасіння.
 6. Життєдайна Трійця в аспекті Абсолюту і вцерковлене (= праведне / святе) життя «во Христі» - в аспекті світу.
 7. Це і взагалі характерно для речовинного *інобуття* смислу, якому не відомий абсолютизм суто смислового життя категорій, що завжди дані саме максимально інтенсивно, отож, тут немає потреби говорити про цю інтенсивність ще якось окремо (пор. у: *Лосев А. Ф.* Античний космос и современная наука // *Лосев А. Ф.* Бытие-имя-космос-М: Мысль, 1993.-С. 199).
 8. У вигляді мудрості. Див. у VII книзі *Платонові* «Держави» (*Платон.* Государство II *Платон.* Собрание сочинений в 4-х т.- Т. 3.- М.: Мысль, 1994.- С. 79⁺+20): «Чи не називаш ти діалектиком того, хто бере основу сутності кожного предмета, і чи не скажеш, що людина, яка не має основи, бо не може показати її ані собі, ані іншому, в тому-таки відношенні й не має розуму?» (534Б). І далі: «То чи не здається тобі... що діалектика, немовби оглав наук, стоїть у нас зверху і що будь-яка інша наука... не може стояти вище за неї? Нею повинні завершуватися всі науки» (534е-535а) (пор. переклад, у: *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии.-М.: Мысль, 1993.-С. 596).
 9. Згадаймо знамените вчення *Гегеля* про ідеал як про «дійсність, що вилучена з широкого поля одиницностей і випадковостей, оскільки внутрішнє у цій знятій перед спільністю зовнішності саме виступає як жива індивідуальність» (цит. за: *Лосев А. Ф.* Диалектика художественной формы II *Лосева А. Ф.* Форма-Стиль-Выражение.- М: Мысль, 1995 (а).- С. 209).
 10. Навіть діяльно налаштований *Арістотель* віддає йому безумовну перевагу в межах власної ноології, коли пише: «Оскільки... самодостатність, наявність дозвілля й невтомність... і все інше, що визнають за блаженним, - все це вочевидь має місце за [умов] такої (споглядальної- А3 С.) діяльності, остільки вона й буде повним [і досконалим] щастям людини...» (*Арістотель.* Никомахова этика // *Арістотель.* Сочинения в 4-х т.- Т. 4.- М.: Мысль, 1983.- С. 282-283 [1177b20-25]).
 11. Пор. з висновком *Аквіната*: «Задля спасіння людського необхідно, аби понад філософськими дисциплінами, які ґрунтуються на людському розумі, існувала певна наука, що базується на Божественному Об'явленні; це було необхідно передусім тому, що людина співвіднесена із Богом як з певною своєю метою».
 12. «Мирська» форма, /оан *Дамаскін* у зв'язку з боголюбством філософа каже: «Далі, філософія - то любов до мудрості, але Істинна Премудрість - це Бог, і тому любов до Бога є істинною філософією».
 13. «Вічна» форма.
 14. Пор. у зв'язку з цим відомий «хід» *Бл. Августина*: «Святого спокою шукає любов до істини; громадські повинності приймає на себе неухильний обов'язок любові. Якщо ніхто цього тягара не покладає, треба користуватися дозволенням для пізнання і споглядання істини; якщо ж його покладають, його треба прийняти з огляду на неухильний обов'язок любові. Проте і в останньому випадку не треба відмовлятися взагалі від задоволення, що ним утішає істина, аби та приємність не зникла, а ця необхідність не пригнітила» (*Бл. Августин,* 1994.-С. 142 [19, XIX]).
 15. Передусім - у *молитві*, де діяльне життя кінець-кінцем збігається із чистим *спогляданням*.
 16. Його необхідність розумно (*Марсіліо Фічіно*) преображається *доблестю* (*Макиавеллі*) природної *гесп.* людської особистості, за якою стоїть передусім її творча вільнота бути собою.
 17. Див. у трактаті *Ліко* «Про гідність людини»: «Не даємо ми тобі, о Адаме, ані визначеного місця, ані власного образу, ані особливого обов'язку, щоб і місце, і лик, і обов'язок ти мав за власним бажанням, згідно з твоєю волею і твоїм рішенням. Ти, не обмежений жодним кордоном, визначиш свій образ за власним рішенням, на волю якого Я тебе відаю.
- Я ставлю тебе у центрі світу, аби звідти тобі було зручніше оглядати все, що є у світі» (цит. за: *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения-М.: Мысль, 1982- С. 350). Пор. ще пасаж з листа *Фічіно до Антонів Каніджани*, наведений у другому епіграфі цієї роботи.
18. Згадаймо лист *Марсіліо Фічіно* до *Лоренцо Медічі* «У чому полягає щастя, які воно має ступені, про його вічність» (див. перший епіграф до цієї розвідки).
 19. Див. у трактаті *Леонардо Бруні* «Вступ до науки про мораль»: «Звичайно, що і те й друге (тобто споглядальне й активне - *Ю. С.*) життя заслуговують відповідних схвалень і шан. Проте цілком очевидно, що споглядальне життя є більш близьким до бога і рідким. Активне ж - більш придатне для загальної користі» (*Леонардо Бруні Аретіно.* Введение в науку о морали // *Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век)...*- С. 66). Див. ще: *Марсіліо Фічіно.* Паллада, Юнона і Венера обозначают созерцательную жизнь, активную жизнь и жизнь, проводимую в наслаждениях // Там само.- С. 220.
 20. Адже творчість - це ж і є справжній синтез буття і свідомості: свідомо покладене буття і буттєво утверджена свідомість.
 21. Згадаймо хоча б «Науковчення» *Й. Г. Фіхте*.
 22. Власне, жити-у-розумі, жити «за наукою», за певною схемою, в розсудковому просторі думки.
 23. Тобто бере розум у його ж (інобуттєвому) *становленні*.
 24. Йдеться про рефлексію мислення щодо самого мислення у його інобуттєвому (хоч би і власне людському) *означуванні*, або - ширше - про логічне *оформлення* інобуття засобами смислу, а відтак - про формальну логіку глузду - розсудку.
 25. Природно саме для розуму ж, тобто *розумним* чином.
 26. Яка займається специфічним *логічним конструюванням* речі.
 27. Див.: *Кант И.* Критика чистого разума-М.: Мысль, 1994.- С. 49.
 28. Див. докл.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление.- Мн.: Литература, 1998- С. 157.
 29. Згадаймо знову знамените *Фіхтове* «науковчення».
 30. Пор. відому репліку *Ніцше* у «Веселій науці» - без визнання вагомої власне європейської складової у тому світорозумінні, яке філософ приписує виключно американцям: «Якось червоношкіра, притамана індіанській крові дикість виявляє себе у способі, яким американці домагаються золота; тож їхній гарячковий темп роботи - справжній порок Нового Світу починає вже заражати дикістю стару Європу і поширювати по ній дивовижну бездуховність... скоро могло б дійти навіть до того, що схильності до *vita contemplativa*... піддавалися б не інакше, як зневажаючи себе і з нечистою совістю» (*Ніцше Фр.* Веселая наука-М.: ЭКСМО-Пресс, 1999.-С. 282-283 [329]).
 31. Тут взаємовідмінність провокує *конкуренцію*, а функціональне *гесп.* сутнісно не адекватне взаємоототожнення - ігрову *персонажність*. Така персонажність - за умови смислової нерозрізненості субстанції та її якостей у світі без Абсолюту - обертається *заміщенням* функцій, що виступають як умовні знаки самої субстанції. Звідси - функціональна метаморфоза одних істот в інші, своєрідний ефект заступання «чужого» місця, що нагадує загальне проститування на зразок садівської содомії. Тож будь-яке спілкування (взагалі - функціональна діяльність) є тут одночасно зміною співвідношень, отже, *переміщенням* - чи то соціальними шаблями, чи то просто у просторі й часі. Це переміщення в межах жорсткої класифікаційної сітки, де навіть щастя полягає у тому, аби бути точно визначеним у порівнянні елементом класифікації (вік класифікації, вік картографії, вік великих європейських енциклопедій!), відмінним від будь-якого іншого її елементу *гесп.* не рівним йому, але функціонально співвідносним із ним,- так ось, саме таке гарячкове переміщення і є чи не головним принципом людської життєдіяльності у Нові часи.
 32. Що розуміється як специфічне «перебування у сфері *числого розуму*».

33. Цікаво, що тільки у Середні Віки це завдання прямо пов'язується з повним і абсолютним *спасінням* окремої людини і людства в цілому. А це вже не є безпосередньо предметом самої лише філософії.
34. Щодо цього сюжету див.: *Сватко Ю. І.* Європа *Сада*, або Об'явлення від «божественного маркіза» // Наукові записки НАУКМА. Т. 19: Філософія та релігієзнавство- К: КМ Академія, 2001- С. 42-43; *він же.* Теофан Прокопович і європейське Відродження як окремий культурно-історичний тип // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській Академії: європейський контекст-К.: КМ Академія, 2002.-С. 187-212.
35. Цей останній сюжет стисло окреслено у роботі: *Сватко Ю. І.* «Випробування на шляху до Дамаска», або Інтелектуалізм у тенетах Світу Людини // Наукові записки НАУКМА. Т. 25: Філософія та релігієзнавство- К: КМ Академія, 2004.- С. 89-95.

Yu. Svatko

SUBJECT MATTER OF PHILOSOPHY AS AN INSTRUMENT FOR ANALYSIS OF HISTORICAL-PHILOSOPHICAL EPOCH

The question of subject matter of philosophy is answered in the article both in the aspect of fundamental unity of philosophical knowledge and in view of definitions of philosophy, history of philosophy and historical-philosophical epoch stated therein. Within the framework of conception of subject matter of philosophy offered, historical types of European philosophizing from antiquity to nowadays are given their characteristic descriptions.