

## СПЕЦИФІЧНА ПРЕДМЕТНІСТЬ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ В ЇЇ СПІВВІДНЕСЕННІ З ПРОБЛЕМОЮ ВИЗНАЧЕННЯ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ЕПОХ І ФІЛОСОФСЬКИХ ПРАКТИК

У статті розглядаються проблеми філософського спілкування з мудрістю, співвідношення філософії та історії філософії, поняттєвого і структурного аналізу речі, періодизації європейської філософії як єдиного культурного проекту. Уточнюються поняття предмета філософії, історико-філософської епохи та філософських практик. Аналізується «чотирипринципна» модель смислу мудрості в аспекті її формальної, матеріальної, рушійної й цільової причини та з огляду на їхні історичні інтерпретації. Наводяться інструментальне, змістовне й «причинне» визначення європейської філософії як життєвої справи.

### Преамбула

- Мене ж потішає надмір непотрібних ускладнень,- сказав *Медрано*... Як в деяких партіях у шахи, коли гра ускладнюється заради чистого інтересу.
- Іноді,- сказав *Лопес*,- це робиться, аби приховати справжній задум [1].

Ігрові практики сучасного життя з його підкреслено віртуальним стилем, що зроджує символічно-знакову персонажність людини-актора в ліберальному світі суцільної відносності [2], вельми ускладнюють модерну проблему авторства. Позбавлений права на тривалу мовчанку, нинішній автор приречений на постійне увиразнення своєї присутності в інтер'єрі культури, де ця ж таки присутність вимірюється насамперед індексом повторів-цитвань, швидкістю продукування нових інтелектуальних продуктів і доступністю книгосховищ. І в цій прогресистській гонитві за іміджем і кількістю так легко втратити спокій безтурботного споглядання речей по суті.

Проте згадані повтори й трансмутації насправді зовсім не обов'язково мають засвідчувати саме лише авторське «я». Кращим їхнім виправданням могла б слугувати значущість самого предмета мовлення, переміщення його з розряду необов'язкових і невпорядкованих у своїй голій наявності «фактів» до сфери розумних пояснень [3]. Саме на цьому шляху й повинно «стати філософією те, що раніше було філологією» [4].

Тож, розпочавши кілька років тому важливу в методологічному плані розмову про специфічність предмета європейської філософії у зв'язку з проблемою вирізнення й визначення окремих історико-філософських епох [5], я добре розумів, що позбавити її статусу випадкового «висловлення на тему» можуть тільки нові публікації, де вихідні інтуїції набудуть свого необхідного логічного обґрунтування. З огляду на це мені хотілося б надалі суттєво уточнити й доповнити те розуміння смислової структури мудрості та її «епохальних» інтерпретацій, що живить європейську традицію по сьогодні, забезпечуючи єдність загальної філософської справи «від Атлантики до Уралу». І тоді те, що раніше виглядало як «непотрібні ускладнення», має шанс з'ясуватись у своєму справжньому задумі, забезпечивши остаточне визначення європейської філософії як такої.

### І. Проблема спілкування з мудрістю і змістовне визначення філософії

- З кожним днем все більше електроприладів на кухні й книжок в особистій бібліотеці.
- Для того, щоб ваше домашнє життя нагадувало тутешнє, в ньому має бути трішечки таємничості [6].

Ми могли б почати нашу розмову зі звичного для двох попередніх століть суто операціонального визначення філософії як осягання досвіду

в поняттях [7]. Проте чи завершується тим наше визначення філософії? Чи враховано в ньому всі можливі нюанси?

Цього стверджувати аж ніяк не можна. Більше того, навіть перший погляд на щойно отримане визначення філософії провокує кілька очевидних критичних зауважень.

Насамперед тут ніяк не відображено інтерпретації поняття як специфічного інструменту творчої переробки світу на розумних засадах. Крім того, саме це визначення не тільки не дозволяє впевнено розрізнити філософію й науку. Воно просто-таки дублює знамените визначення науки в *Шопенгауера*, коли той, безумовно, пам'ятаючи формулу Канта щодо науки як «системи чистого розуму» [8], зі свого боку, говорить про науку саме як про систему осмислення досвіду в поняттях [9]. Нарешті, як нам бути із самою етимологією славетного імені «філософія», під яким цю специфічну інтелектуальну гру знали у віках?

Усі ці міркування треба визнати абсолютно справедливими. Тож надалі ми будемо виходити з того, що філософування, де філософ працює зі змістом навпрост, є передусім життєвою справою, кінцева мета якої - дотягнутися до мудрості. Ось чому істинним *предметом філософії* є 1) смисл самої 2) мудрості як 3) життєво 4) ствердженого 5) знання. І він остаточно розкривається через життєве ствердження тих світових ідеалів, які дотичні вже до трансцендентного виміру світу, до самого надсвітового Абсолюту, прямо вказуючи на нього як на останню міру справжності для цього світу.

Так філософ опиняється на перехресті між земним і Небесним. Він намагається життєво об'єднати одне з другим, тобто субстанціалізуватися у вічності, - й тим долучається до релігійних засад життя. Відтак справжній кінець філософування - мудрість, а справжній кінець мудрості - святість, де діювання й розуміння остаточно ототожнюються в чистому [10] спогляданні непорушної істини світу [11]. Самі ж релігійні засади життя прояснюються в тому осяганні Абсолюту, до формування якого й докладає руку наш філософ у своєму невтомному прагненні до мудрості.

Отут і постає наріжне питання: «Як же долучитися до мудрості?».

Очевидно, що в даному випадку одного лише знання замало. Адже знання є предметною визначеністю смислу для самого себе. Для цього цілком достатньо розуму, й передусім саме теоретичного розуму. Та розум живе *мисленням*, а філософія — то не тільки мислення, а ще й обов'язково *розуміння*. Знання саме по собі є ней-

тральним до життя. Можна скільки завгодно знати, але не жити за цим знанням. Потрібно, аби знання набуло певної спрямованості, стало саме *нашим* знанням, було привласнене нами, обернулося нашою життєвою метою, яка спрямовувала б наше життя до нас самих, справжніх.

Отже, саме розуміння передбачає таке смислове й водночас життєве привласнення чогось або когось іншого, що, будучи взяте в своєму остаточному, потаєному вимірі, означає просто-таки кінцеве ототожнення з іншим як із самим собою у власній справжності. Інакше кажучи, тут це інше і є ми самі, але такі, якими ми саме хочемо чи маємо бути.

Як же називається такий життєвий потяг до іншого як до самого себе?

Це і є любов.

У любові людина вічно прагне й вічно повертається до себе, коли в предметі любові вона бачить і віднаходить себе, щоб утвердитися в ньому назавжди. Гарантією ж такого «повернення до себе» є вихідне знання цього «себе», де воно береться у своїй остаточній розумній визначеності й виразності для всього іншого, тобто у власному імені. І саме таке живе «взаєморозуміння в імені» дозволяє інтерпретувати любов як справжнє спілкування. Тож філософія в аспекті долучення до мудрості виявляється насамперед любов'ю до мудрості, проясненою через спілкування з нею як із власною справжністю.

Але проблема полягає в тому, що мудрість сама по собі не вимагає від нас любові до себе, й ніщо в ній як такий ще спеціально не натякає на можливість цієї любові. Мудрість, як розуміла справу ще антична класика, є життєво ствердженим *знанням* [12]. Тож, незважаючи на те, що мудрість ніяк не може бути настільки ж нейтральною до життя, як саме лише голе знання, її «прописка» у загальнознаттєвій сфері дається знаки. И ми повинні лише повторити: можна знати мудрі засади життя, проте не поспішати мудро жити.

Справа тут пояснюється тим, що мудрість, так би мовити, не обернена тільки *до* нас. Вона так само опікується нами, як і власним спогляданням сліпучих першопричин світу. Отже, допоки ми не побачимо в мудрості той її момент, в якому вона діє вже лише задля іншого, а не задля себе самої, де вона безпосередньо відкрита назовні, більше того - владно вимагає від цієї зовнішньої інакості прийняти себе, нам не зрозуміти філософської й життєвої зачарованості мудрості.

То що ж у самій мудрості є її власним «для-іншого», тобто її власним виразом і навіть просто-таки ім'ям?

Це і є те, що зазвичай називається *істиною*.

В істині мудрість [13] остаточно відкривається для всього іншого, що не є вона як така, саме по суті. [Й не просто відкривається, а ще й вимагає впізнати й полюбити її задля неї самої, бо в ній - усе справжнє життя цього «іншого», вся його блаженна доля]. І саме в істині інобуття тільки й може по-справжньому дізнатися, чому воно - інобуття [14], звідки воно, задля чого прийшло на цю землю, і що таке справжнє Буття.

Тут прояснюється остання правда про філософію, що потаєна за її давнім іменем. Філософія є 1) спілкуванням зі 2) смыслом самої 3) мудрості заради 4) неї самої як заради 5) власної справжності через своє 6) долучення до неї / ствердження в ній у 7) світлі 8) істини як її 9) вічного непорушного імені [15]. Так істина постає як увиражений сенс самої мудрості, а філософії залишається лише не пропустити Благовіщення світові щодо Неї.

## II. Філософія та історія філософії.

### Визначення історико-філософської епохи в аспекті предмета філософії.

#### Поняття філософських практик

- З таким автомобілем,- сказав *Лопес*, — він може викинути капітана за борт і з пароплава зробити попільничку.

- На такому автомобілі,- сказав *Медрано*, - можна заїхати дуже далеко. Як бачите, до Хуніна й навіть до Лондона. Один з моїх недоліків - це пліткографія, хоча маю сказати у своє виправдання, що мене цікавить лише вища форма пліток, а саме історія [16].

Отже, ми нарешті почали збирати перший врожай.

Щойно європейська філософська справа стала перед нами у своїй повній змістовній визначеності. При цьому вкрай важливо підкреслити, що така визначеність з огляду на розуміння нашої доби як останньої в історії, а відтак і змістовно найцікавішої [17], - так ось, досягнуте розуміння філософії є й узагалі найбагатшим з усіх нині можливих її розумінь. Тому в цій ситуації історичного «постфактуму» абсолютно нецікаво прив'язувати зазначене розуміння до якогось конкретного філософського вчення. Очевидно, що в цьому разі отримана смислова конструкція відразу ж утратить усю свою справжню оригінальність, увесь свій принципово модельний характер.

Це, звичайно, зовсім не означає, що ми ніяк не враховуємо спадщини попередників в нашій

«роботі розуму». Але це означає, що сьогодні вона відкривається нам у своїй останній суті саме *так*. І хай ми точно не знаємо, як буде прочитано всю цю купу старих концепцій, теорій і навіть цілих вчень в їхньому історичному «завтра», найголовнішим для нас є тут саме розуміння історії як становлення самоусвідомлюваного буття [18].

Тож, знаючи, що саме стає, визначивши це «щось», а саме філософію, в її суті і в тому, «на чому» вона стає саме як європейська філософія [19], ми можемо надалі в будь-який момент перервати це становлення задля найгостріших питань по суті. Перервати, не боячись ніяких можливих «завтра», а навпаки - прямо працюючи на них. Адже, якщо філософія дійсно є життєвою справою долучення до власної справжності в історії, ніхто не може зробити цю справу за нас.

Отут і постає ключове питання щодо живого зв'язку теорії та історії, споглядання й розуміння: «Яким чином узагалі поєднані теорія та історія?».

Насамперед цілком очевидно, що сама по собі теорія зовсім не є історією, й навпаки, інакше їх і взагалі було б втрачено у власній визначеності й незвідності ані на що інше, чим не є вони самі. Тож у самій історії як такій ніяких теорій нема.

Але що ж там насправді є?

Реальна історія є справжнім «іншим», інобуттям теорії. 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 в 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 такої, а шонайперше - як історичну міру й водночас межу можливої реалізації теорії в конкретних умовах життя [20].

Відтак історія, як і будь-яке становлення взагалі, завершується тоді, коли «внутрішнє» остаточно втілюється у «зовнішньому» [21], тобто коли остаточно втілюється та теорія, яка цю історію й зродила. Тут замість теорії на сцені світу і з'являється його величність «факт» як усвідомлене, проте й матеріально втілене інобуття смислу.

У реальному історичному процесі передусім фіксуються ніякі не теорії, а цілком конкретні

факти. Ті самі факти соціального буття, в яких згадані теорії знаходять власне втілення в умовах сучасної їм історії. Ось так і виходить, що, в свою чергу, й будь-яка теорія остаточно визначається й конкретизується лише із завершенням самої історії, яка її актуалізувала для життя [22].

«...що таке історичний факт?» - запитує у зв'язку з цим *Ернст Кассігер* у своєму «Начерку про людину». І тут-таки відповідає по суті: «Будь-яка фактична істина включає в себе теоретичну істину... Ми повинні знати способи пізнання, за допомогою яких можна ці факти пізнати» [23]. Ту ж думку проводить у своїй «Діалектиці міфу» й *О.Ф. Лосєв*: «Історія,- зауважує він,- завжди є історією зрозумілих фактів або фактів, що розуміються... Факти як факти самі по собі нічого не важать у сенсі історії. Вони повинні бути охоплені якоюсь загальною концепцією, що міститься в них-таки, але не видобувається із простої їхньої суми. Історичний зір узагальнює ці факти й бачить їх in specie. Цей рухливий «спецієс» і є справжнім предметом історії» [24].

Такий підхід аж ніяк не повинен нас бентежити тільки тому, що ми, можливо, звикли до дещо іншої послідовності подій. Насправді, логічно (не фактично!) її взагалі не існує, та й не може існувати. Адже факт починає вирізнятися й сприйматися нами саме як факт лише тоді, коли нам уже якось відомо, що ж саме ми хочемо (й маємо) побачити в безупинному вирі життєвого становлення. *[Бо й справді, ми не можемо побачити те, чого ми ніяк не знаємо й нерозуміємо: у цьому випадку воно просто не є «чимось», отже - не існує для нашого сприйняття [25JJ.*

Відтак реальна філософія як *теорія* усвідомлюваного у спілкуванні смислу самої мудрості завжди є водночас *історією* такого усвідомлювання як його фактичного становлення на речовині життя [26]. Ця історія практично завершується тоді, коли мудрість реально стає сенсом розумного життя філософа, а насправді - самим цим життям. В результаті філософ нараз обертається мудрецем, який закінчив свій власне філософський пошук, аби відтепер уже не «полювати на смисл», а розумно жити у світлі істини. Оскільки ж таке життя є саме реальним розумно-життєвим синтезом теорії й історії, споглядання й усвідомлення, дійсності й виразу, воно виявляється не напруженим пошуком, а розумним іменуванням світу, безсловесною молитвою за нього.

Але до чого тут, здавалося б, молитва?

Річ у тому, що йменувати світ у його справ-

жності означає йменувати світ у його істинному витoku, в тому, чим насправді тримається цей самий світ. Але ж строго логічно такий Першовиток Сам по Собі, у своєму абсолютному вимірі перебуває принципово поза світом [27]. Тож, якщо субстанційно не розчиняти Його в світі, а мислити Абсолют саме як Абсолют, виявляється, що світ увесь тільки й тримається розумними енергіями Абсолюту як Його власним Ім'ям.

Ось так іменування світу в його, світу, причетності до власного Надпочатку й обертається молитвою за світ перед лицем Абсолюту. Й філософ, який реально досягнув цього своєрідного «кінця шляху» й уполював останню істину поцейбіччя, цю шукану відповідність світу Богові як «Щонайсправжнішому» в самому собі,- так ось, такий філософ тут-таки виходить за межі будь-якої філософії взагалі. Філософія ж, бо, завжди залишається життєвою (й завжди - від «голови») справою, але не самим життям [28]. Тому вона не може підмінити собою це життя, а є лише підготовкою до нього. І коли життя розчиняє в собі всі можливі справи, завершується будь-яка теорія й будь-яка історія. А відтак блаженне споглядання поступається місцем Благодаті.

Так філософ буквально вмирає в повному й остаточному синтезі теорії й практики, що є молитовним словом і таїнством Богоспілкування. Вмирає, аби перетворитися навіть не на теургадівця (як це було в античності з *Ямвліхом* або *Плотіном*), але, скоріше, на праведника-ченця, а потім і взагалі на бога за Благодаттю (як це розуміли у середні віки) [29]. І тоді знаттєва реальність розумування обертається абсолютною реальністю живого міфу.

Допоки ж цього не сталося, філософська практика (а точніше - практики: ми у принципово множинному світі інобуття!) як реалізація філософської теорії в конкретних гіпотезах, концепціях, вченнях, філософських школах і окремих текстах залишається нагальною життєвою справою філософа. Якщо ж уточнити й типологізувати поняття філософських практик з огляду на попередньо визначений нами предмет філософії, то під історичними типами філософських практик варто розуміти не що інше, як розумно-життєві реалізації любові до мудрості [30] з огляду на притаманне конкретній історичній епосі розуміння смислу мудрості як справжнього предмета філософії.

Ось із таких конкретних практик філософування й складається те, що ми звично називаємо історією європейської філософії. Тож відтепер

головним питанням для нас буде питання про саму можливість її систематичного поділу й дослідження. А для цього нам якраз і потрібна історія філософії як спеціальна наука, що виводить наслідки із засад, або розглядає певне смислове «ціле», тобто «європейську філософію», в його фактично втілених і текстуально зафіксованих «частках»: окремих філософських епохах, школах, вченнях, концепціях і діячах [31].

### III. Періодизація європейської філософії як спеціальна проблема і загальне визначення історико-філософської доби [32]

- ...Але ми на цьому стоїмо і не вийдемо з цього замкнутого кола. *Fair play* - передусім [33].

Проблема періодизації європейської філософії, так само як і періодизація будь-якої окремої філософської епохи, є, власне, цілком спеціальною проблемою.

Зазначена проблема, і це щойно упрозорилося остаточно, насамперед пов'язана з аналізом конкретних типів філософських практик в аспекті класичної діалектики цілого й частки, як розуміла ці діалектичні побудови та філософська концепція, що їх витончено розробляла й досліджувала, тобто саме платонізм. Без звернення до цих діалектичних побудов важко привчити себе утримувати увагу на тій загальності європейського філософського досвіду, яка, здається, раз у раз поступається перед тиском окремих течій, концепцій, ідей та особистостей в усій їхній неперевершеній конкретиці, але, з іншого боку, й дивним чином скріплює їх у певну, визначену цілісність.

Справді, іноді здається, що спроба знайти можливості для «комунікативно вдалого» діалогу між, скажімо, «божественним» Платоном і творцем «фальсифікаційної епістемології» Понпером, схоластично налаштованими середньовічними «старцями-діалектиками» (Петрарка) та їхніми ренесансними критиками на кшталт Валли або Помпонаці чи, нарешті, між зацикленими на автономних людських «інтересах» так званими «просвітниками» й онтологічно налаштованим «тоталітаристом» Лосевим межує принаймні з провокацією. Проте фокус полягає в тому, що вся реальна гострота суперечок між згаданими учасниками європейського філософського дискурсу (й ширше - життя), вся фактична пістрявість, але водночас і принципова смислова впізнаваність їхніх філософських практик саме й забезпечується тим, що вони перебувають 1) у світлі принципово ідентичного досвіду [34],

2) що несе на собі принципово ідентичний зміст [35]; 3) втілений у принципово ідентичному зразку філософського життя [36] 4) й відкритий для безлічі можливих інтерпретацій [37] 5) стосовно наперед даної Істини світу [38].

Самі ж згадані інтерпретації - за всієї їхньої очевидної емпіричної фрагментарності - зберігають певну осмисленість лише завдяки принциповій єдності європейської філософії. Тож вони мають зміст і впізнаються саме як філософські практики спілкування з істиною лише за умови, що в них так чи інакше присутня ця вихідна єдність і цілісність філософії як такої. *[Звісно, такі єдність і цілісність насамперед відображають єдність самого предмета філософії, але не тільки це. Вони ще й дають змогу впевнено розпізнавати і його, й саму філософію в будь-який момент їхнього історичного становлення, власне - на тлі будь-якої їхньої історичної конкретності, в аспекті будь-якої окремої філософської практики].*

Ось це й робить такі окремі «подробиці» становлення європейської філософії своєрідними частками єдиного, точніше, єдинороздільного цілого, а саме історико-філософського процесу в цілому. А відтак європейська філософія має розумітися не лише в аспекті власної вихідної єдності, але й обов'язково як таке ціле, що постійно самовиявляється-самовизначається, або самонароджується-самостверджується, як ціле в нескінченній множинності своїх конкретних виявів (окремих вчень, концепцій і навіть цілих історико-філософських епох).

Але якщо так стоїть справа щодо філософії в цілому, то так само вона стоїть і щодо її окремих «епохальних» часток. Як частки єдиного європейського загальнофілософського цілого вони й самі є насамперед певним смисловим цілим. Тож, розкладаючись, у свою чергу, в безкінечний ряд конкретних філософських практик, кожна доба смисловим чином обов'язково дорівнює собі.

Тут і постає природне запитання: «Що ж таке історико-філософська доба сама по собі?».

З огляду на попередні міркування цілком очевидно, що історико-філософська епоха є 1) моментом 2) певним чином втіленою в 3) соціально-історичному просторі й 4) часі 5) філософської предметності. Інакше кажучи, історико-філософська епоха - це 1) історично зафіксований 2) момент 3) типологічно ідентичного 4) усвідомлення 5) предмета філософії.

Ця принципова єдність філософської предметності як стосовно всієї історії європейської філософії, так і щодо окремих її епох, наявність тут

єдиного предмета філософування тільки й здатні втримати в її «силовому полі», об'єднати в єдиному «філософському просторі», на перший погляд, абсолютно різний філософський матеріал й абсолютно різних його «постачальників». І тут саме час відповісти на нове, вкрай важливе, методологічне питання. Воно дозволить нам унаочнити саму техніку переходу від власне категоріального дослідження предмета філософування в цілому до конкретних дослідницьких проєктів, в яких та ж таки загальна філософська предметність частково оживає на рівні саме окремих історико-філософських епох.

Тож надалі ми розглянемо проблему періодизації (ширше - типологізації) європейської філософії вже *по суті*, в аспекті єдинороздільної цілісності, з огляду на діалектику цілого й частки.

#### **IV. Європейська філософія як єдинороздільне ціле і проблема вирішення історико-філософських епох засобами самої філософії**

Що наближує нас до предмета, що штовхає й спрямовує до нього? Зворотний бік предмета - таїна, яка його примусила (саме примусила, й неможливо сказати «привела...») стати тим, чим він є [39].

##### **§ 1. Смысловий перехід від поняттєвого до структурного розуміння речі**

Отже, почнемо з ключового питання: «Коли взагалі філософ повинен вести мову про діалектику цілого й частки?».

Ось переді мною старий стіл. Намагаючись зрозуміти його по суті, я можу хоч сто разів визначати й перевизначати цей стіл. Але чи говоримо ми тим самим про його цілісність? Ні, хоч би як точно я не визначав його як, скажімо, специфічний предмет меблів, я ще ніяким чином спеціально нічого не говорю про його цілісність, отже - про його структуру. Тут і стає зрозумілим, що одна справа - розуміти речі по суті, речі як такі, й зовсім інша - розуміти речі як певне ціле.

Як же відбувається смысловий перехід від поняттєвого до структурного розуміння речі?

Тут важливо усвідомлювати ось що.

Сама по собі діалектика цілого й частки розгортається там і тоді, де й коли підпорядковані поняттєвому аналізу загальні категорії *Одного* й *Іншого*, так чи інакше втілюючись у конкретних структурах сущого [40], ще й окремо розглядаються в аспекті власної виразності - як визначені через своє інобуття та його засобами, або як інші собі [41]. Тобто, аби відповісти на питання, чи цілою є ця конкретна річ, ми повинні

здійснити спеціальну смыслову операцію порівняння.

Що з чим тут має порівнюватися?

Очевидно, те, якою в принципі має бути річ, її смысловий первообраз, з тим, якою вона є в своєму нинішньому образі, *sic et nunc*.

Ось тоді, пробігаючи очима по нашому столу, ми відразу впевнено фіксуємо всі його шерстинки, криві ніжки, шухляди й дверцята. Саме так він постає перед нами не в своїй логіко-поняттєвій визначеності, а як певне єдинороздільне ціле, певна структура. Звичайно, для того, аби ця операція була вдалою, нам уже наперед треба смысловим чином мати цей самий стіл як такий. Та про таке ціле, що передує своїм фактичним часткам, ми все необхідне сказали раніше.

Зважаючи на це, придивімося до структурного аналізу предметності європейської філософії у зв'язку з вирішенням конкретних історико-філософських епох.

Отож, філософія завжди має, обов'язково повинна мати власний «метафізичний» (розумно-близький) і водночас цілком життєвий (саме інтимно-близький) предмет.

Який саме - і що взагалі тут мається на увазі?

Як ми вже раніше встановили, це відкритий в істині смисл, або ейдос, самої мудрості як розумно-життєво втіленого знання. Взятий в аспекті власної одиничності, як щось принципово одне, цей смисл ніяк не ділиться на частки й узагалі перебуває в собі. Але, з іншого боку, взятий в аспекті власної виразності, перед лицем своїх конкретно-життєвих втілень [42], або ще - взятий саме як смисл «чогось», власне, самої мудрості [43], той-таки смисл нараз виявляється чимось принципово цілим, а саме сукупністю своїх складових часток *resp.* конкретних проявів.

Це, у свою чергу, означає, що ейдос, витлумачений відтепер вже не суто поняттєво, а саме структурно, з огляду на його позасмыслові інобуття, або ейдос, інобуттєво стверджений як *факт* [44], у різних аспектах і в різні часи можна розуміти, формулювати й досліджувати, отож - структурувати, або, простіше кажучи, виражати [45], загалом зовсім по-різному - передусім у різних (як за змістом, так і за часом) власне філософських побудовах. Тому, реально маючи саму філософію, ми тим самим маємо так чи інакше стверджувати цю її предметність, говорити про неї як про фактично суцільну, існуючу. Відтак доводиться визнати, що вона - як така, що реально існує, - з огляду на власну одиничність і буттєву втіленість є чимось принципово *цілим*, отже, складається із часток [46], а саме 1) з власної смыислової одиничності та 2) її ж

смысловій явленості *resp.* визначеності, або сушності (в безлічі її конкретних, або ж фактичних, виразів).

Підсумовуючи, можна сказати *так*.

Будь-яка філософська епоха як певна *resp.* так чи інакше втілена однина згаданої філософської предметності як такої водночас і дорівнює, й не дорівнює їй, або ж дорівнює їй саме з *різною* мірою інтенсивності [47]. Таким чином, філософія постійно перебуває в спокої й у русі, отож усюди є тотожною власному предметному смислу й водночас відмінною від нього. Тобто вона є справжнім синтезом свого власного смислу як такого - і смислу в аспекті його інобуттєвого втілення. І цей синтез смислу і його виразу виявляється справжнім *становленням*, або іменуванням, філософії в аспекті втілення її смыслової предметності силами певної філософської епохи.

Але ж той самий процес, ту ж саму діалектику ми спостерігаємо й усередині окремих філософських епох.

Як моменти єдиного філософського цілого вони водночас і тою самою мірою й дорівнюють собі, й відмінні (в тому числі «менші») від себе. Таким чином, вони й узагалі ніде не перетинають власного смыслового кордону. При цьому смыслова одиничність філософської предметності конкретної доби, яка *по суті* завжди дорівнює собі, в її *фактичному* інобутті виявляється принципово різноцінною, має саме різні ступені смыслової напруги. Інакше кажучи, будь-яка філософська епоха стає як така на тлі незмінної неподільності власної смылової предметності, але й у всій її фактично-неперервній (інобуттєвій) подільності.

Тут виникає питання: «Як досліджувати цю зовні складну гру смислу мудрості та його власних виразів, що називається історією філософії в її конкретних історико-філософських епохах?».

Здавалося б, найбільш очевидний і звичний шлях - *хронологія*?

Проте суто хронологічний підхід нараз перетворив би історію (в даному випадку історію філософії) на складову частину *астрономії*. І, щоб утриматися на власне смыслових засадах, нам довелося б якось спеціально пов'язувати рух небесних світил із рухом самого смислу, ставлячи те чи інше наближення до смислу мудрості в залежність від швидкості обертання астрономічних тіл. Так історія філософії перетворилася б у нас на справжню *астрологію*, а (прото)європейський світ постав би у вигляді добре відомого нам античного космосу з усіма його богами й міфами.

З іншого боку, будь-які пояснення, скажімо, в дусі старого марксизму фактично означали б зведення історії філософії до історії *економіки*. Проте економіка як така виявляється надто складною смысловою конструкцією. Вона аж ніяк не є чистим смыслом буття, тож сама потребує спеціальних пояснень з огляду на не звідний вже далі ані на що чистий смисл тієї чи тієї доби.

Відтак нам залишається лише поставитися до філософії саме як до філософії, отже - спробувати застосувати для вирішення й аналізу історико-філософських епох власне філософський інструментарій. Але ж філософія, як ми колись підкреслювали, працює зі смыслом навпрост. Тому, досліджуючи історико-філософську проблематику, ми повинні розуміти природу смислу як того, чим речі насправді відрізняються одна від одної. Для того ж, аби бути відмінним, треба вже наперед мати саму цю відмінність як таку. Тож ми й будемо надалі розуміти смисл як відмінність узагалі в усій її можливій різноманітності.

## § 2. «Чотирипринципна» модель смислу мудрості (софії) як предмета філософії та обґрунтування методологічних засад філософування

Отже, перед нами постала величезна проблема: навчитися працювати зі смыслом історико-філософської доби.

Як відомо, справжній зміст (не смисл!) такої доби складають реальні практики філософування, що їх ми раніше інтерпретували як розумно-життєві реалізації любові до мудрості з огляду на притаманне конкретній історичній епосі розуміння предмета філософії. А це, між іншим, означає, що результатом подібних практик, або, ширше, результатом усього розумного життя філософа, є поступова розбудова не більше й не менше, як *софійної* сфери світу. То є сфера, в якій світ розумним чином первісно перебуває як ціле в живій єдності своїх смыслових і позасмыслових засад. І то є сфера, в якій реально - завжди певним чином і в різних конфігураціях - щомиті наново зроджуються світові синтези знання й життя, розумності й чуттєвості, ідеї й матерії [48].

Тому шуканий нами смисл історико-філософської доби з необхідністю є смыслом самої мудрості (софії). Проте це не просто смисл мудрості як такої, власне - самої категорії софії, бо інакше у нас взагалі не було б ніякого історичного дослідження, а було б лише смыслове моделювання у сфері чистих категорій. [Воно, звісно, передусь будь-якому історичному аналізу,

даючи змогу осягнути, що саме аналізується, але не піднімає його]. Тут ідеться про смисл мудрості, як його розуміла й визначала в аспекті предмета філософії кожна велика історико-філософська доба. А відтак, при власне філософському дослідженні проблеми виокремлення на тілі загальної історії європейського філософування конкретних історико-філософських епох ми повинні поставити й вирішити два принципово важливі загальнометодологічні питання, а саме: 1) питання про розрізнення окремих моментів смислу мудрості як певної категорії (навіть ширше - категоріальної області), тобто тієї самої «теорії», що врешті-решт так чи інакше втілюється історично; 2) питання про розрізнення конкретних типів або навіть моделей розуміння смислу мудрості, тобто тієї самої зрозумілої у своїх окремих епохах «історії», що врешті-решт усвідомлюється теоретично.

Зосередимося на першому питанні.

Ідеться про те, аби ще до знайомства з будь-якою історико-філософською добою спробувати розгледіти в самій мудрості (точніше - софії) кілька релевантних для філософського аналізу шарів тієї специфічної «відмінності», яку ми трохи раніше позначили як смисл. [Пам'ятаймо, що мова тут йтиме передусім про смисл самої софії як категорії]. Що ж до другого питання, то воно вже було предметом спеціального розгляду автора [49]. [Втім, аби не залишати поза увагою очевидний життєвий зв'язок теорії та історії, без якого дослідження подібного роду виглядало б цілком абстрактним, при розгляді першого питання ми обов'язково зважатимемо на сам принцип інобуття, або на принципову можливість інобуттєвого втілення будь-якого смислу й будь-яких його окремих моментів взагалі].

Так ось, по-перше, в межах категорії мудрості необхідно окремо вирізнити чистий ейдос софії, або ж софію як справжню ідеальну [50] причину світу й формальну підставу для розуміння будь-якої історико-філософської доби. Звичайно, це не підстава в сенсі фактичного обґрунтування доби. Але то є підстава в сенсі спеціального принципу, а саме принципу смислового оформлення доби [51]. Це ще не ціле, тобто не реальна філософська доба, а самий ейдос цілісності, що існує до цілого й логічно передує йому як запорука його фактичної можливості.

Сам по собі цей ейдос, або смисл, уже ні на що далі не звідний, а відтак його осягання є справжнім смисловим початком доби, власне - її розумним принципом [52]. Інакше кажучи, на рівні ідеальної причини «чому» і «що» є цілком

тотожними [53]. Й цю категоріальну тотожність можна виявити *resp. об-межити, о-предметити, від-різнити* від усього іншого лише суто умоглядно (інтуїтивно) [54]. Тому й цей смисловий першопринцип будь-якої історико-філософської епохи, втім, так само як і першопринцип усієї історії європейської філософії в цілому, є за визначенням першопринципом цілком умоглядним. Як такий він не доводиться, а саме вбачається.

[Щоб углядіти його, нам потрібно зробити певний спеціальний крок, пройти певний смисловий шлях, або, якщо згадати старий грецький термін, віднайти певний метод. Він має забезпечити згадане споглядання саме по суті. Тут і б'є час феноменології в безлічі її стильових форм].

Максимально конкретизуючи ці міркування щодо софії-мудрості [55] як синтетичної світової сфери життєво стверженого знання й знаттєво визначеного життя, прояснімо остаточно суть справи.

Її ідеальною причиною, або істинним смислом, є сам базовий для філософії в цілому, так само як і для конкретної історико-філософської доби, принцип втіленого логосу, поєднання знання й життя, розумності й чуттєвості як таких в аспекті «справжності» світу, тобто в його вихідній відповідності власному позасвітовому Надпочатку [56]. Інакше кажучи, це є відповідь на питання: «В чому полягає принцип згаданого поєднання, як воно постає в реальній даності нашого досвіду стосовно світу як цілого?». Або ще: «Що таке мудрість як така?». Так в межах філософії народжується *метафізика* як умоглядне розуміння перших причин *resp.* розумних засад світового життя [57].

І якщо античність буде тут вказувати на божественну самоочевидність розумно-живого космосу-Нуса [58], Середні віки - на факт Боготвілення Логосу, Ренесанс - на розумний, творчо-вольовий акт природної особистості у світлі Бога-Творця, а Нові часи - на Божественний розум і взагалі суб'єкта як першу засаду розумного осягання чуттєвості в аспекті її наукового *resp.* теоретично-розумного прояснення, то це означає лише одне. Всі ці відповіді є по суті відповідями на те ж саме питання про мудрість як про смисл світового цілого, або про смисл світу як цілого.

Проте чи достатньо самої лише ідеальної причини, аби прояснити власне інобуттєві подробиці доби, сам рух, становлення реального історичного простору філософування?

Очевидно, ні. Ми отримали поки що лише принцип оформленості *resp.* вимірюваності, але



не саму міру. Тому, крім мудрості як чистого ейдосу (статичної смислової «картинки» софії) й вірної запоруки принципової зрозумілості будь-якої історико-філософської доби, нам треба обов'язково розрізнити і в ній, і, відповідно, в самій софії такий ейдос, що, по-друге, має ще смисловим чином охоплювати все фактичне становлення мудрості в історії, буквально моделювати його. В цьому аспекті він має розглядатися як *рушійна* причина доби, що визначає сенс усіх її конкретно-історичних «порухів». Тобто смисл, узятий у становленні, - як смисл, що стає, - саме й забезпечує реальну можливість осмислити епоху як єдине ціле. Більше того: він дозволяє осмислити ту ж таки епоху, саме зважаючи на будь-які її окремі - завжди часткові - втілення.

Таким чином, окрім мудрості як такої, тобто вихідного й відтак суто умоглядного принципу знаменитого «серединного» (*Платон*) [59] поєднання знання й життя, нам потрібна тут саме софія в дії - як дієвий принцип такого поєднання, або принцип смислового пояснення усього світового життя й світу як цілого. То є принцип смислового «переходу» *resp.* трансценсусу [60] від чистих у своїй розумності засад життя до осягання самого факту життя на розумних засадах.

Інакше кажучи, тут суто умоглядний принцип має обернутися принципом трансцендентальним. [*А його використання, як ми побачимо далі, теж передбачає спеціальний шлях, або метод, а саме трансценденталізм вусіх його історично обумовлених формах*]. Ось за нього й має реально триматися, та й просто-таки жити за ним, і той, хто хотів би розумно розбудувати життя, досягнувши тим його софійних вершин, і будь-яка історична епоха фактичного діювання таких «пожилців», власне - філософів. І тоді це філософське життя виявляється постійним пошуком.

Філософ має безупинно шукати й дійсно шукає все нові й нові сфери життя. Але шукає він всю цю різноманітну світову чуттєвість вже не заради неї ж самої, а задля того, щоб її розумно пояснювати, точніше, задля самих цих розумних пояснень. У них він, наслідуючи-пригадуючи [61] сам умоглядний принцип мудрості, буквально очищує [62] себе і світ від невігластва й тим повертає світове ціле до його власної справжності, увічніює його задля безсмертного ствердження в софії. Й у цьому своєму невинному русі до софійності як прекрасного ідеалу розумної впорядкованості світу філософ разом зі світом переживає справжній любовний захват [63].

Тому, остаточно прояснюючи смисл софії в аспекті її рушійної причини, ми повинні завер-

шально назвати цю причину *любов'ю* [64]. Розумовим зусиллям охоплюючи в цій синтетичній, а саме теоретично-практичній любові весь світ, філософ тим самим сходиться від усієї фактичної світової частковості до його останніх розумних синтезів. При цьому він розподіляє філософію на «теоретичну» (власне «фізику»), практичну (власне «етику») й раціональну (власне «логіку») філософію [65]. Вони і є утилітарним об'єктом його філософської любові.

А відтак діяльність філософа є однією суцільною відповіддю на питання: «Що рухає реальним синтезом знання й життя в самому знанні, тобто як саме світ, яким він постає в реальній даності нашого досвіду, приходиться до розуміння світового цілого, як воно має бути?». Або ще: «Як / через що діє мудрість?». То є питання про любов, яка й робить софію рушійною силою світового цілого, - й кожна історико-філософська епоха дає на нього свою власну відповідь.

Стара античність буде тут вказувати на любовне сходження до самодостатньої споглядальності розумно-живого космосу в аспекті його вічного самонародження-самовмирання [66]. У свою чергу, Середні віки запропонують філософування у світлі Об'явлення про особистісного Бога, подібність до якого примушуватиме філософуючих буквально «полум'яніти любов'ю» [67]. Ренесанс скаже про любов як про титанічну волю природної особистості до радості споглядання Бога-Творця [68]. Нарешті, Нові часи перетворять любов на самозамилування окремими аспектами власної свідомості й водночас на критично-заперечувальний сумнів [69] як перший показник втрати живої єдності суб'єкта й об'єкта в аспекті наукового *resp.* теоретично-розумного пошуку. І все це буде однією неперервно-перервною відповіддю на питання про рушійну силу мудрості, або про розумну любов до світу як цілого.

Але чи можна сказати, що ідеальною й рушійною причиною вичерпується вся смислова сфера софійності й водночас уся софійна «причинність» історико-філософської доби взагалі?

Звісно, цього ми стверджувати аж ніяк не можемо.

Раніше ми спеціально поставили питання про самий принцип поєднання сфер знання й життя, а також про рушійну силу, що має забезпечити досягання у філософських практиках конкретних історико-філософських епох такого світового цілого в його кінцевій *відповідності* надсвітловому «первообразу». А тепер варто окремо проблематизувати саму цю відповідність. Тож, повертаючись до проблеми виокремлення

специфічних смислових шарів у предметі філософії, тобто в смислі самої софії, зробимо наступний крок.

Отже, по-третє, філософська предметність доби - то не лише ейдос мудрості, що даний як такий (1), і не лише ейдос мудрості у своєму невпинному становленні (2), коли софія спонукає світ в цілому любити його власну справжність. Це ще обов'язково виразно стверджений для іншого, отже, сталий ейдос мудрості, або символ відповідності світового цілого власному вихідному принципу, а того - своєму надсвітловому первообразу. То і є справжня *цільова* причина епохи, в якій уже до повної нерозрізненності збігаються власне ейдос і все смислово увібране в нього інобуття, або ж таке «епохальне» ціле, що цілком складається зі своїх часток (3).

Тут, нарешті, вся світова речовинність знаходить своє остаточне смислове пояснення [70]. Крім того, стає зрозумілим, де взагалі береться й саме знання, й саме життя, і смисл, і факт, будь-що «внутрішнє» й будь-що «зовнішнє» як такі. І це саме тому, що відтепер, з огляду на Абсолют, перед яким лежить цілком відповідний йому світ, філософ може розумним чином відповісти, чому й заради чого *все*. Тож умоглядний і трансцендентальний принципи нараз обертаються принципом смислового породження всіх можливих категорій і навіть самих речей як таких [71]. *[А він теж потребує для себе специфічного підходу, або ж власного методу, а саме діалектичного методу в безлічі його конкретно-історичних лунків.]*

Так світ завершально стверджується й відкривається в мудрості як у власному справжньому образі. Й у цьому своєму образі як в образі самої софії, де світ, як він є, неначе *порівнюється* зі світом, яким він має бути насправді, цей світ постає воістину таким світом. Тому, остаточно прояснюючи смисл софії в аспекті її цільової причини, ми повинні назвати цю причину *істинною*.

Тоді й з'ясовується: в своїх мандрах на теренах любові філософ шукає те, перед чим тримає відповідь світ, - істину світу як виразне *resp.* зрозуміле у своїй відкритості до іншого ім'я самої софії-мудрості. А відтак, повертаючи теоретичній, практичній і раціональній філософії її істинний онтологічний вимір, світ в її межах немовби проходить філософське «тестування на справжність».

Тож діяльність філософа є однією суцільною відповіддю на питання: «Чому, або заради чого, є це світове ціле, як воно постає в реальній даності нашого досвіду?». Або ще: «В чому / в

кому справжня істина світу як його остання "такість"?». То є питання про істину як виразне ім'я самої мудрості, її безкінечно потужну «енергію», яка й робить софію спеціальною метою світового цілого, - й кожна історико-філософська епоха дає на це питання свою специфічну відповідь.

Стара античність буде тут вказувати на ентелехію самовідповідність (адекватність) розумно-живого космосу в усіх його можливих виявах [72]; Середні віки - на засвідчену в Об'явленні кінцеву відповідність тварного світу Божественному Творцю як його першій і останній Істині; Ренесанс - на відповідність титанічної творчості людини як природної особистості істині Природи, а цієї останньої - Творцеві усього; Нові часи - на відповідність світу науковим поняттям в їхній власній дійсності [73], а цих останніх - Божественному Розуму [74]; сучасність - на принципову вірогідність будь-яких відповістей узагалі (*І. Пригожин*). І все це буде однією неперервно-перервною відповіддю на питання про мудрість як про цільову причину світового цілого, або про істину світу як цілого.

І на завершення сюжету.

Ми розглядаємо тут філософську предметність як таку в усій повноті її власне смислових визначень. А це, між іншим, означає, що нам ніяк не можна задовольнитися розумінням смислу мудрості лише в трьох раніше вирізнених аспектах. Інакше кажучи, теорія мудрості не може вважатися повною лише з огляду на 1) сам принцип вихідної єдності знання і життя (= чистий ейдос мудрості, або втілений логос), 2) принцип синтезування знання й життя в аспекті знання (= ейдос у становленні, або любов) і 3) принцип кінцевої адекватності такого синтезу своєму вихідному первообразу (= ейдос як факт і символ, або істина).

Тут обов'язково потрібно ще врахувати принцип синтезування знання й життя, але вже в аспекті й засобами самого життя, яке приймає і втілює на собі все можливе знання, всю світову розумність, власне - сам світовий розум. Відтак, життя має, нарешті, постати як чисте самопокладання розуму й водночас (адже воно - життя, а не знання) як принцип уже не смислового, а власне позасмислового, меонального становлення. В результаті мудрість - відповідно до наших попередніх висновків - повинна виявитися не лише знаттєво визначеним життям, а й життєво втіленим знанням, тобто ідентифікуватися в аспекті власної матеріальної причини.

З іншого боку, ми від початку домовилися розглядати тут не просто філософську предмет-

ність як таку, а саме предметність, що здійснюється (втілюється, виявляє себе) в конкретних філософських побудовах певної філософської епохи. Відтак і у самій епосі - це ж бо і є характерна ознака історії порівняно з теорією - нам потрібно вирізнити те загадкове «щось», що надає тій предметності реальну можливість певного втілення її змісту. Тож, по-четверте, філософська предметність обов'язково має мислитися тут саме з огляду на її матеріальну причину.

А відтак, нас цікавить уже не сам ейдос мудрості, але ейдос в аспекті свого фактичного втілення, що гіпостазується в світлі ейдосу як його ж абсолютна інакість, або саме інобуттєвий *факт*.

Сам по собі факт не є розумно самообґрунтованим смыслом життя світового цілого й окремих речей світу. Натомість факт є принциповою *можливістю* такого смыслу [75], «з якого», за слівцем *Аристотеля*, факт і видобуває для себе всі - відтак уже не суто теоретичні, а саме практичні - настанови, «як треба жити». Тут ми знаходимо, нарешті, той вихідний смисловий принцип речовинного становлення, що є справжньою мірою для становлення будь-якої світової речовинності взагалі. Головне ж, що він належить самій мудрості, яка в цьому сенсі виступає як своєрідна життєва «матерія» розуму. Вона перетворює розум на живий розум, тобто на принцип будь-якої життєвості взагалі, а філософію - на справді життєву справу.

Весь смысл такої життєвості як те в ній, що вже принципово непідвладне ніякому простору й часу [76], міститься в ній же самій. Тож вона є просто-таки безсмертною, як це насправді й личить життю як такому [77]. Відтак життя, зрозуміле у своєму власному принципі, дійсно, є насамперед не чим іншим, як самопокладанням розуму.

Це вже не уможлядний, трансцендентальний чи категоріальний, а саме розумно життєвий принцип, в якому світ зрештою має виявитися розумно втіленим світом, справжнім живим організмом. *[В цьому сенсі він, як і його «попередники», теж потребує спеціального методу.]* Й, остаточно прояснюючи смысл мудрості в аспекті її матеріальної причини, я не можу підібрати для неї ліпшого імені, аніж *душа* [78].

Ось так і виявляється, що втілення мудрості як розумне збирання світу до купи є передусім справою душі філософа, власне - його життєвою справою. І якщо, скажімо, пов'язувати мудрість світу саме з людською особистістю [79], філософія нараз отримує специфічний антропологічний вимір. Він і дозволяє софісту *Про-*

*тагору* стверджувати, наче «людина є мірою всім речам», а кініку *Антисфену* визначати філософію як специфічне «мистецтво спілкуватись із самим собою» [80].

Так діяльність філософа обертається суцільною відповіддю на питання: «Що є принципом життєвого ствердження світового цілого, як воно постає в реальній даності нашого досвіду?». Або ще: «Що / хто забезпечує життєве втілення мудрості?». То є питання про душу як про розумно-живий принцип світу, який одночасно є живим організмом мудрого ствердження світового цілого, - й стосовно цього (прото)європейські історико-філософські епохи теж дають різні відповіді.

Античність розгортає тут своє вчення про загальну одушевленість розумно-живого космосу [81], або про принципово знеособлену світову Душу в безлічі її індивідуальних відповідників [82]; Середні віки - вчення про душу як образ і подобу Божу, особистісно об'єднану з іншими душами в живому Тілі Церкви з Ликом Богородиці, Ренесанс - вчення про титанічну природну особистість як образ і подобу Бога-Творця, Нові часи - про особистість як поліфункціонального суб'єкта, Сучасність - вчення про анархічно-ліберальну автономну особистість як повновладного володаря світу. Й усі ці відповіді зрештою зливаються в єдину відповідь на питання про мудрість як матеріальну причину світового цілого і в тому числі про особистісний вимір світу як цілого.

Тож європейська розмова про мудрість - це завжди розмова про розумні причини *resp.* принципи світу та їхні чуттєві втілення, що досліджуються саме смисловим чином. Відтак у цій розмові вельми проблематично стикнутися з якимись принципово чистими «матеріалістами», «ідеалістами» чи навіть «реалістами». Самі по собі ці ярлики насправді нічого не пояснюють в європейському філософуванні та його великій історії. В чистому вигляді вони завжди є певною абстракцією й обмеженням філософування як такого. Натомість тут цікаво бути саме філософом, який, працюючи з речами в розумі, розумним чином, тим самим працює зі смыслом на впрост.

### § 3. «Причинне» визначення європейської філософії

У цілому ж, завершуючи цей своєрідний вступ до смислового моделювання історії європейської філософії, варто констатувати ось що.

Європейська філософія в своєму історичному розвитку завжди залишається не чим іншим, як

філософією, тобто саме «любов'ю до мудрості» [83]. Відтак її специфічним предметом є смисл самої мудрості. Тож з урахуванням попереднього дослідження цього ж таки смислу остаточно (а саме «причинне») визначення філософії виглядає так: ФІЛОСОФІЯ є 1) живою 2) любов'ю до мудрості як 3) синтетичною 4) буттєвою 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) ідеальній 19) причині {resp. принципу}, з огляду на її принципово 20) позасвітові 21) засади.

Проте головна методологічна проблема історико-філософської науки полягає в тому, що конкретні *типи* розуміння мудрості виявляються вельми різними - кожна епоха наче формулює

тут нове завдання для філософії. Відтак, слідкуючи за перипетіями становлення європейської філософії у власній історії, ми маємо шанс наче побачити всю суттєву різницю в оформленні інтелектуального життя Європи під проводом цілком різних ідеалів.

Урешті-решт саме ці ідеали, так чи інакше дотичні до абсолютного виміру світу, й визначають реальну типологію культур всередині так званої «європейської» історії. Й лише хронічний для сучасної доби брак місця й часу втримує автора від негайного переходу до відтворення реальної культурно-історичної «фізіономіки» матінки-Європи з огляду на її історико-філософський спадок. Але упереджати таке дослідження мав би загальний аналіз європейських методів філософування, який ще чекає на своє оприлюднення. Тож усьому свій час.

1. *Кортасар Х.* Выигрыши // Кортасар Х. Выигрыши. Повести и рассказы. - М.: Прогресс, 1976. - С. 62.
2. Див. докладніше про сучасну модель життя у зв'язку з проблемою історичних типів філософування такі праці автора: *Сватко Ю. І.* Предмет філософії як інструмент аналізу історико-філософської доби // Наукові записки НаУКМА. Т. 37. Філософія та релігієзнавство. - К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 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; *Він же.* Принцип «Подивись на Абсолют!» як загальнометодологічна засада сучасного історико-філософського дослідження // Наукові записки НаУКМА. Т. 63. Філософія та релігієзнавство. - К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2007. - С. 3-10.
3. З приводу розрізнення сфер розуму («смислу») й необхідності («факту») - див. хоча б: *Платон.* Тимей // Платон. Собр. соч.: В 4 т. - М.: Мысль, 1994. - Т. 3. - С. 450-451 [47e-48b].
4. Якщо згадати перефразування відомого вислову *Сенеки у Ніцше: Philosophiafacta est, quae philologia fuit.*
5. Див. виноску 2.
6. *Кортасар Х.* Выигрыши // Вказ. праця. - С. 151.
7. Див. хоча б у: *Лосев А.Ф.* Философия имени у Платона // Лосев А.Ф. Имя: избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. - СПб.: Алетей, 1997. - С. 26.
8. Пор.: «...філософія є системою чистого розуму (наукою)...» {*Кант І.* Критика чистого розуму. - М.: Мысль, 1994. - С. 490-491}.
9. Див.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы. - Мн.: Литература, 1998. - С. 157-160.
10. Див. давньогор. *h̄giow*, або 'бездомішковий', інакше - саме 'чистий'.
11. Цікаво, що вже в *Аристотеля* істина постає як справжня «мета умоглядного знання» {*Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. - М.: Мысль, 1976. - Т. 1. - С. 94 [II 1, 993b 20-25]}.
12. Тож, коли *Плотін* у трактаті «Про розумну красу» (V 8, 3-6) розмірковуватиме про життя як розумне самопокладання, а *Прокл* у «Першозасадах теології» (103) й узагалі спеціально формулюватиме окрему діалектичну тріаду для свого вчення про життєво стверджений розум, вони будуть лише остаточно і щонайточнішим чином оформлювати ці старі інтуїції античної класики щодо кінцевого «ототожнення предметності, що виражається, з осмисленням, що виражає» {*Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. - М.: Искусство, 1994. - Кн. 2. - С. 227}. Ось до якого життя прагне долучитися справжній філософ, на відміну від мудреця, який *уже* долучився до нього.
13. Як знання того, що *Стагірит* називав «першими засадами й причинами», розуміючи під «першими засадами» ті, що є властивими для речі - як її, речі, *ідея*, *матерія*, *рушійна причина* і *мета* {*Аристотель.* Метафизика // Вказ. праця. - С. 70 [I 3, 983a 25-30]}, при тому, що сказати «перша» чи «засада» означає сказати «те ж саме» {*він же.* Вторая аналитика // *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. - М.: Мысль, 1978. - Т. 2. - С. 260 [I 2, 72a 5-7]}. Що ж до найпершої з таких засад, то це сутність самого першосущого, що ним тримається буття всього (власне - світу), у зв'язку з чим «якою мірою кожна річ є причетною до буття, тією ж і до істини» (вт же. *Метафизика* // Вказ. праця. - С. 95 [II 1, 993b 30-32]). [А якщо певна «Річ» і є *Буттям*? Чи не натяк тут пізніший епосі на принципову можливість ототожнення істини з *Буттям* як таким, *Абсолютним Буттям*?] Очевидно, що, продовжуючи цей уявний діалог з *Аристотелем*, ми повинні були б віднести таке знання, скоріше, до «відомого за природою» («безумовно»), аніж до «відомого для нас» (див.: *він же* — Вторая аналитика. - С. 260 [I 2, 71b 33-72a]; див. також: *Физика* // Сочинения: В 4 т. - М.: Мысль, 1981. - Т. 3. - С. 61 [I 1, 184a 17-184b]; ще: *Метафизика*. - С. 94 [II 1, 993b 7-12]). Адже перше є дотичним до загального, що, в свою чергу, є віддаленим від чуттєвого сприйняття (тут найвіддаленіше і є щонайзагальнішим), тоді як друге, навпаки, - ближче до чуттєвого сприйняття (найближчим тут є саме одиничне) (див. докл.: *він же.* Вторая аналитика).

14. Ще раз пошлюся на першу главу другої книги «Метафізики» старого *Арістотеля*: «... якою мірою кожна річ є причетною до буття, тією ж і до істини».
15. З огляду на це можна було б, слідом за вже неодноразово цитованим *Арістотелем*, стверджувати, що «філософія називається знанням про істину» (саме так: не знанням істини, а знанням *про* істину, власне виразом істини!). Оскільки ж «ми не знаємо істини, не знаючи причини!» (*Арістотель*. Метафізика, а мудрість і є саме «знанням перших причин» (Вказ. праця.- С. 67 [981b 25-30]), тож істина відкрита мудрецам. Що ж до філософа, то він *знає* про істину. Тому сам *Арістотель*, упевнено розрізняючи, з одного боку, «суше в сенсі істинного» («залежне від зв'язування», або «твердження щодо того, що є справді зв'язаним», тобто те, що перебуває «в думці, але не в речах»), а з другого - «суше у власному сенсі» (у сенсі реального існування), тим не менше в обох випадках воліє говорити саме про «істинне», але не про саму «істину». Це й не дивно: істина в *Арістотеля* є, як ми пам'ятаємо, метою уможлидного знання, адже справжнім Буттям як таким *Стагірит* вважає світовий Розум-Нус (*Сократ* у Платоновім «Філебі» міркує так само - див. у: *Платон*. Філеб // Платон. Собр. соч.: В 4 т.- М.: Мысль, 1994.- Т. 3.- С. 69 [59d]). Проте насправді істина не може бути лише чимось «умоглядним». Як вираз мудрості вона має бути ще більше життєвою справою, аніж сама мудрість. Життя ж як таке, у свою чергу, теж аж ніяк не може залишатися лише уможлидним, так само як і практика зовсім не є синонімом теорії. [Якщо тільки, звичайно, ми не маємо справу з такою «Теорією», Яка вже перебирає на себе всю можливу практику взагалі, Сама стає Практикою як Такою. Тут чиста Ідея буде справжньою Річчю і справжньою Дійсністю, коли знати означає любити, отже — бути, коли, за Бл. Августином [Contra Faustum, XXXII 18], «не входять до істини інакше, ніж: через любов»]. Тож мала прийти зовсім інша епоха, де споглядання поступило місцем любові, аби європейська цивілізація отримала живий досвід бачення й живий досвід спілкування із Живою ж Істиною, до Якої причетний і Якою тільки й тримається світ, але Яка Сама не є світом.
16. *Кортасар Х*. Выигрыши // Вказ. праця.- С. 43.
17. Див. про це: *Сватко Ю. І*. Типи інтелектуалів і культурно-історичні моделі інтелектуального життя... // Вказ. праця.- С. 9. Див. також про цю специфіку історичної природи розуміння в: *Лосев А. Ф*. Очерки античного символизма и мифологии.- М.: Мысль, 1993. - С. 684-686.
18. Пор. відповідний хід у *А. Ф. Лосева* хоча б у «Нарисах античного символізму...»: «...сама історія є нічим іншим, як даним у становленні розумінням буття» (*Лосев А. Ф.*- Там само.- С. 685).
19. Адже це «на чому» і є Європа як ідея, що втілена, виражена у певному культурно-історичному «проекті», а саме проєкті розбудови особистісно визначеного світу.
20. Отже, істина тут - відповідність історії тій-таки теорії, а цієї останньої - символічній самості речі, а потім і взагалі «Найсамішому» світу (*Лосев*), його трансцендентним засадам, власне - надсвітловому Абсолюту.
21. В аспекті повного їхнього синтезу *resp.* взаємоотождження.
22. Див. докладніше: *Лосев А. Ф*. Диалектические основы математики // *Лосев А. Ф*. Хаос и структура.- М.: Мысль, 1997.- С. 32-33.
23. Див.: *Кассирер Э*. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // *Кассирер Э*. Избранное. Опыт о человеке.- М.: Гардарики, 1998.- С. 646.
24. Див.: *Лосев А. Ф*. Диалектика мифа.- М.: Мысль, 2001.- С. 164, 167.
25. Хоча б на рівні фіхтеанського заклику «зрозуміти незрозуміле як незрозуміле».
26. І ще одне підтвердження очевидності цього «ходу» для європейської філософської думки «різних скликань і мов». *М. Мерло-Понті*, інтерпретуючи *Гуссерля* у своїй «Феноменології сприйняття», слушно зауважує: «... рефлексію, що стосується доктрини, буде завершено лише за умови, що вона здійснюється у взаємозв'язку з історією її виникнення, зовнішніми стосовно змісту поясненнями й повертає причини і значення доктрини їхній екзистенціальній структурі» (*Merleau-Ponty M*. Phénoménologie de la perception.- P.: Gallimard, 1976.- P. XIV). Див. також: *Сватко Ю. І*. Принцип «Подивись на Абсолют!»... // Вказ. праця.
27. Див. докладніше: *Сватко Ю. І*- Вказ. праця.- С. 8.
28. Це особливо відчутно з огляду на операціональне розуміння філософії як осягання досвіду в поняттях. Для поняття, так би мовити, «нецікаво», поняттям «чого» у фактично-буттєвому аспекті воно є, адже конкретна річ поза поняттям про неї може бути «така» чи «така». Тож тут важливим є сам принцип мислення про річ, а не її, речі, конкретні буттєві якості.
29. У цій самій онтоепістемологічній ситуації Ренесанс молитися на творчість, Модерн - на науку, а сучасність - на культурну гру з її принципово неповторюваним повтором (через сутнісну самонезасвідченість людини в світі без Абсолюту - див.: *Сватко Ю. І*- Вказ. праця.- С. 5). Та тут ми суттєво забігаємо наперед.
30. Власне, йдеться про любов до мудрості як таку, але взяту тут у своєму розумному втіленні в історично визначеній фактичності життя.
31. В яких філософія постійно стає в історії саме як любов до мудрості.
32. В цьому розділі автор широко використовує текст однієї зі своїх попередніх статей (див.: *Сватко Ю. І*. Предмет філософії як інструмент аналізу історико-філософської доби // Вказ. праця) як задля збереження загальної логіки викладу матеріалу, так і задля необхідних останніх уточнень.
33. *Кортасар Х*. Выигрыши // Вказ. праця.- С. 190.
34. То є досвід становлення філософії як любові до мудрості.
35. Споглядання Істини як імені мудрості й об'явлення щодо неї та можливості майбутнього укорінення в ній задля розуміння світу по суті, в його очевидній справжності *resp.* самоадекватності.
36. Пошук мудрості як зречене віддання себе знанню *resp.* прийняття його самим інобуттям задля звільнення від власної плінної фактичності й кінцевого розумного отожднення з нею, інакше - любовний потяг до знаттєво визначеної й життєво ствердженої на собі справжньої єдності світу.
37. Власне - спілкування з істиною як з увиразненим смислом (розумним іменем) самої мудрості в безлічі її інобуттєвих образів і стилів її розуміння.
38. У проміжку між розумінням цієї істини як Надсвітлого «Все» (= Абсолютне Світло), де світ перебуває у вічному опікуванні й синівстві, до надсвітлого «ніщо» (= Абсолютна Пітьма), де світ перебуває у вічному сирітстві, залишаючись напризволяще із самим собою.

39. *Кортасар Х.* Выигрыши // Вказ. праця.- С. 60.
40. Спочатку саме діалектично, а потім уже і власне життєво.
41. Див. про це: *Лосев.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития // Вказ. праця.- С. 4.
42. Адже філософія - то, нагадаю, й узагалі жива справа.
43. В тому числі й мудрості як її розуміла певна історична доба.
44. Тобто субстанційно втілений *resp.* власне предметний момент розумно визначеного буття.
45. Чи з огляду на його інтимну життєвість - просто-таки любити.
46. Згадаймо класичні інтуїції *Платонова* «Парменіда».
47. Що й узагалі є характерним для речовинного інобуття смислу, якому невідомий абсолютизм суто смислового життя категорій, що завжди дані саме максимально інтенсивно, отож тут немає потреби говорити про цю інтенсивність якось окремо (пор. у: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука // *Лосев А. Ф.* Бытие - имя - космос - М.: Мысль, 1993.- С. 199).
48. Нагадаю, що мудрим, за *Аристотелем*, як це чудово формулює *О.Ф. Лосев*, «є той, хто не лише знає сутність речі й факт існування цієї сутності, але ще знає також і причину речі та її мету» (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития // Вказ. праця. - С. 226).
49. Див. насамперед праці автора, згадувані вже у виносці 2.
50. Або, мовою *Аристотеля*, «формальну» причину.
51. Див. у *О. Ф. Лосева* - у зв'язку з аналізом платонівського «Менона» (*Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма... // Вказ. праця.- С. 448): «Платон демонструє, що чуттєва образність незмінно пливе й змінюється, «втікає» і що «знання» «зв'язує» цю алогічну множинність, що розбігається, закріплює її й робить постійною. Й зв'язує воно її «міркуванням щодо причини» («А це... і є пригадування»: *Платон*, «Менон» [98a] - цит. за: *Лосев II* Вказ. праця.- С. 448). Це означає, що розсудок оформлює чуттєвість причинно, або, кажучи взагалі, категоріально. Під «причиною» не треба розуміти тут категорію спеціально причинності. Причина тут є взагалі оформлювальний принцип, визначальна категорія» (*Вказ. праця.*- С. 400).
52. Пор. лат. *princeps, cipis [primus + capio]* - 'перший'.
53. Див. у *О. Ф. Лосева* - у зв'язку з аналізом вчення про «причини» в *Аристотелев* *Metaph.* VII 17 [1041a31-b10]: «...чомуданий предмет є він самий-цього досліджувати не можна, й тут годі питати» (*А. Ф. Лосев.* Очерки античного символизма... // Вказ. праця.- С. 555). І далі: «Тоді досить побачити цей предмет у його ейдосі, й він сам виявить своє «чому» (*там само*- С. 556). Дійсно, чому стіл є столом? Та тому що ось він, стіл, в усій своїй наочно даній «столовості».
54. Див.: *Лосев А. Ф.* Самое само // *Лосев А. Ф.* Миф - Число - Сущность.- М.: Мысль, 1994.- С. 523.
55. Адже йдеться, нагадаю, передусім саме про смисл софії-мудрості.
56. Згадаймо, як послідовно це вчення про поєднання, або ж «зв'язок», двох світових сфер проводить *Платон* у своїх діалогах «Менон», «Тетет», «Бенкет», «Федр» й особливо «Філеб». Пор. також у *Прокла* в «Платоновій теології»: «мудрість... богів - невимовне, яке об'єднане з предметом знання та з умосяжною єдністю самих богів» (*Прокл.* Платоновская теология.- СПб.: РХГИ; «Летний сад», 2001.- С. 80 [1.105, 1-5J]).
57. Адже «знаємо ми... кожному [річ] тільки тоді, коли розуміємо, «чому [вона]» (а це означає зрозуміти першу причину)» (*Аристотель.* Физика // Вказ. праця.- С. 87 [II 1, 194b 15-20]). Остання ж, а саме світовий Розум, є принципово синтетичною, бо в ній вихідно вже об'єднано сфери знання й буття.
58. Див.: *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. СОФИСТЫ. СОКРАТ. ПЛАТОН.- М.: Ладомир, 1994.- С. 333.
59. Див. хоча б репліку *Діотими* в платонівському «Бенкеті»: «Здається, правильне уявлення - це щось середнє між розумінням і невіглаством» (*Платон.* Пир // *Платон.* Собрание сочинений: В 4 т.- М.: Мысль, 1993.-Т. 2.-С. 111 [202a]).
60. Пор. лат. *transcensus* - 'перехід'.
61. Згадаймо знаменитий античний термін  $\mu\text{=}\Phi\iota\lambda\sigma\omega$  - 'наслідування': йдеться саме про нього.
62. А ось і старий добрий античний  $\kappa\alpha\rho\sigma\tau\omega$  - 'очищення' в його вихідному, справді філософському сенсі.
63. Що його *Прокл* у «Платоновій теології» пов'язує з «жаданістю божественного» (*Прокл.* Вказ. праця.- С. 78 [1.102, 25]), або блага, що, за *Платоном* (див.: *Платон.* Пир // Вказ. праця.- С. 117 [206e 2-5]), наділяє все суще «любов'ю до породження» (*Прокл.* Вказ. праця.-С. 79 [1.103, 20]).
64. Пам'ятаючи, що раніше любов'ю ми позначили саме розумно-життєвий потяг до іншого як до самого себе у своїй власній справжності.
65. Пор. ту ієрархію еротичного сходження до мудрості в *Платона* (аж до епоптики *resp.* споглядання), що народжується через «трансцендентальне об'єднання знання (*Ероса*) й буття в знанні» (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики. СОФИСТЫ... // Вказ. праця.- С. 197).
66. Де, за словом *Геракліта* (47 [62 DK]), «безсмертні є смертними, смертні - безсмертними, [одні] живуть за рахунок смерті інших, за рахунок життя інших вмирають» (*Фрагменты ранних греческих философов.* Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики.- М.: Наука, 1989.- С. 215).
67. Див. у *Бл. Августина* в його «Сповіді»: «Тріпочу й полум'яню, тріпочу в страху: я такий несхожий на Тебе; горю, полум'яню любов'ю: я такий подібний до Тебе» (*Аврелий Августин.* Исповедь.- М.: Канон +, 1997. - С. 214 [11 IX, 11]).
68. «...щастя радості,- пише *Марсіліо Фічіно* в листі до *Лоренцо Медичі* «В чому полягає щастя, які воно має ступені, та про його вічність»,- переважає щастя споглядання, тому що наскільки ми є ближчими до Бога в цьому житті, люблячи його, аніж пізнаючи, настільки більшу винагороду в іншому житті отримує любов порівняно з пізнанням» (*Марсилио Фичино.* В чем состоит счастье, какие оно имеет ступени, о его вечности // *Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век).*- М.: Изд-во Моск. ун-та, 1985.— С. 224).
69. На тлі безсумнівності Божественного Розуму ще у *Декарта*.
70. Пор. цей «хід» щодо античності: «Мудрість в античних людей є універсально-космічною осмисленістю...» (*Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Итоги... // Вказ. праця.- С. 449-450).
71. Тут доречно знову згадати *Лосева*: «Породження», - зауважує він у своїх «Діалектичних засадах математики», - треба розуміти, звичайно, не в гінекологічному сенсі слова й узагалі не в натуралістичному, а лише в суто смислово-відношенні... Породжувати, творити - тут означає те ж саме, що вимагати, постулювати, логічно передбачати» (*Лосев А. Ф.* Диалектические основы математики // Вказ. праця. - С. 84).

72. Пор. знаменитий текст із платонівського «Тімея» (90 d), де ця вихідно-кінцева самовідповідність виглядає таким чином: «Між тим, якщо є рух, що віднаходить спорідненість з божественним началом всередині нас, то це розумові кругообертання Всесвіту; їх і має дотримуватися кожен із нас, аби через вбачання гармоній і кругообертань світу виправити кругообертання у власній голові, порушені вже при народженні, інакше кажучи, домогтися, щоби те, що споглядає, як цього вимагає його вихідна природа, уподібнилося тому, що споглядається, й таким чином здобути те щонайдосконаліше життя, яке боги запропонували нам як мету на ці й майбутні часи» {Платон. Тимей // Вказ. праця.- С. 498}. З огляду на ці - звичні для платонізму - міркування, здається, стає зрозумілим, чому блискуча антична доба не зродила блискучих технічних інновацій. У своєму розумінні істини як адекватності (а не як практичної доведеності знання за Нових часів) вона була 1) обернена назад, до «золотого віку», й водночас 2) трималася ідеально-матеріальної «серединності» речі й світу в цілому. Тож нове як те, що не відповідало нічому в наявній дійсності (пор. т. зв. «чисте мистецтво»), її не цікавило.
73. Пор. у Гегеля в його «Філософії духу»: «... істиною називається... відповідність поняття його власній дійсності» (Гегель. *Энциклопедия философских наук. Т. 3: Философия духа.*- М.: Мысль, 1977.- Т. 3.- С. 12).
74. Або абсолютній істині як «у собі й для себе сушій дійсній ідеї» (Вказ. праця.- С. 22).
75. Щодо загальної діалектики смислу й факту, необхідності й випадковості, вірогідності й можливості — див.: Лосев А. Ф. *Диалектические основы математики* // Вказ. праця.- С. 186.
76. Бо ж завдяки йому тільки й можливий сам цей простір і час, та й будь-що взагалі, як принципово визначене, осмислене й значуще «щось».
77. Тобто життю, не звідному на якісь свої окремі - завжди лише більш чи менш життєві - форми.
78. Пор. міркування О. Ф. Лосева щодо античного розуміння софійної діяльності душі «як принципу не смислового, але вже суто матеріального, суто речовинного й тілесного становлення» {Лосев А. Ф. *История античной эстетики: Итоги...* // Вказ. праця.- С. 211-212}.
79. Хоча це зовсім не обов'язково.
80. Див.: Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.*-М.: Мысль, 1979.- С. 236 [VI 6].
81. Пор., наприклад, ще один знаменитий текст з платонівського «Тімея» (92 с.), де, серед іншого, прояснюється справжня роль зоряного неба як фізичного кордону світу в системі античного космосу: «Прийнявши в себе смертні та безсмертні істоти й поповнившись ними, наш космос перетворився на видиму живу істоту, чуттєвого бога, який охоплює все видиме, образ бога умосяжного, найбільше й найкраще, найліпше й найдосконаліше, єдине й однорідне небо» (Платон. Тимей // Вказ. праця.- С. 500). А відтак у 10-й книзі «Законів» [399b] Платон остаточно уточнює й справжній статус душі: «Що ж до всіх зірок, Місяця, років, місяців, пір року, яке інше міркування можемо ми привести, як не подібне цьому, а саме: з огляду на те, що душа чи душі виявилися причиною всього цього й до того ж мають всі моральні досконалості, ми визнаємо їх божествами, однаково, чи перебувають вони, як живі істоти, в тілах, чи деінде й іншим чином керують небом» (Платон. *Законы* // Платон. *Собр. сочинений: В 4 т.*- М.: Мысль, 1994.- Т. 4.- С. 360). Пор. також загальноантичний за духом висновок щодо статусу людської душі в Аристотелевій «Метафізиці» [VIII 3, 1043b 1-5]: «Справді, душа й буття душею - одне й те ж саме, між тим буття людиною й людина — не одне й те ж, хіба що ми під людиною будемо розуміти душу...» (Аристотель. *Метафизика* // Вказ. праця.- С. 227). Див, нарешті, підтвердження згаданого висновку в Плотіна в трактаті «Про безсмертя душі» - але вже слідом за Платоновим «Алківіадом» [I, 130 с.]: «...душа людини - це вона сама (...)» (Плотин. *Сочинения. Плотин в русских переводах.*- СПб.: Алетейя, 1995.- С. 620 [IV 7, I]).
82. Пор.: боги, демони, герої й душі (а в тому числі й люди) як такі (докладніше в: Лосев А. Ф. *История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн.*- М.: Искусство, 1992.- Кн. 1.- С. 450).
83. Якщо ми, звісно, не хочемо втратити її як певну культурно-історичну величину й вихідну історико-філософську реальність, або як те смислове ціле, окремими частками якого є всі відомі сьогодні історико-філософські епохи.

Yuriy Svatko

## THE SPECIFIC SUBJECT OF THE EUROPEAN PHILOSOPHY RELATED TO THE PROBLEM OF DEFINING AGES IN HISTORY OF PHILOSOPHY AND PRACTICES IN PHILOSOPHY

*In the article, issues of philosophical communication with wisdom, relationship between philosophy and history of philosophy, conceptual and structural analysis of thing, periodization of the European philosophy as a single cultural project are treated. The notions of subject of philosophy, of age in history of philosophy, and of practices in philosophy are refined on. A «4-principle» model of the meaning of wisdom is analyzed, in the aspects of its formal, material, efficient and final causes, also with regard to their historical interpretations. An instrumental, a meaningful and a "causal" definitions of the European philosophy as a practice of life are given.*