

Квіт С. М.

УНІВЕРСИТЕТ ЯК ІНСТРУМЕНТ ТВОРЕННЯ ЗАГАЛЬНОГО РОЗУМІННЯ ЗА ДОБИ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У статті розглянуто практичне значення філософської герменевтики в інтерпретації Г.- Г. Гадамера. М. Гайдеггер розділяє концепції людини і *Dasein* як такі, що належать до різних вимірів: нашого світу і феноменології. Автор пропонує знайти такий приклад, який би одночасно включав характеристики обох вимірів, і вважає таким університет – місце, де відбувається герменевтична розмова і котре пов'язане з ідеями істини, мудрості та загального порозуміння в добу глобалізації.

УДК 1 (091)“652”

Сватко Ю. І.

СВІТ АНТИЧНОГО КОСМОСУ І АНТИЧНА МОДЕЛЬ ФІЛОСОФУВАННЯ: КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНИЙ ТА ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОМЕНТАР

У статті з урахуванням європейського досвіду інтерпретації античності як окремого культурно-історичного типу, основних складових античного міфу та їхнього відображення в античній філософії визначаються загальні інтуїції античного космосу як історично першого «культурного світу» європейців.

І. Європейський досвід інтерпретації античності як окремого культурно-історичного типу

Колись, розпочинаючи власний аналіз античного філософування¹ як того «епохального» цілого, де європейці донині шукають свій золотий вік, О. Ф. Лосев зауважував: «Кожна епоха отримувала від античності те, на що вона тільки була здатна, й кожна епоха побачила в ній правильний бік, хоча й неправильно ігнорувала інші сторони» [1, 67].

Фіксуючи цю попередню «роботу думки», філософ писав: «... наше розуміння античності: 1) має бачити в ній підставою інтуїцію *людського тіла* як суттєву характеристику буття взагалі (*Шпенглер*), 2) де фіксується... пластична й оптична завершеність благородного й прекрасного тіла (*Вінкельман*), 3) що різко протистоїть будь-якому романтичному пошуку безмежного й таємничого (*Шіллер*), 4) зі своєю власною безмежністю й таїною та з усім власним поринанням у становлення й екстаз (*Ніцше*), 5) причому вся ця містична й водночас земна тілесність, вивільняючи від суто духовних устремлінь й аскетичного подолання плоті (*Відродження*)

й 6) даючи виразно заокруглену й усвідомлену, чітку й різку структуру й форму буття (*Просвітництво*), 7) виявляється нічим іншим, як синтезом безкінечного й кінцевого, або ідеального й реального, даного, проте, засобами кінцевого й реального, й за суттю своєю – у сфері кінцевого й реального (*Шеллінг і Гегель*)» [1, 67].

Додамо до цієї характеристики середньовічний досвід трактування античного Абсолюту як квазіабсолюту² в *De civitas Dei* Бл. Августина. Додамо ближчий досвід трагедійної – усвідомленої – інтерпретації діонісійського міфу у *В'яч. Іванова*³. Додамо й досвід самого Лосева з кінцевою формулою античного космосу як театральної постановки [2, 507]. Відтак ми нараз отримуємо узагальнену картину міфолого-феноменологічного прочитання античного світогляду впродовж п'ятнадцяти наступних століть європейської історії. Й нам залишається лише уточнити деякі складові цього давнього міфу.

II. Основні складові античного міфу та їхнє відображення в античній філософії

Отже, античний космос уже від часів іонійських філософів-«фісіологів», у проміжку між

¹ Який ми постійно матимемо на увазі в подальших міркуваннях.

² Яким є будь-яке багатобожжя.

³ Де бог-страдник у космічному акті самозречення віддає себе на поталу світу задля кінцевого апоплонічного ствердження *resp.* збирання до купи себе як світу й світу як себе.

VII–V ст. до Р. Х.¹, сприймався як єдино можлива й максимально наочна реальність². Він ані на що далі не зводився, тож був власною засадою, зародком і символом.

Скільки би цей космос фактично не змінювався (навіть вмирав), *по суті* він завжди залишався принципово дорівнюваним собі, вічно повертаючись до себе після чергової світової катастрофи. У цьому сенсі він ані від чого не залежав, тож принципово не приймав ніяких зовнішніх пояснень. То була іманентна собі реальність, своєрідний Абсолют – і в цій абсолютній самопоясненості й самозрозумілості космос поставав справжнім міфом³.

З такого міфу випливало кілька серйозних наслідків, які й дозволяють сьогодні крок за кроком реконструювати картину античного космосу в цілому⁴.

1. Передусім ця зрозумілість античного космосу з нього самого в його принциповій тілесності врешті зводила будь-які його розумні пояснення на його ж речовинно дану в безпосередньому досвіді наочність. Космос був насамперед велетенською *річчю*, саме матеріально-речовинним космосом, отже – уособлював речовинний вимір життя взагалі. Тож він вимагав від життя, аби всі життєві стосунки, потяги й уподобання були просякнуті цим речовинним виміром⁵ і прямо йому підкорялися.

Але в ситуації, коли річ береться саме як остання життєва інтуїція й будь-що, в тому числі людина й суспільство (як синтез людини і природи), взагалі розглядається передусім як певна – більше чи менше облаштована – жива річ,

це означає, що основним принципом життя має бути *рабство*⁶. Рабство як певний світовий принцип розумної організації соціальної форми життя тільки й можливе, коли діалектичний процес починається саме з абсолютизованої категорії речі. На відміну від сімейно-родових стосунків, де досвід особистості ще закритий від світу «досвідом біологічного організму» з його кривною, *іншою* будь-якої ідеальності свідомістю, тут дух, і найперше людський дух, уже «знаходить себе на стадії нерозчленованого відчуття, тоді як раніше він узагалі... знаходив лише інше собі» [6, 388]. Це означає, що відтепер ідею духу дано «у її ототожненні з матерією, тоді як раніше не було ані ідеї, ані цієї тотожності» [6, 388]. Тож ідея людини теж буде ототожнюватися з матерією людини – і людина нараз перетвориться на річ⁷, отже, включиться до системи рабовласницьких, побудованих на уречевлюванні людської особи відносин.

Таким чином, рабство є та позафілософська дійсність⁸, виходячи з якої, античні філософи робили вже власне філософські висновки про останні засади життя. І в етичних трактатах *Аристотеля* чи його «Політиці» ми знаходимо саме таку грандіозну картину світового рабства, де чуттєвий (принципово частковий) бік космосу був позбавленим власних розумних волінь рабом, а розум-«рабовласник», цей відсторонено-цілісний принцип того ж таки речовинного облаштування світу, не мав вільноти виходити за межі його, світу, природних сил і власне речовинних можливостей⁹. Ця світова й сама по собі цілком позапринципна, тобто безпосередньо-на-

¹ Це мілетці, «прописані» в VI ст. (*Фалес, Анаксимандр й Анаксимен*), та їхні фактичні сучасники – піфагорійці й елейці, *Анаксагор* і *Діоген Аполлонійський*, більш молода антична атомістика.

² Тобто наочність містичного досвіду дива як форми «міфічної доцільності» (*О. Ф. Лосев*). [Пор. *перевертництво в діонісійських культах, міць Геракла, мистецтво мантики, магії, астрології чи практику теургії*.] Саме ж диво – збіг «емпіричної історії особистості, що випадково проминає, з її ідеальним завданням» [3, 50]. При цьому особистість у такій плинній і випадковій «емпіричній історії» виступає як фактично здійснена в інбутті інтелігенція, а в аспекті свого «ідеального завдання» – як суцільна «всюдиприсутність» і «безкінечна різноманітність» [3, 155] на тлі власного фактично втіленого у вічності «абсолютного самоствердження» [3, 156] у вигляді цілком неподільної одиничності.

³ Адже міф як виразна й для-себе-визначена смислова конструкція – то є «1) інтелігентно (тобто в пізнанні, волінні, почуванні) даний, 2) виражений смисл» [4, 33], чи «1) інтелігентно даний 2) символ» [4, 33].

⁴ Для подальшого викладу ми залучимо підсумкові лосевські матеріали з [2, 503-511].

⁵ Що був для них справжнім світовим кордоном.

⁶ Пор. у *Стагірита*: «...хто за природою належить не самому собі, а іншому й при цьому все-таки є людиною, той за своєю природою раб» [5, 382 [I (A) II 7, 1254a 15].

⁷ Ось як формулює цей феноменологічний «хід» *Лосев*: «В економіці це є тотожним перетворенню людини на товар, тобто рабству. В мистецтві ж... перетворенню всієї художньої галузі на скульптуру, адже скульптура і є перетворенням людини на річ, тобто її втіленням» [6, 388]. В результаті – висновок щодо всієї античної культури як специфічного історичного типу вираження життя: «Звідси скульптурний характер усього античного мистецтва», адже скульптура є саме там, «де матерія входить у союз з ідеєю» на засадах «абсолютно простої тотожності» [6, 388].

⁸ Й до того ж дійсність соціальна, тобто взагалі максимально конкретна (фактично осмислена).

⁹ Пор. три пасажі зі *Стагіритової «Політики»*. Ось перший [II 6]: оскільки частка «взагалі немислима без... іншого», то «пан є лише паном раба, але не належить йому», тоді як раб є «не лише рабом пана, але й цілком належить йому» [5, 382, 1353a 10]. У другому [II 10] знаходимо: «...у будь-якій живій істоті насамперед можна вгледіти владу панську й політичну. Душа володарює над тілом, як пан, а розум над нашими прагненнями – як державний муж. Звідси ясно, наскільки природно й корисно для тіла бути в підпорядкуванні в душі, а для схильної до афектів частки душі – бути в підпорядкуванні в розуму та розсудкового елемента душі й, навпаки, яка завжди виходить шкода при рівному чи зворотному співвідношенні». Й третє міркування [II 13]: «Всі ті, хто в такій сильній мірі відрізняється від інших людей, в якій душа відрізняється від тіла, а людина від тварини (це буває з усіма, чия діяльність полягає в застосуванні фізичних сил...), ті люди за своєю природою – раби; для них... кращий жереб – бути в підпорядкуванні в такій владі» [5, 382, 1353a 10]. Такий синтез-символ розуму й тіла *Гегель* потім назвав «класичною (скульптурною) художньою формою».

очна, власне – досвідна, **СОМАТОЛОГІЯ** й має стати найпершою характеристикою античного космічного міфу.

2. Другим наслідком вихідних загальнокосмічних інтуїцій доби було те, що будь-який порух космосу теж отримував пояснення лише з нього самого. Космос рухався сам собою, або ж рухав сам себе, вічно самопокладався (самостворювався, самонароджувався), був принципом усієї можливої *рухливості* взагалі. І, якщо розглядати таку космічну саморухливість як певну – ствердно, а не спеціально доказово унаочнену самим цим космосом – загальну засаду речей¹, відкривається нова подробиця античного міфу.

Виявляється, ця світова саморухливість порізному, але завжди так чи інакше, а саме *ієрархічно*, стверджується в речах світу². Отже, вона заряджена безкінечними можливостями свого речовинного втілення. Більше того, вона для початку буквально втілюється самим тілом космосу, власне – прямо ототожнюється з ним, є, відтак, справжнім саморухливим *resp.* живим тілом.

Інакше кажучи, античний космос поставав тут як жива річ, точніше, саме як живе тіло³. І якщо таким живим тілом у його максимальній довершеності було загальнокосмічне ціле, то, очевидно, таким самим тілом, але довершеним уже тільки тією чи іншою мірою⁴, були і його окремі частки – речі світу. Тож другою характеристикою цього космосу є його розуміння з точки зору живої матерії, тобто в аспекті **ГЛОЗОЇЗМУ**.

3. Ця наочно дана саморухлива, або жива, тілесність античного космосу, за якою крилися

насамперед різні конкретні форми тілесності світу⁵, дозволяла прямо поставити питання й про саме *життя* як загальну причину всіх космічних народжень-смертей, усього космічного руху як такого⁶. Інакше кажучи, тут античний світ, розмикаючи дурне коло безпосередньо-натуралістичної, зовнішньої причинності, коли речі безкінечно зводилися одна до іншої і зрештою втрачали власну вихідну цілісність й визначеність, зупинявся на такій саморухливо-живій речі, яка оберталася розумно-рухливою причиною самої себе, а відтак й усієї живої тілесності як такої⁷. Так перед нами постає те, що давні греки називали «світовою душею», або *організмом*, тобто живою істотою *par excellence* [7, 572]. Тому третьою характеристикою античного космосу має бути визнаний **ПАНПСИХІЗМ**⁸.

4. Цілком очевидно, що цей панпсихізм, чи інакше – *віталізм*, як принцип світової саморухливості й життя, або ж усієї живої тілесності взагалі, сам по собі прямо не відповідає на питання: куди, в якому напрямку рухається світ? Перебуваючи в полоні найрізноманітніших рухів, проживаючи в різних своїх просторових іпостасях різне за часом та інтенсивністю життя, обертаючись добром або злом, світ у своїх речах так чи інакше стверджувався на самому собі. Отже, він постійно повертався до себе як до певного нерухомого первопринципу, начала, «архе». Більше того, виступаючи вперед і тим самим повертаючись назад, він визначався в цьому колооберті як власний природний кордон.

Тому будь-який життєвий рух кінцево підкорявся тут доцільності фінального прояснення життя з його непорушного витoku. Треба було зрозуміти те, що є, через порівняння з тим, що

¹ А потім, у розвиненій логічній формі, а саме у філософській практиці (нео)платонізму, й узагалі всеосяжний розумний принцип життя.

² Пор. – з посиланням на «Головні думки» *Епікура* [61–62]: «... будь-який атом, узятий сам по собі, рухається зі швидкістю думки, тобто з безкінечною швидкістю; а взятий у певному середовищі, що чинить спротив його руху... з найрізноманітнішою швидкістю» [7, 494].

³ Таким живим тілом зрештою й виявляється та нарівно чуттєва й розумна, отже, саме цілокупно-софійна породжувальна модель космосу, що здавна фіксувала його перший «зсув», або «крок» на шляху до впорядкування, визначеності, а відтак й індивідуалізації *resp.* «атомізації». Рання класика так і позначала цю модель (за якою крилися п'ять античних першоелементів: земля, вода, повітря, вогонь та ефір) відповідним словом *στοιχεῖον* – «крок», «зсув», «літера», «елемент», взагалі: єдинороздільний початок в одному ряду [2, 174]. Цікаво, що не лише окремі елементи, послідовно переходячи один в інший: земля у воду, вода в повітря, повітря у вогонь, вогонь в ефір і потім назад, – самі по собі є принципом усього (земля – для *Ксенофана* [B 27], *Епіхарма* [B 52], орфіків [B 13 = I 11, 25–26] чи *Гіпсона* [A 6]; вода – для *Фалеса* [A 12]; повітря – для *Анаксимена* [A 10] і *Діогена Аполлонійського* [A 8; пор. B 5 = 61, 4–8; C 2]; вогонь – для *Геракліта* [A 1 = I 141, 9–10; A 5] й *Гіпаса* [7]; ефір – для *Орфея* [B 12 = I 11, 10; B 13 = I 12, 10], *Акусілая* [B 1], *Ферекіда* [A 9] чи *Емтедокла* [A 33 = I 289, 21]). Показовим є те, що «кожен елемент... приховано містить у собі принцип усіх своїх подальших переходів» [2, 181]. Тож у *Геракліта* [B 76] читаємо: «Вогонь живе смертю землі, повітря живе смертю вогню, вода живе смертю повітря, земля – смертю води».

⁴ У проміжку між прекрасним живим тілом і потворним мерцем.

⁵ Від зовнішньої для речі мертвої фізичної оболонки до її ж, речі, власного живого тіла.

⁶ А потім, у розвиненій логічній формі (у філософській практиці (нео)платонізму), й узагалі всеосяжний принцип розумного самоствердження взагалі.

⁷ Як це робить *Платон* у «Тімеї» [34c–35b] чи «Законах» [X 892a–с й 895a–897b] (див.: [2, 578–579]).

⁸ У цьому сенсі душу розуміють не просто як певну матеріальну субстанцію чи навіть матеріальний процес. Уже в ранній класиці, а саме в *Емтедокла* [B 109], душа космосу – це ще й справжній саморухливий принцип «усіх елементів», подібний до магніту (*Фалес* [A 22]). Тобто вона є справжнім богом (*Діоген Аполлонійський*, *Клеанф*, *Ойконід* [41 frg. 6]), або ж, як розуміли справу *піфагорійці* (18 frg. 11; 45 frg. 2 = I 420, 9; 58 B 4 = I 452, 4–5; B 15 = 455, 11), числом (див.: [7, 574]). Варто додати, що остаточне (й уже власне категоріальне) своє визначення й місце у смислової картині світу душа, цей момент інобуттєвого, а не суто внутрішнього, тобто саме *життєвого* становлення розуму, отримує лише у зрілому платонізмі [7, 577]).

насправді має бути¹. Йшлося про остаточне – справді катартичне – самообмежування *resp.* самовизначення життя, а відтак саморозуміння, бо незрозуміле *resp.* невизначене узагалі не має ніяких кордонів. Це саморозуміння було буквально розлите по всьому космосу, тож останній поставав у життєвій й філософській практиці греків як софійне ціле, тобто у вигляді певної, відповідної до конкретних типів життя² ієрархії таких самопоглядань-«теорій» як різних типів мислення взагалі³.

Так відкривалася ціла софійна сфера, або світова *мудрість*, де розум і буття, смисл і факт, знання й життя в повному своєму взаємоохопленні виявлялися одним і тим самим світом [9, 483]. Той світ був різноцінно здійсненим життям розуму – і це робило космос не просто живою, а саме живою, розумною й справді прекрасною істотою. Тому до попередніх характеристик античного космосу додавалася ще й **НООЛОГІЯ**⁴. Вона й не дозволяла йому перетворитися на потворну тлінь.

5. Отже, античний космос виявлявся справжнім кінцевим синтезом усієї світової розумності й життєвості (як свого власного ж природного кордону). Інакше кажучи, це був синтез світового розуму й світової *матерії*. Оскільки ж він відбувався в надрах самої *софійної*, принципово розумної сфери світу, світовий розум виявлявся тут безкінечною потужністю, або *енергією*, розуміння будь-чого взагалі, тоді як світова матерія оберталася безкінечною можливістю, або *потенцією*, такої зрозумілості⁵. В більш сучасних термінах отримана «золота середина» була класичним синтезом суб'єкта й об'єкта.

Узагалі той синтез можна розглядати принаймні у трьох різних аспектах, як проведений засобами 1) суб'єкта, 2) об'єкта чи 3) їхнього обопільного взаємовизначення. Так ось, *суб'єктивно* він виглядав як постійне прагнення (інтенція) ствердити, побачити, саме *віднайти* себе в іншому в межах самого себе, злитися з цим іншим у собі в остаточному самовизначенні й повній самодостатності. Така безкінечно потужна самодостатність суб'єкта називається *владою* – і наступною характеристикою античного космосу був **АВТАРКІЗМ**. Він перетворював саморухливість космосу на суцільне кругообертання⁶, що завершувалося прикінцевим спокоєм розуму в собі⁷. Цей автаркізм і робив космос 1) живою, 2) розумною, 3) прекрасною й 4) блаженно-завершеною 5) тілесною істотою.

6. Якщо суто натуралістично здійснювати синтез суб'єкта й об'єкта в об'єкті й засобами самого об'єкта, ми отримаємо зведення усієї можливої розумності на космічну речовину. У софійній сфері світу це виглядає як завершення будь-яких можливих пояснень самою потенцією, або можливістю, пояснення взагалі, яка сама вже ніяк і нічим не пояснювалася. Тобто тут вільна влада визначалася в сліпій необхідності *закону* (*Феміди*), де вся можлива поясненість космосу, принципова звідність його на себе залишала його все ж таки остаточною непоясненим, – і космос виявлявся принципово немотивованим.

Тому трагічною правдою цього античного космосу було *Гераклітове* «всім править Доля»⁸, й героїчною його характеристикою був справжній і принциповий **ФАТАЛІЗМ**. Саме фаталізм і є остаточною визначеністю світу в його «іпотес-

¹ Це «має бути» не є чисте суб'єктивне уявлення, а є самою об'єктивною дійсністю в її співвіднесенні із собою та з усім *іншим* їй, усім можливим інобуттям. Тут від часів *Плотіна* [VI 6, 6 1a–c] виставлено такі три аргументи проти будь-якого суб'єктивізму: 1) те, що ми можемо мислити щось, доводить, що це «щось» ще до будь-якого мислення вже є для нашої думки, інакше «думка була б одночасно й пізніше від помисленого предмета, й раніше від нього»; 2) суб'єктивність думки, взята сама по собі, без предмета як її об'єктивного аналога, не дозволяє засвідчити цієї суб'єктивності, оскільки ніяк не відомо, звідки вона сама; 3) мислення як розрізнення одного й іншого через відмінність між ними саме по собі зовсім не передбачає, що хтось має спеціально здійснити це розрізнення [8, 739–740].

² Рослинного, тваринного, чуттєвого, психічного, власне розумного *etc.*

³ Див.: *Плотін* [III 8, 8 – 9–30]. Це античне вчення про різні типи мислення як про послідовний ієрархійний перехід від «нульового» самопоглядання до слабкого, скаламученого речовиною й від нього – до більш сильного й чіткого, а там – аж до виходу в повну й суцільну нерозрізненість єдиного витoku світу, мало на увазі, кажучи сучасною мовою, різні ступені ототожнення суб'єкта й об'єкта в самій речі. «У природі, – коментує цей хід *О. Ф. Лосев*, – суб'єкт ототожнюється з об'єктом поза собою. У душі – це ототожнення відбувається вже так, що суб'єкт знаходить себе в собі ж, але поки за посередництвом інобуття. Проте є ще більш висока тожність, де суб'єкт ототожнюватиметься із собою, отже, споглядатиме себе в собі ж, й до того ж за відсутності будь-якого посередництва інобуття» [9, 427].

⁴ Яка на рівні філософського принципу, проте ще в аспекті вихідного ототожнення буття й розуму, виставлена вже у *Парменіда* [В 8 = I 238, 3–7], а також в *Анаксагора*, *Диогена Аполлонійського* [418–421] й *атомістів*, у яких атоми «є лише фізико-геометричними величинами й не містять у собі ніякого мислення чи розуму», проте «вони є те, звідки зроджується мислення й розум у результаті переплетення ейдосів, що витікають із них» [2, 546].

⁵ Див. вчення *Арістотеля* (а потім й усього *неоплатонізму*) про енергію та потенцію – відгомін *Анаксагорова* вчення про Розум як «розумову речовину».

⁶ Отже, тут «світ у цілому – це куля, що обертається, являючи собою у своїх частках різний ступінь кривини» [10, 278]. Саме в цьому напрямку й розгортає *Платон* своє вчення про *кулястість* космосу (див.: *Тім.*, 33bc, 40a), де філософія постає як **АСТРОНОМІЯ**.

⁷ Пор. формулу *Плотіна* в [II 2, 3]: «А розум іще не рухається. Отже, він [одночасно] й у спокої, й рухається, тобто навколо себе [рухається]» [11, 363].

⁸ Де сама Доля, як було вгадано *Гераклітом*, а потім розгорнуто у *стоїків*, виявлялася зворотним боком Логосу – й навпаки. Інакше кажучи, Доля була тут і головним законом, й усією можливою справедливістю взагалі.

ній» покладеності самими ж речами, які в розумному своєму вимірі отримують розумні пояснення, а в речовинному – визначаються долею. І саме цей фаталізм перетворював космос на 1) живу, 2) розумну, 3) прекрасну, 4) блаженно-завершену, але й 5) законно-байдужу 6) тілесну істоту.

7. Суб'єкт-об'єктний синтез можна, нарешті, здійснювати й у плані обопільного взаємовизначення суб'єкта й об'єкта, або засобами самого ж синтезу, коли світовий розум («енергія») повністю просякає всю світову матерію («потенцію»), а ця остання цілком втілює на собі всю світову розумність.

Тут ані ідея, ані матерія самі по собі вже ніяк не вирізняються, а зливаються в таку єдину дійсність, яку відтепер не можна вважати суто ідеальною чи суто матеріальною. Тобто вони більше не вказують одна на одну ззовні, збігаючись у власній позапокладеності лише *ідейно*, у смисловому поясненні, як атрибуту світу, коли, скажімо, синтез влади й закону дав би нам ідею **ПОРЯДКУ**. Навпаки, відтепер ідея цілком втілюється матеріально, реалізується *субстанційно* – і світ обертається «субстанційною тотожністю ідеї та матерії» [12, 204], тобто ¹ абсолютною дійсністю.

Такий субстанційний синтез-символ ідеї та матерії (в термінах розумної сфери світу – інтелігентний синтез-символ суб'єкта й об'єкта), або абсолютна дійсність свідомого самовиразу, й називається **МІФОМ** ². Тут упорядкований космос у цілому, взятий як величезна жива істота, та окремі речі світу як органічні частки світового порядку пояснюються із самих себе, буквально насичені цим внутрішнім життям. Тому у своєму *фактичному* втіленні міф як абсолютна дійсність виявляється особистістю, або справжнім **БОГОМ**.

Звичайно, така особистість аж ніяк не могла бути надсвітовою Абсолютною Особою Середніх Віків, Яка творила світ *ex nihilo*. Натомість вона була саме співвічним світові космічним божеством, тобто розумним живим тілом космосу, або космосом як живою розумною істотою, – і це саме тому, що нічого іншого, крім цього космо-

су, античність ніколи не знала. А відтак, за *Фалесом*, «усе сповнене богів» [1, 106], тоді як у *Плотіна* безкінечно потужний *Уран* (всепороджувальне Небо), його впорядник-син *Кронос* (самозамкнений у пожиранні власних дітей-ідей Світовий Розум) і син самого *Кроноса*, світооблаштувальник *Зевс* (Світова Душа), є трьома вихідними світовими іпостасями взагалі.

Отже, ще однією суттєвою характеристикою античного космосу виявлявся **ПАНТЕЇЗМ**. Саме цей пантеїзм і перетворював космос на 1) живу, 2) розумну, 3) прекрасну, 4) блаженно-завершену, але й 5) законно-байдужу, 6) божественну 7) тілесну істоту.

8. У своєму фатальному самоспогляданні, самозамилуванні й розумній красі світ-бог поставав уже у своїй кінцевій *виразності*, або *правильності*. Ця так чи інакше оформлена виразність, отже – розрізняльність, принципова визначеність світу в його найменших подробицях дозволяла у принципі не боятися жодних таких подробиць. Навпаки, лише за цих умов виникала нагода наочно побачити той поки що безпосередньо-життєвий синтез межі й безмежності, яким звіку трималися будь-які розрізнення, відмінності й визначення, отже – саме буття як перша визначеність світу взагалі.

Безкінечна множинність конкретних речей на тлі їхньої самовладної визначеності виявлялася тут лише відображенням незвідності єдиного світу ані на що інше ³, крім себе. Тож уся очевидна безмежність космосу ⁴ актуалізувалася його ж зримою межею, за яку правило безпосередньо видиме склепіння *небес* ⁵. І сама ця видимість, зорова відчутність світу в цілому, а тим самим і його окремих речей, унаочненість, отже – скульптурність їхньої структури, гармонійне облаштування цілого через співвідношення його часток перетворювали цей античний космос на принципово пороховану величину ⁶.

Тому **ЧИСЛО** є прямим відображенням у речах такої вихідної структурованості світу ⁷. Більше того, то взагалі його, світу, останній пояснений кордон ⁸. Виходячи з цих міркувань, число

¹ Принаймні, в цьому сенсі.

² Античність починається 1) буквальною міфологією *Гомера*, продовжується 2) переходом від міфу до логосу в *іонійців* і через 3) конструктивно-категоріальну міфологію *Платона* й 4) алегоричне тлумачення міфу у *стоїків* приходить до 5) розгорнутої діалектики міфу у *Плотіна*, а потім і передусім у *Прокла* (у «Платоновій теології»).

³ Тому *Анаксимен* і стверджував: «Світ завжди один і той же – і разом із тим змінюється».

⁴ Вхоплена в Анаксимандровім Апейров.

⁵ Саме тому метафізика *Платона* чи *Арістотеля* й може бути прочитана як філософська *астрономія*, пам'ятником якій є *Платонів «Тімей»* або трактат *Стагірита «Про небо»*.

⁶ Світ поставав тут як просторово виражене число, або геометричні елементи: точка, лінія, площина й тривимірне тіло. Його вихідна тілесність (і передусім тривимірність) дозволяла зводити все розмаїття речовини до п'яти правильних многогранників і кулі. Таким чином, тут «куб, як щось стало, прирівнювався до землі, вода, як щось більш рухливе, – до ікосаедра, повітря, як щось вельми рухливе, – до октаедра, а вогонь, як такий, що прагне догори, – до піраміди. Залишався ще додекаедр, що за своєю формою якнайближче підходив до кулі, ... прирівнювався до ефіру та являв собою обрис космосу. Й це було приблизним обрисом космосу, адже точний і останній обрис являв собою кулю» [7, 506].

⁷ Число – це самі ж речі, але взяті у вихідній правильності (оформленості) їхнього сприйняття, без якої в принципі нема й не може бути ніяких речей взагалі як чогось вирізненого, виокремленого й водночас дотичного до загальної єдності світу (див. про це в *Піфагора* [58 В 10; В 4 = 1 452, 3; В 9 = 453, 39–41; В 13 = 454, 22–23]).

⁸ Пор. розуміння числа як «потенції сущого» взагалі у *Плотіна* в [VI 6].

обертається необхідним елементом світобудови¹. Відтак до попередніх характеристик античного міфу треба обов'язково додати **АРИТМОЛОГІЮ**. Вона й робить космос живим, розумним, прекрасним *скульптурним* (пластичним) тілом.

9. Це скульптурне тіло, ця розчислена й просторово утверджена на самій собі божественна космічна істота є суцільним, наскрізним синтезом одного й іншого, або, найперше, одного й множини, тобто чимось, за визначенням, *єдиним*².

Розум, самоспоглядання, *Θεωρία* повертали речі світу до самих себе. Але тим самим світ приходив до таких – уже принципово внутрішніх – розрізень і відмінностей із собою (вони неодмінно мали залишатися з огляду на невідгубність символічної, ідеально-матеріальної природи античного космосу), де його життя оберталося напруженим самоспілкуванням, що, у свою чергу, трималося якоюсь непереможною єдністю.

Про цю єдність, якій відповідала єдність (самість) самого ж античного космосу, що, таким чином, виявлявся для себе останньою істиною, нам ще доведеться сказати окремо. Зараз же, задля уточнення природи згаданого самоспілкування наголосимо: в межах цього істинного, ідеально-матеріального космосу матерія (навіть розумна!) ніколи не була самообґрунтованою, а розум – самоочевидним. Тобто в так розбудованому світі буквально все обов'язково треба було ще спеціально 1) обґрунтувати чи 2) довести³.

Тому античний космос був приречений на нескінченний **ДІАЛОГ**. І в «Анонімних пролегоменах до платонівської філософії» (V–VI ст. по Р.Х.) ми знаходимо не лише пряме ототожнення космосу («найпрекраснішої живої істоти») й діалогу («найпрекраснішого виду словесності», або «своєрідного космосу»⁴), але й узгодження актуального по сьогодні текстового інструментарію із традиційними для (нео)платоніків «поверхами» світової ієрархії: 1) матерія ↔ дійові

особи, час, місце; 2) форма ↔ стиль; 3) природа ↔ спосіб ведення бесіди (виклад, дослідження, змішаний); 4) душа ↔ доказ; 5) розум ↔ проблема (центр міркування, навколо якого збираються докази – напрямки тематизації тексту); 6) бог ↔ благо («ім'я» як заголовок і породжувальна модель тексту) [14]. У результаті античний космос постає тут як 1) жива, 2) розумна, 3) прекрасна, 4) блаженно-завершена, 5) законно-байдужа, 6) пластично- 7) тілесна, 8) божественно- 9) діалогічна істота-текст.

10. А тепер повернімося до тієї єдності, якою тримався цей дивовижний космос-текст *resp.* діалог. Єдності, але якої? І в чому справжній сенс цього космічного діалогу?

Зрештою, тут і вирішується питання про дійсний породжувальний виток цих осяяних розумом внутрішніх, тобто принципово найперших, світових відмінностей, а відтак і будь-якої відмінності взагалі, як її, відмінності, вже остаточне подолання⁵. Останнє ж обертається для такого «розуму-космосу» подоланням себе.

Таке самоподолання як шлях до кінцевого синтезу Одного й Множини, коли вихідне Одне повністю вбирає у себе всю можливу власну визначеність як свою розумну Множину, що, відтак, ототожнюється зі своїм надрозумним Передпочатком⁶, – так ось, цей світовий порив міг розглядатися як в аспекті виходу за межі власної множинності, так і в аспекті повертання до власної єдиної межі. Вихід космосу за межі себе як іншого, повне самозабуття й саморозчинення, абсолютна свобода як свобода від себе – то **ЕКСТАЗ**. Тому ще однією характеристикою античного космосу була діонісійська **ЕКСТАТИЧНІСТЬ**, де він обертався на 1) живу, 2) розумну, 3) прекрасну, 4) блаженно-завершену, 5) законно-байдужу, 6) пластично- 7) тілесну, 6) божественно- 10) діалогічну й 11) екстатичну істоту.

11. Насправді ж такий екстаз є аполлонійським самосходженням розуму до «милої віт-

¹ Де, за *Піфагором* [58 В 4], «елементи (στοιχεῖν) чисел є елементами всього суцього» [7, 506].

² Найбільш зріле вчення про таку єдність як синтез одного й множини у досократиків на тлі *Фалесового* «Космос єдиний» запропонував іще *Анаксагор* – і це були його «гомеомерії». Гомеомерія – то «така єдність чуттєво-матеріальних елементів, що відображається в кожному такому елементі й утворює єдинороздільну структуру» [7, 492]. Саме вона потім відгукнеться в *Аристотелевій* «щойності», де ідея перед лицем свого позаідеального, власне матеріального інобуття постане як справжній і остаточний символ розумних засад життя. Заслугує на увагу і розгорнуте на тлі діонісійського культу орфіко-піфагорійське вчення про Монаду як початок усієї світової визначеності; Двійцю – як початок усієї світової множинності, отже – становлення; Трійцю – як початок усіх світових оформлень; Четверицю – як початок усього тілесного ствердження світу; Декаду – як увесь космос у цілому (пор.: [7, 538]). Див. про це також у *Ямвлиха* в «Теологуменах арифметики».

³ Це разуючим чином відрізняє античність від середніх віків, де Бог як нетварна Абсолютна Особа є принципово трансцендентним світу, тож як його остання Істина Він є чимось, за визначенням, самообґрунтованим, отже – аксіоматично-самоочевидним.

⁴ Див. докладніше: [13, 490].

⁵ *Лосев* виокремлює шість типів грецької натурфілософії у зв'язку з вирішенням ключової проблеми Єдиного й Множини: 1) *елеати*: визнається лише Єдине, а Множині відмовлено у справжній реальності; 2) *атомізм*: визнається Множина й відкидається Єдине; 3) *Емпедокл*: Множина розкривається з Єдиного через відторгнення / розрізнення (Ворожнечу) й повертається до Єдиного через залучення / об'єднання (Любов); 4) *Анаксагор*: Множина та Єдине не створюються одне з одного й не переходять одне в одне, а Множина лише видозмінюється доцільною дією Єдиного; 5) *Геракліт*: Множина та Єдине безперервно переходять одне в інше в живому процесі появи / зникнення; 6) *Діоген Аполлонійський*: Єдине та Множина, але Єдине видозмінюється в Множину через притаманний йому рух [1, 133].

⁶ Згадаймо кінцеву долю *Аристотелевого* Нуса.

чизни»¹, справжнім еротичним захватом від законного² долучення до власної вічної юності як Першопочатку всього, нарешті – перетворенням на *Гераклітове* «дитинча».

Дійсно, чи ж не є це вічно нове, отже, й вічно юне породжувальне Лоно світу, цей безмежний потік світового самостановлення *resp.* самопородження (індивідуалізації) істинним Дитинством усіх світових речей? Тоді, долучаючись до такого неймовірно потужного витoku, розум творить теургію як реальне диво обожнення³.

Так синтез Одного й Множини в аспекті повертання світу як космічного божества до власної єдиної межі й Надрозумного Лона обертався вічним самоповторенням як повторенням принципово неповторного, або адекватно-самоневловимою **ГРОЮ** світової Безодні із собою. За нею крилася трагедія самоподолання світу, де вихідний синтез 1) *свободи* (розум) й 2) *необхідності* (матерія) послідовно виявлявся 3) *дерзанням* (момент становлення), 4) *геройством* (момент факту) і 5) *подвигом* (момент виразу-еманації) світу у спробі відпадиння від єдиного Першопочатку Всього / повернення до нього як спробі стати самим собою, тобто справжньою *індивідуальністю*⁴.

Така індивідуальність могла розглядатися в аспекті внутрішньої, розумної самоадекватності – і тоді маємо знаменитий античний *те-*

атр. Та вона могла розумітись і в аспекті зовнішньої, матеріальної адекватності – і тоді маємо феномен римського *цирку*. Проте в будь-якому разі ігровий момент був вельми своєрідною характеристикою античного космосу⁵, який раз по раз приходив тут до своєї останньої межі, перетворюючись на 1) живе, 2) розумне, 3) прекрасне, 4) блаженно-завершене, 5) законно-байдуже, 6) пластично- 7) тілесне, 8) божественно- 9) діалогічне й 10) екстатично- 11) грайливе дитинча.

12. У результаті ключовою характеристикою космосу виступає **ГЕНОЛОГІЯ** як загальноантична інтуїція остаточної й незбагненої єдності світу. Саме вона в усій своїй вихідній самосуперечливості й дозволяла «прочитати» космос як 1) єдине, 2) живе, 3) розумне, 4) прекрасне, 5) блаженно-завершене, 6) законно-байдуже, 7) пластично- 8) тілесне, 9) божественно- 10) діалогічне, 11) екстатично- 12) грайливе вічно-юне тіло⁶.

Нащо це тіло і його остання правда вічного самоствердження-самознищення? Невідомо! Що таке насправді істина? Хтозна-що! Чи варто щось змінювати в житті? А нащо? Так замикалося коло. І так відповідав філософськи пророблений космічний міф античного поганства особистісному міфу наступної, християнської доби. Революція духу була неминучою.

1. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993.
2. Лосев А. Ф. История античной эстетики : Итоги тысячелетнего развития. В 2-х кн. / А. Ф. Лосев. – Кн. 2. – М. : Искусство, 1994.
3. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Философия. Мифология. Культура. – М. : Политиздат, 1991.
4. Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы / А. Ф. Лосев // Форма – Стиль – Выражение. – М. : Мысль, 1995.
5. Аристотель. Политика / Аристотель // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. – М. : Мысль, 1983. – Т. 4.
6. Лосев А. Ф. История эстетических учений / А. Ф. Лосев // Форма – Стиль – Выражение. – М. : Мысль, 1995.
7. Лосев А. Ф. История античной эстетики : Итоги тысячелетнего развития. В 2-х кн. / А. Ф. Лосев. – Кн. 1. – М. : Искусство, 1992.
8. Лосев А. Ф. Диалектика числа у Платона / А. Ф. Лосев // Миф – Число – Сущность. – М. : Мысль, 1994.
9. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1980.
10. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука / А. Ф. Лосев // Бытие – имя – космос. – М. : Мысль, 1993.
11. Плотин. Сочинения / Плотин. – СПб. : АЛЕТЕЙЯ, 1993.
12. Див.: Лосев А. Ф. История античной эстетики: Последние века (III–IV века) / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1988. – Кн. II.
13. Анонимные пролегомены к платоновской философии // Платон. Диалоги. – М. : Мысль, 1986.
14. Див.: Сватко Ю. И. Имя как текст и текст как имя : лингвистические и лингвофилософские основания анализа : дис. на соискание ученой степени д-ра филол. наук / Ю. И. Сватко. – Краснодар, 1994. – С. 137–140; 331–333.
15. Сватко Ю. И. Великое Без-различное (введение в философию игры) // Философия языка : в границах и вне границ / Ю. И. Сватко. – X. : Око, 1999. – С. 33–95.

Yu. Svatko

THE WORLD OF THE ANTIQUE COSMOS AND THE ANTIQUE MODEL OF PHILOSOPHIZING: A CULTURAL-HISTORICAL AND HISTORICAL-PHILOSOPHICAL COMMENT

In the article, general intuitions of the antique cosmos as a historically primary 'cultural world' of the Europeans are defined, considering the European experience in exegesis of the Antiquity as a separate cultural-historical type, the main constituents of antique myths and their representation in the antique philosophy.

¹ Плотин – слідом за Гомеровою «Іліадою».

² У термінах Платона – адрастично-справедливого.

³ Як це й зафіксовано у здогадно Ямеліховім трактаті «Про єгипетські містерії».

⁴ Пор. 14 аксіом цієї античної гри в [15].

⁵ Пор.: «Ігрове ставлення до життя – це взагалі глибоко антична ідея» [9, 700].

⁶ Така максимально потужна єдність, яка береться не лише у своєму натуралістичному вимірі, але й в аспекті спеціальної мисленнєвої установки «для множини різних окремих речей» [7, 414], тобто саме як «принцип», «архе» (позазасновкова засада), що охоплює собою весь чуттєвий космос й тим виявляється «вищим за нього» [7, 492], на віки зафіксована в діалектиці надсущого Первосдиноного у Платонівім «Парменіді», а потім у Плотінових «Енеадах».