

Володимир Ярошовець, Геннадій Аляєв

ЯРОШОВЕЦЬ Володимир Іванович — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри історії філософії філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — сучасна методологія пізнання, людинотворчий характер пізнавального процесу, історія сучасної світової філософії, співвідношення філософії та історії філософії, методологія історико-філософського знання.

АЛЯЄВ Геннадій Євгенович — кандидат історичних наук, доцент, докторант кафедри історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — методологія історико-філософського знання, історія російської філософії.

ФІЛОСОФІЯ ТА ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ: МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ ДО ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ НАУКИ

Із здобуттям незалежності України історія філософії — як і філософія загалом — переживає складний етап трансформації. Формування нового ставлення до марксистської спадщини; зміна орієнтирів у сприйнятті сучасної західної філософії; пошуки нової, адекватної сучасному рівню філософського мислення проблематики історико-філософських досліджень; становлення історії вітчизняної філософії; налагодження перекладацької справи, — всі ці в цілому позитивні тенденції розгортаються, безумовно, не без суперечностей та односторонностей, притаманних хворобам зростання. Разом з тим, можна констатувати, що серед відкритого розмаїття нових дослідницьких перспектив дещо загубились питання методології історико-філософської науки, розробки її дослідницького інструментарію, її самовизначення та визначення у відношенні до філософії загалом.

Теоретико-методологічні засади історії філософії плідно розроблялись такими російськими та українськими вченими, як А. Богомолів, І. Бичко, П. Гайденко, В. Горський, З. Каменський, Ю. Кушаков, Н. Мотрошилова, Т. Ойзерман, А. Руткевич, В. Шинкарук та ін. Проте сьогодні ці проблеми потребують нового переосмислення та актуалізації. Саме цьому була присвячена Міжнародна науково-практична конференція «Філософія та історія філософії», організована кафедрою історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка в травні 2003 року. Ініціатори конференції виходили з того, що підняття на новий рівень методологічних студій сприятиме процесам систематизації філософського знання, підвищенню якості історико-філософських досліджень, а також допоможе розв'язанню нагальних проблем методики викладання історії філософії у вищих навчальних закладах.

Культурний феномен філософування ось уже кілька тисячоліть посідає специфічне, неповторне місце в духовній практиці людства. Неодноразові спроби визначити це місце за допомогою сукупності закінчених формулювань нагромадили плідні та глибокі рефлексії, але навряд чи досягли однозначності та загальноновизнаності. Скоріше виявилось кілька типових позицій, в яких фіксується *філософський погляд на саму філософію* та на співвідношення філософії з такими співмірними їй практиками, як наука та релігія.

Не обговорюючи тут ці позиції предметно, відзначимо лише таку їх характерну рису. Філософська рефлексія тут — як і в будь-якому іншому питанні — виявляється більш варіативною, багатогранною, ніж рефлексія суто наукова, не кажучи вже про буденний погляд на речі. З боку науки переважає бажання повністю сцієнтизувати філософію, включити її до ареалу власного панування, перетворивши на допоміжну методологічну дисципліну (схожа тенденція відчувається з боку релігії — йдеться про перетворення філософії на *ancilla teologiae*), або взагалі заперечити її існування чи необхідність з огляду на її ненауковість (відповідно — недогматичність), — тобто, у будь-якому разі не визнається самостійна феноменальність філософії. Натомість, з точки зору останньої справа виявляється значно складнішою. Філософія, як правило, уникає таких однозначних сигніфікацій і визнає самостійну цінність та якісну

незвідність кожного із зазначених культурних феноменів, і в тому числі, природно, себе самої. Щоправда, існують і виключення — історія філософії знає приклади своєрідного суїциду філософії чи то в граничному позитивізмі, чи то в жертвуванні свободою філософської думки заради релігійного чи ідеологічного догматизування. Але переважна більшість філософів самим характером філософського досвіду (*досвіду філософування*), можна сказати — інтуїтивно, — підводиться до переконання в його специфічності.

Георг Зіммель з цього приводу слушно зазначав, що тільки з середини самої філософії, за допомогою її власних понять і засобів може бути визначена її сутність — вона сама є, так би мовити, першою філософською проблемою [2, с. 234]. Не існує доступу у філософію ззовні — лише вона сама може вирішити, чим бути філософії, і чи бути їй чим-небудь. Жодна наука, на думку німецького філософа, не ставить питання про свою природу в такий спосіб, спираючись на ті чи інші передумови власного існування, які вона віднаходить в інших науках чи досвіді. Лише філософія свідомо намагається мислити без будь-яких передумов, утверджуючи автономність філософського мислення і зосереджуючись на *цілісності* знання та життя, прихованої від дискретних наук.

Унікальність філософського знання виявляється, між іншим, і в його внутрішній організації, зокрема — у співвідношенні філософії та історії філософії. Історія філософії на перший погляд постає як допоміжна наука. Сама назва говорить начебто про її вторинність — первинною, самодостатньою виступає філософія, а її історія відіграє при ній службову роль і не існує сама по собі. Потрібно зазначити, що подібне сприйняття історії філософії як маргінальної дисципліни зовсім не є виключенням — як в минулому, так і зараз. Воно є характерним для людей, які не відрізняють філософію від науки. Дійсно, кожна наука має свою історію, але що таке, скажімо, історія математики, історія біології, історія історії (тобто історичної науки)? Це абсолютно необхідні для спеціаліста і цікаві для дилетанта, але дійсно вторинні знання, які не є за своїм змістом даною наукою. Історія математики — це не більше, ніж генезис математичних знань, проте аж ніяк не спосіб доведення теорем чи розв'язування задач. Безумовно, потрібно уявляти для себе історичне співвідношення між геометріями Евкліда та Лобачевського, механікою Ньютона і квантовою теорією — проте це уявлення як таке не допоможе нам розібратись в самих цих теоріях.

Не так з філософією та історією філософії. За влучним зауваженням німецького історика філософії Г. Мартіна, яке наводить російський академік Т. Ойзерман, філософія тим як раз і відрізняється від будь-якої науки, що вона існує лише в множині — тільки як *філософії*, тобто невизначена множинність різних філософських систем, які протистоять одна одній [5, с. 9]. «Філософія — це історія філософії», — повторював і багаторічний директор Інституту філософії імені Г. С. Сковороди Володимир Іларіонович Шинкарук [9]. У виступі на захисті докторської дисертації В. І. Ярошовця в 1996 році він підкреслював, що необхідно долати погляд на філософію як на замкнену в собі систему, і відповідно — долати розуміння історії філософії як рефлексії даної системи на долю інших систем. Це не означає, що не можна вивчати філософію як таку, тобто не означає відсутності філософії як певної сукупності проблем і запитувань та відповідних способів їх розв'язання. Проте це означає, з одного боку, що *вивчати філософію* не можна поза контекстом багатовікової традиції, знання якої вже означає знання філософії — як твердив Гегель, «вивчення історії філософії є вивченням самої філософії». А з іншого, це означає, що *філософствувати* можна тільки індивідуально, і тільки сила та глибина особистості здатна піднести думку до такого рівня осягання дійсності, який буде означати нове слово в історії філософії. Саме особистісний характер цього нового слова перетворює його з нахабного галасу, що намагається заглушити всі попередні звуки, на акорд, органічно вплетений у симфонію вічних філософських мелодій.

Отже, якщо будь-яка наука своїм основним змістом має сукупність останніх досягнень, і кожне нове її досягнення здатне знецінити попередні, то філософія є сукупністю позачасового змісту історично конкретних філософських систем — змісту, об'єднаного унікальністю особистості конкретного філософа. Дещо суб'єктивуючи це співвідношення можна навіть сказати, що «філософія є виключно особистою справою того, хто філософствує» (Е. Гуссерль),

або «однією з нечисленних можливостей автономного творчого існування» (М. Гайдеггер). Це не стосується применшення суспільної ролі філософії — йдеться лише про те, що вона існує тільки всередині історії філософії, як її внутрішній творчий стрижень, формуюча сила — те, що Арістотель називав ентелехією — це дійсно її *modus essendi* (спосіб існування). В цьому сенсі — продовжуючи арістотелівську аналогію — історія філософії виступає такою матерією, що оформлюється і вже частково оформлена, при цьому вона є справжньою стихією філософування і тим вихідним матеріалом, який сам до певної міри задає форми і межі новому філософствуванню.

Проф. С. Б. Кримський пише про те, що філософія дає варіативні відповіді на запити смислів, які постають перед нею. Хоча конкретні філософські системи намагались дати майже однозначні відповіді на загальні питання буття, історія філософії, зазначає він, «демонструючи множину відповідей, насправді репрезентує панорамну варіацію констатацій усіх можливих рішень. І це не послаблює, а посилює евристичну здатність філософського бачення проблем життя та дії» [4, с. 4 — 5].

Вищесказане може викликати один сумнів. Чи не є філософія таким собі суб'єктивним поглядом на світ, якій не має нічого спільного з об'єктивним знанням про нього? Чи не стверджуємо ми тим самим наявності плюралізму істини, що може свідчити тільки про її відсутність, точніше — про відсутність адекватних способів її осягання? Чи не перетворює таке розуміння філософії історію філософії на цвинтар мертвих систем та ідей, які невідворотно обмежені у своїй суб'єктивності, а тому скороминущі і гідні забуття?

Філософ, як і будь-яка людина, має право на помилку. Він неминуче обмежений часом і простором, особистим і суспільним досвідом, що відбивається на кожній філософській системі незгладимою печаткою індивідуальності та неповторності, але одночасно — відносності і архаїчності. Без сумніву, багато з того, про що розмірковували і писали мислителі минулих часів, сьогодні може сприйматись як історичні курйози, данина моді або просто омана. Проте все це залишається філософією остільки, оскільки, за влучним виразом С. Трубецького, «філософія шукає істини, а не оригінальності», — потрібно лише «зрозуміти *філософію* цих філософій, їх дійсне, життєве відношення до Істини» [6, с. 227, 229].

За історично вигадливими костюмами софістики і схоластики, патристики і діалектики, емпіризму і раціоналізму, — завжди — якщо мова йде про справжню філософію — просвічує дійсна, позачасова істина життя, яка може виразитись тільки особистісно. Адже жива особистість «*більш істинна, ніж будь-яка відсторонена думка*», тобто «істина у своїй основі є не судженням, а *живим буттям*, даним у формі особистості» (С. Франк). Філософія відрізняється від науки тим, що не відокремлює об'єкт пізнання як обмежену частину всеохоплюючого буття від суб'єкта, який пізнає, — вона є заглибленням суб'єкта в об'єкт, осяганням всезагального за допомогою розуму. Відповідаючи на кардинальні питання буття — що дійсно є? як це може бути? чому воно є? — філософія неминуче інтегрує всі питання про буття в одне питання про людське існування, питання про сенс людського життя. Тому вона не може не бути *суб'єктивним поглядом*, який містить *об'єктивну істину*. Філософське мислення, зазначав Г. Зіммель, «відкриває суттєвість особистісного і уособлює сутнісне».

Таким чином, історія філософії виявляється такою сферою знань, яка знаходиться в унікальному — порівняно з іншими *історіями знань* — відношенні до висхідної, «материнської» сфери — самої філософії. Було б, звичайно, дуже примітивно при цьому зводити мову до визначення якихось пріоритетів — не в тому справа, щоб довести, що історія філософії є, скажімо, першою, а не останньою філософською дисципліною. Йдеться про незвичну, ні з чим не порівнювану взаємну пронизаність філософії та її історії, про історичний вимір філософування як невід'ємний контекст постановки будь-якої філософської проблеми. Щоправда, історія філософії знає мислителів, котрі намагались «почати все спочатку», свідомо відкидали здобутки попередників і проголошували себе засновниками нової філософії. Але повністю уникнути історичності виявлялось неможливим. М. Гайдеггер, наприклад, зневажаючи всю попередню філософію як платонівську метафізику, знаходив все ж такі змістовні джерела у філософії досократиків. А постмодерністський дискурс, звільняючись від

пригнічуючих метанаративів класичної доби, час від часу включає в коло своєї уваги історико-філософські сюжети, мов би намацуючи (свідомо чи несвідомо) точки дотику, перетинання або протистояння в минулому думки.

Виявлена специфічна історичність філософської думки не є, проте, остаточною і повною відповіддю на питання про співвідношення філософії та історії філософії. Намагання показати їх взаємопроникненість — цілком виправдане з огляду на вказану характеристику, — може виявитись одностороннім, якщо не буде враховувати *самостійне існування історії філософії*. Йдеться не тільки про суто пропедевтичний, шкільний (та інколи штучний) розподіл філософських дисциплін. Маємо на увазі існування історико-філософської науки як окремої, самостійної галузі знань.

Цей ракурс проблеми викликає до життя принаймні два концептуальних питання. По-перше, якщо ми визнаємо філософію специфічним культурним феноменом *поруч* з наукою, і це відособлення від науки можна зрозуміти як невизнання філософії наукою (точніше — *тільки наукою*), — то чи може при цьому певна частина філософських знань мати виключний характер науковості, і, відповідно, чи має історія філософії такий характер — чи є вона наукою? По-друге, якщо філософія неможлива поза історією філософії, тобто поза певним історичним включенням, то чи можлива історія філософії поза філософією, тобто поза філософуванням, яке передбачає побудову власних філософських концептів?

Отже, *чи є історія філософії наукою, і чи є вона філософією?* Історія філософії як дослідження сукупності об'єктивних фактів реальності (історії філософської думки), їх пояснення та узагальнення, з очевидністю випромінює *етос науковості*, який відрізняє її від будь-якого, навіть суто позитивістського філософування. Цей етос передбачає певні концептуальні побудови (і ми знаємо чимало таких *історико-філософських концепцій*), опрацювання відповідної методики, застосування допоміжних наукових дисциплін. Він, зрештою, зберігає характер науковості в тому, що предметом даної науки виступає певний відрізок буття, а не буття в цілому, — певна обмежена множина фактів, а не їх актуальна безконечність, що сприймається у всій своїй цілокупності. Останнє — тобто «реакція на буття в цілому», «почуття цілісності речей і життя» (Г. Зіммель), — притаманне тільки філософії як такій.

Разом з тим, цією «обмеженою множиною» як раз і є ця здатність сприймати буття як ціле у всьому розмаїтті її втілень. Очевидно, що важко написати історію математики або фізики, не розуміючись принаймні в основних математичних та фізичних законах. Так само неможливо писати історію філософії, не маючи хисту до філософування. Але на відміну від історика математики чи фізики для історика філософії це означає дійсно нову якість — якість філософа, набуття якої тільки й відкриває обшир для справжнього історико-філософського дослідження. Історія філософії неминуче обертається філософією так само, як філософія неминуче набуває історичного забарвлення.

Підкреслимо, проте, що це не означає втрати науковості. Зрештою, *етос філософії*, виступаючи самостійним феноменом поруч з етосом науки, не є автоматично ненауковим, — в певному широкому сенсі філософія завжди залишається спорідненою науці — адже якщо вона, згідно із софізмом В. Ерна, «прагне не науковості, а *об'єктивності*», то чи не є об'єктивність лише однією з визначальних рис науки? Між Логосом і Раціо немає безодні — філософія ніколи не задовольниться межами раціональної науковості, проте завжди залишиться, за І. Кантом, певною «дисципліною розуму». Істинна філософія є, за визначенням С. Франка, *раціональним подоланням обмеженості раціональної думки* чи «*філософським подоланням будь-якої раціональної філософії*» [7, с. 314] — намагаючись досягнути і адекватно висловити в системі наукових понять все буття без залишку, вона зрештою усвідомлює нездійсненність цього задуму, і в цьому усвідомленні підноситься до свого справжнього призначення як *знання про необмежене, яке бачить свою обмеженість*. Відповідно, історія філософії зберігає (точніше, повинна зберігати, — адже йдеться про концептуальні орієнтири, а не про емпіричне існування історико-філософської науки) всі риси науковості, одночасно перетворюючись на філософський дискурс.

Але специфіка історії філософії полягає, все ж таки, в тому, що вона постає найбільш науковою (наукоподібною) серед усіх філософських дисциплін (чи сфер філософського знання) — тобто такою, від якої вимагається найбільш послідовне дотримання основних формальних ознак науковості, перш за все — об'єктивності та загально визнаності її висновків, верифікованості фактів і суджень. З іншого боку, вона виявляється найбільш філософичною наукою — наукою, філософські міркування в межах якої виявляються не випадковими примхами окремих вчених, здатних подолати вузькі межі власного предмету, а неминучою рисою історико-філософського дослідження, яка стає його окрасою або потворою в залежності від таланту дослідника.

У будь-якому історико-філософському дослідженні, котре є рефлексією рефлексії, тобто подвійною рефлексією, пропорційно зростає значення осмислення сутності самого явища рефлексії, тобто визначення мети і методології цього акту нашої думки. Якщо для власне філософування, за словами М. Шелера, питання методу як «мисленнєвої процедури *обробки фактів*» є мовби другорядним і похідним від домінуючої філософської установки, тобто не обов'язково визначає тип філософської системи, то в історико-філософській науці обраний метод одразу позначається не тільки на характері «процедури» дослідження, але й на типі його результуючого продукту. Безумовно, наведена розбіжність філософії та історії філософії не є абсолютною — це розбіжність у ступені залучення тих чи інших чинників, що організують думку, — але вона суттєва, коли йдеться про дослідження конкретної філософської системи.

Історико-філософський метод може полягати або в скрупульозному розшукуванні та докладному викладі чималої кількості фактів — як об'єктивно-матеріального, так і духовного змісту, — що мають відношення до життя і творчості певного філософа (школи, напряму, епохи і т. ін.); або у розкритті сутності (підгрунтя, первинної інтуїції і т. п.) філософської системи, прихованої, можливо, навіть від самого її автора, а тому часто значною мірою нереалізованої, — і, відповідно, у наступному більшому або меншому реконструюванні цієї системи у тому вигляді, в якому вона *повинна була б* існувати, незважаючи на те, що її реальний вигляд є, як правило, далеко не завершеним, не розгорнутим, а іноді просто знаходиться *in nuce*. Або — можливий і такий варіант — історико-філософське дослідження лише відштовхується від конкретного історичного матеріалу, використовує його саме як матеріал, на ґрунті якого зростає новий, достатньо самостійний витвір — в цьому випадку ми маємо, власне, вже не метод історії філософії, тобто історія філософії тут виходить за власні межі, перетворюючись на філософію, в якій історичні концепти мов би живуть новим життям, натхненним і підкореним новому концепту, котрий їх віродив. Як аналог такого підходу може розглядатись поширений у філософії метод побудови власної системи «від супротивного», — тобто відштовхуючись від критики своїх попередників або попередника.

Напевно, окресленими трьома позиціями сукупність історико-філософських методів не вичерпується, але ми можемо їх прийняти за основу як висхідні ідеальні типи. Останній тип дослідження, на перший погляд, виходить за межі власне історико-філософського, і тому в даному контексті його можна було б облишити, але не можна не враховувати. Власне, в ньому уособлюється відзначена вище тенденція до збігу філософії та історії філософії, і якщо ми бажаємо все ж конституювати (чи, точніше, виправдати вже давно існуюче конституювання) історію філософії як окрему науку, нам потрібно зосередитись на перших двох методах. Втім, добре розуміючи, що непереборної межі між історією філософії та філософією насправді немає, що кожен історик філософії обов'язково тією чи іншою мірою є філософом, тобто має власну філософську позицію, якщо не систему (і ця позиція *завжди* індивідуальна, навіть якщо формується у прив'язці до конкретної школи чи авторитету), — ми свідомо (ось вона — рефлексія рефлексії!) ставимо в конкретному історико-філософському дослідженні завдання не стільки розвивати і репрезентувати цю позицію, скільки максимально об'єктивно викласти систему поглядів мислителя (напряму, епохи), котрий опинився у колі нашої уваги. Природно, сам вибір, історико-філософська інтенція вже демонструє авторське ставлення, навіть якщо ми утримаємося від його маніфестації. Ще більше — в оцінках, котрі так чи інакше будемо давати досліджуваному явищу в контексті загального історико-філософського виміру. Тому таким

важливим є вибір одного з окреслених вище двох варіантів методології, маючи на увазі поставлене за мету максимальне досягнення об'єктивності.

Перший із запропонованих методів при найближчому розгляді справляє враження такого-собі голого емпіризму, «збиральництва», котре не дуже відповідає самому характеру досліджуваного предмета — філософії — як достатньо абстрактної побудови думки. Незважаючи навіть на те, що подібний метод, звичайно, не заперечує певних узагальнень — в іншому разі це взагалі не було б дослідженням, зростанням знання, — йдеться лише про панування індуктивного підходу (накреслені два методи, як легко помітити, певною мірою схожі з логічними індукцією та дедукцією, — хоча точніше, мабуть, тут говорити про антитезу апостеріорних узагальнень і апіорних умовиводів), — не полишає відчуття однобічності такої стратегії, її певної неадекватності. Це найбільш відчутно, коли мова йде про факти біографії, зовнішнього життя філософа та його творів, — адже думка, загалом кажучи, надчасова, якщо це думка про вічне (не говорячи вже про її надпросторову сутність), а тому будь-які часові характеристики, застосовані до неї, вторинні і несуттєві. Простіше кажучи, виникає сумнів — чи взагалі додають щось суто історичні факти до пізнання дійсної сутності тієї чи іншої філософської конструкції?

Натомість, другий шлях вимальовується як найбільш адекватний та ефективний. Зрештою, що може бути важливішим і більше відповідати призначенню філософії, як не осягання самої сутності речей, а в даному випадку — сутності самої філософії, тобто певного філософського світогляду. Таке знання, що досягається тим чи іншим способом заглиблення, мов би вживання в цей світогляд (тобто, кінець кінцем, результатом інтуїції — *інтуїтивним осяганням первинної інтуїції філософа*), дозволяє визначити не тільки його дійсний напрямок, який не завжди явно позначений, але й домислити його, пов'язати з напрямками інших систем, позначити як вектор історико-філософського процесу, що у сукупності з іншими векторами формує, власне, спрямування цього процесу. Це важливо ще й з огляду на неминучий герменевтично-інтерпретаційний бар'єр — адже, за словами С. Франка, навряд чи знайдеться бодай одна філософська система, розгортання якої відповідало б її задуму, а тому «будь-яка філософська система має пояснюватись не з того, що зміг висловити її творець, а з того, що він *бажав* висловити» [8, с. 555].

Такий підхід, принаймні, не сприймається як однобічний, а певні його невідворотні обмеженості — як і будь-якого узагальнення, — які полягають у певному «згладжуванні нерівностей», пропусканні деталей і зневажанні дрібницями, — виправдовуються вирішенням головного завдання, досягненням, так би мовити, кінцевого результату у вигляді реконструкції самої філософської думки, а не зовнішніх обставин її народження.

Але що це за кінцевий результат? Чи не отримаємо ми наприкінці опис філософської системи, наприклад, «типу Берклі», а не конкретно-історичного феномену Берклі як філософа? Чи до цього, власне, прагне історико-філософське дослідження? Якщо його метою є систематизація філософських вчень, їх типологізація, — що, як таке, дуже важливо і необхідно, перш за все у дидактичних цілях, — воно, здається, досягло того, чого прагнуло, тільки з тим застереженням, що типологізована *одна* система, а це є певним протиріччям. Іншими словами, відбулась підміна цілей — мету конкретного історико-філософського дослідження заступила мета написання підручника з історії філософії. При тому, що це цілі в межах однієї науки, вони (і це банальність, зрозуміла для всіх наук) все ж різняться, отже, різняться і методи їх досягання.

Відтак, незважаючи на безперечну обґрунтованість, другий підхід у чистому вигляді не може вважатись цілком задовільним — історик філософії вимушений шукати певного синтезу двох підходів, їх можливої і несуперечливої єдності. Така єдність стає очевидною і невідвратною, як тільки предмет постане перед дослідником не як схема, а як жива конкретна реальність. Звичайно, це реальність такого штибу (а саме — не матеріальна, а духовна), що ми не можемо її схопити простим сприйняттям зовнішніх рис. Необхідно саме узріння, проникнення, осягання первинної інтуїції або задуму, основного обертона даного різновиду філософування. Але саме це осягання — як і його необхідне пояснення і розгляд в загальному

історико-філософському контексті, — неминуче передбачає увагу до дрібниць і частковостей, виявлення усіх тих сходинок, якими філософ намагається наблизитись — іноді, втім, лише віддаляючись з причини незграбності словесних форм, — до цієї первинної інтуїції. Йдеться про осягання філософської системи як конкретного життя, що поєднує суще й належне, ідею та її конкретну реалізацію. Зрештою тільки на цій підставі можлива згадана вище типологізація філософських систем — типологізація, яка усвідомлює своє невідворотне спрощенство, і яка завжди готова повернутись до конкретного філософського дослідження як свого справжнього ґрунту, аби перевірити, уточнити, а якщо потрібно — і змінити свої висновки, — а не дивитися на історико-філософську деталізацію лише як на допоміжну ілюстрацію своїх аксіом. За словами Е. Кассіра, чим сильнішим буде прагнення історії філософії осягнути усезагальне та всеохоплююче, тим більше вона повинна розуміти, що тільки досконале знання історичної конкретики може забезпечити досягнення необхідного рівня узагальнення [3, с. 11].

Дійсно, дуже часто історико-філософські студії страждають загальнонауковою хворобою — нездатністю охопити життя в його цілісності засобами дискурсивного мислення. Аналізуючи історичний розвиток філософії як щось відсторонене і завершене вони мимоволі спотворюють його, втрачаючи енергію творення і оперуючи лише закам'янілими брилами думок. Потрібна неабияка здатність сприйняття думки іншого як своєї власної, котра б спиралась до того ж на розуміння специфічної мови (специфічність філософської мови полягає в її непрактичності, неможливості безпосереднього застосування до життя, в наслідок чого вона стає значно менш зрозумілою, аніж мова побутового спілкування), щоб принаймні частково відтворити це духовне бенкетування. Інакше кажучи, потрібна *філософська інтуїція*. Тільки при її наявності ми будемо мати вже не бездушні картини, не пов'язаний часом і простором «історико-філософський процес», а живу пристрасну творчість, життя філософії у світі, нескінченне та надчасове.

Додамо все ж і суто суб'єктивний аспект. Зрештою певну роль відіграє те, *хто* здійснює історико-філософське дослідження. Адже історія філософії — це синтез двох наук, історії і філософії, — отже, те, *що* переважає в цьому синтезі, навіть суто генетично, залежить і від особистості дослідника. Якщо за працю береться філософ за освітою, можна чекати переваги другого підходу, або навіть третього, якщо це оригінальний мислитель, а не тільки філософознавець. Можлива й певна суміш — як у випадку, наприклад, з Ж. Дельозом, який своїм «філософуванням посередині» готов породити «філософськи бородатого Гегеля і філософськи лисого Маркса» [1, с. 12] (заради справедливості треба відзначити, що насправді результат у нього виходить не такий жахаючий — дельозівські дослідження окремих філософських систем достатньо оригінальні та глибокі, при цьому оригінальність погляду не переходить у викривлення об'єкту споглядання). Якщо ж до справи береться історик, то природним для нього буде перший шлях. Проблема, очевидно, полягає в тому, що історія філософії як будь-яка межова дисципліна (втім, з точки зору філософської освіти вона виглядає зовсім не маргінальною, а багато в чому засадничою, але тут йдеться не про зміст, а саме про метод її розвитку) практично позбавлена власного підходу до опрацювання методології і відповідної підготовки дослідницьких кадрів. *Філософія історії філософії* виглядає поки що радше розрізненими міркуваннями окремих філософів чи дослідників, аніж визнаною наукою. Можна, звичайно, ставити під сумнів її необхідність, враховуючи вузькоспеціальне призначення предмета (з чим, власне, теж можна посперечатись), але не можна не бачити, що механічне перенесення на історію філософії суто філософської методології (ми говоримо зараз про те, що поєднує всі можливі методи філософування, а не про конкретний філософський метод), — як, звичайно, і суто історичної, — буде невідворотно спричиняти односторонність результату.

В історико-філософському дослідженні потрібно шукати максимального погодження і рівноваги обох його складових — і дослідження історичного, і дослідження філософського, або інакше — історичного і логічного підходів. Логічна реконструкція системи може бути більш або менш прив'язаною до конкретних етапів її розвитку, механізмів впливу і взаємовпливу, в котрі вона включена, — кінець кінцем, звичайно, ступінь цієї ув'язки визначається

партикулярними завданнями того чи іншого дослідження, його типом (як у зазначеному вище випадку навчальної літератури). Але в певний момент чистий логіцизм може призвести до відриву від живої історико-філософської пам'яті, — до створення штучних фантомів, котрі існують лише в голові історика філософії (як зазначає, наприклад, Ю. Шичалін стосовно концепції В. Гесле — на першому місці у нього стоїть його схема, а історично конкретний Парменід від початку замінений директором нюрнберзької гімназії). Щоправда, ці фантоми у вигляді історико-філософських стереотипів (або міфів, або забобонів) часто виходять за межі однієї голови і перетворюються на банальності історико-філософської науки. Ще раз підкреслимо: типологізація філософських систем — звичайно, виключно важлива і необхідна справа, але вона може ґрунтуватись лише на максимально детальному та історично конкретному висхідному дослідженні історико-філософських феноменів. «Допоки будь-яка найдосконаліша і найрозвиненіша схема не виявляється у самому матеріалі як форма його самоусвідомлення, — до тих пір наше входження в матеріал і його охоплення нами не можуть бути і вважатись дійсними» [10, с. 104].

З іншого боку, можна припустити (і це дійсно має місце) суто історичний підхід до цих самих феноменів, розгляд їх як історичних явищ із застосуванням усього арсеналу суто історичних методів. Такі дослідження цікаві і важливі, у певному розумінні навіть незвичні (принаймні, для чистих філософів), але за своєю суттю вони не можуть не бути допоміжними. Історія, що використовує у своїх внутрішніх інтересах допоміжні дисципліни (архівознавство, джерелознавство, нумізматику тощо), в даному випадку сама стає допоміжною дисципліною, і це не тільки виглядає дещо незвичним, але й не є зовсім нормальним. Адекватний статус їй може бути повернутий лише остільки, оскільки ці допоміжні дослідження поєднуються з філософським осмисленням історико-філософського процесу, осяганням задумів та результатів філософських пошуків, які знаходять лише зовнішній вираз у фактах подій і біографій. Але відновити цю філософську істину — в тому числі розв'язати не такі вже й другорядні питання про оригінальність або епігонство, пріоритети і впливи, — неможливо без історичного компоненту. Тому включення історичних тем, пов'язаних з генезисом системи, має носити достатньо мірою саме історичний характер, а не характер абстрактного логічного конструювання того, як це повинно було б відбуватись насправді.

Зрештою, намічена методологічна позиція має метафізичне обґрунтування в утвердженні унікальності людського буття, буття особистості. Абстрактне логічне конструювання означало б, що насправді вся філософія — не більше, ніж інобуття Абсолютної ідеї, яка *все* розгортає у собі, точніше — усе вже розгорнула, і лише уривками демонструє це *все* людській свідомості. При цьому сама конкретна людина (філософ) у цьому демонструванні — лише випадкове дзеркало, і характер цього відображення залежить не стільки від його особистості, від «кривизни» цього дзеркала, скільки від волі та бажання самої Абсолютної ідеї. Звідси, вся конкретика, яка стосується побудови філософської системи, стає зайвою. Навпаки, якщо ми стверджуємо реальність буття особистості, її конкретність і унікальність, то всі елементи цієї конкретики набувають ваги з огляду на осягання загального і довічного змісту, що виражається окремими плінними системами. Зрештою, це допомагає зрозуміти і пояснити — отже, й виправдати, — їх невідворотну історичну обмеженість, і знайти в ній те, що виводить їх за межі історії.

З огляду на викладене вище особливо складним та відповідальним постає завдання створення підручника з історії філософії. Адже історія філософії виступає не як інструмент каталогізації, своєрідний гербарій препаративаних ідей. Це жива реальність, в якій діють, спілкуються, дискутують і шукають згоди живі особистості. Формат підручника, звичайно, не дозволяє показати цю реальність у повному обсязі, більше того — саме виходячи з навчальної мети від нього вимагається певна типологізація історико-філософських систем, їх, так би мовити, символізація, шифрування найбільш типовими для них поняттями і висловлюваннями, рішеннями і аксіомами. Щоб не бути простим переліком фактів, історико-філософська наука передбачає вибудовування парадигм, в яких знімаються подробиці і згладжуються нерівності історико-філософського процесу, в яких філософські системи минулого осягаються

(реконструюються) в їх сутнісних інтуїціях і основних рисах, достатніх для того, щоб скласти загальне уявлення про їх роль та значення. Проте будь-яка схема лише тоді є життєвою, коли вона проростає з самого матеріалу, а не нав'язується ззовні. В даному випадку типологізація філософських систем можлива лише на підставі їх осягання як особливого виду реальності, як конкретного життя, котре поєднує суще і належне, загальне і часткове, первинну інтуїцію і процес її розгортання та висловлювання.

З цієї точки зору підручник з історії філософії не слід сприймати як зібрання аксіом та раз і назавжди затверджених схем ієрархії мислителів. Людській думці взагалі притаманна певна міра окостеніння, руху за допомогою стереотипів, — і *підручник* (будь-який) як раз і є розплідником таких стереотипів. Вони завжди *під рукою*, завжди тут — і це заспокоює та заколисує думку. Певною мірою це є неминучим — проте розуміння цієї неминучості як раз і повинно відкрити читачеві *парадигмальність історії філософії* не як її аксіоматичність і апріорність, а як спосіб її існування, в якому схрещуються і переломлюються вічні філософські питання і відповіді.

У недавній статті В. І. Ярошовця та І. В. Бичко [11] саме цей аспект парадигмальності історії філософії особливо підкреслюється. Йдеться про те, що лише в кінцевій стадії кожної з парадигм філософського знання стає можливим зробити загальний висновок про специфічність філософського змісту кожного з його історичних етапів — античність постає як картина цілісного, речово-предметного, реально-ідеального Космосу; середньовіччя — як картина непримиренного конфлікту духовної та природної реальності у різноманітних його варіантах (конфлікт душі та тіла людини, конфлікт Божественного та земного, конфлікт доброчесності та гріховності тощо); Новий час — як спроба моністичного примирення (гармонізації) духовної та природної реальності шляхом матеріалістичної редукції духу до природи або ідеалістичної редукції (не менш радикальної) природного до духовного; і, нарешті, сучасна філософія демонструє спроби «рівноправного» поєднання духовної та природної реальності у феноменах мови (позитивізм), людського існування — «екзистенції» (екзистенційна філософія), практики (К.Маркс, прагматизм); маємо й деякі найновітніші ідеї (філософія постмодернізму, якоюсь мірою «комунікативна філософія» та ін.), які виявляють претензії на створення новітньої (так би мовити, «постсучасної») філософської парадигми.

Іншою характеристикою специфіки функціонування історико-філософського знання, вкорінені в тлумаченні філософської істини як «відкритості» буття, є звернення до віднайдення в історико-філософських текстах можливостей, нереалізованих їхніми авторами, з метою їх актуалізації — перетворення на дійсність (здійснення) у нових — сучасних — філософських текстах. Йдеться про такий метод нового «прочитування» думок мислителів, який дає можливість на базі текстів минулого творити нові знання. Звичайно, неможливо змінити минуле, вже зроблене, але додати до нього щось своє цілком можливо. Колись Ж.-П. Сартр зауважив: не можна змінити минулого, але ми можемо надати йому іншого продовження. Підсумок тим чи тим подіям певної історичної доби дає не минуле (коли ця доба тільки починалася), а майбутнє [11, с. 31 — 33].

Історію філософії не слід також уявляти як процес поступового і неухильного накопичення знань. Якщо ми говоримо про *зняття* в історико-філософських парадигмах конкретики окремих систем, то це зовсім не означає зняття, поглинання вищими системами нижчих. Ідея прямолінійного прогресу не працює в історії людської думки взагалі, а в історії філософії тим більше. Філософія як *думка про вічне* має таку ступінь незалежності від часу, що здатна дійсно *бути вічною*. В модальності *історії думки* неминуче збереження лінії часу, до якої прив'язуються люди і системи — це, знову ж таки, необхідний атрибут підручника, за яким, проте, не повинний бути втраченим історичний зміст філософії. В цьому її парадокс — Платон або Кант можуть виявитись в чомусь більш сучасними, ніж люди сьогодення. Вони, звичайно, не зможуть безпосередньо відповісти на питання буденного життя або допомогти засвоїти нові технології, проте є певна сфера людської *мудрості, любов* до якої не потребує останніх винаходів наукового раціоналізаторства — вона виявляється цілком самодостатнім інструментом і, одночасно, «критерієм істини» (Л. Фюербх).

Неприйнятність в даному випадку ідей прогресу має своїм іншим ракурсом ще одну особливість історико-філософського процесу, яка в силу пануючих стереотипів як правило не помічається. Априорно приймається теза про те, що у співвідношенні філософських побудов певного автора з його попередниками, у виявленні, так би мовити, коренів та витоків філософської системи, мова може йти виключно про односпрямований вплив, про вектор від минулого до майбутнього, який нагадує вектор механічної причинності. Лінійне розуміння часу з порога відкидає будь-яку гадку про можливість зворотного впливу того, що було (є) пізніше, на те, що було раніше. Між тим, такий вплив очевидно існує і полягає у новому прочитанні, перевідкритті, відродженні мислителів минулого, які постають в нових іпостасях завдячуючи своїм проникливим читачам. Так Арістотель відродився в схоластиці XIII ст. в обличчі, яке йому було надано Фомаю Аквінським, а Паскаль, наприклад, *заговорив* про *logique du coeur* (логіку серця) тільки за допомогою М. Шелера. Ще раз підкреслимо, що тут йдеться не просто про реконструкцію історико-філософської істини відносно того чи іншого філософа, а саме про вплив мислителів, які живуть пізніше, але спромоглися проникнути через надчасову структуру буття у мислення свого попередника і змінити його настільки, наскільки, звичайно, це дозволяло саме це мислення, але наскільки воно й прагнуло змінитись, звільняючись від випадковостей часового плину.

Цей феномен примушує нас уважніше придивитись до того, що можна назвати сучасною філософією. І тут ми знову виявляємо незвичність, нестандартність ситуації. Безумовно, в будь-якій сфері людського життя межа між історичним і поточним матеріалом, між минулим і майбутнім є достатньо рухливою. Це визначено наскрізним характером часу як єдності зміни і тривалості (*durée*, за Бергсоном) — *le présent est plein de passé et gros de l'avenir* (сучасне сповнене минулого і вагітне майбутнім). Тому так важко буває, наприклад, історикам поставити крапку у викладенні новітньої історії. І все ж, в звичайних науках ця межа між історією і діючим станом існує. Проте її принципово немає в філософії.

Філософія, як вже зазначалось, має своїм способом існування історію філософії — справжнє філософування в самий момент, коли воно відбувається, вже є фактом історії філософії. Виходячи з цього, важливим розділом історії філософії виступає історія сучасної філософії. Звичайно, історична дистанція і більш ґрунтовні дослідження дозволять у майбутньому уточнити оцінки і виправити помилки, неминучі при першому звертанні до матеріалу, але природа філософії не дає можливості чекати, коли сучасність стане історією, — вона живе і вимагає осмислення тут і зараз. З іншого боку, історія сучасної філософії — це не ізольований розділ підручника, до якого збираються мислителі за ознакою незакінченості життєвого і творчого шляху. Сучасна філософія — це вся сукупність живих, сучасних (завдяки своїй вічності) ідей, незалежно від часу їх виникнення та авторства, — або артикульованих сучасними філософами, або висловлених мислителями минулого, або, зрештою, безсуб'єктних — ідей дискурсу, в якому, за думкою Р. Барта, автор вмирає.

Сучасна філософія — це філософія, яка живе і рухається, торкається і дає торкнутись до неї, яка *спілкується*, а не *вивчається* (Ж. Дерріда відзначав як кращих саме тих учнів, хто його не читав). Тим складнішим є завдання дослідника, який в даному випадку перетворюється з *історика* філософії на *співтворця* філософуючого суб'єкта. Якщо взагалі не можна займатись історією філософії, не маючи бодай мінімального хисту до філософування, то це ж саме є вдвічі, втричі вірнішим для дослідника сучасної філософії, який кожним своїм кроком втручається в живу матерію розуму. Адже існує, як правило, певний період невизначеності, невпевненості та рухливості, коли філософська конструкція тільки шукає своє справжнє місце, визначає його, «розштовхуючи ліктями» інші конструкції, які вже закріпили свої позиції, або шукаючи собі «дах» чи «колію» серед цих фортифікаційних споруд історико-філософської будівлі. І відбувається це зовсім не обов'язково зусиллями тільки автора (авторів) концепту.

В цьому контексті слід розвінчати ще один стереотип. Стосовно мислителів-сучасників постановка питання про *взаємовпливи* не ускладнена упередженостями наївного поняття про лінеарний час, і, здається, має вирішуватись лише на підставі об'єктивного та прискіпливого аналізу текстів. Проте тут виявляється інша однобічність — слідування історико-філософським

стереотипам, апріорне сприйняття живої духовної реальності як статично-ієрархізованої структури, де мислителі заздалегідь поділені на «великих» і «малих», а дієвість та інтенсивність впливів може бути виключно односпрямованою. При цьому сам цей поділ на «великих» і «малих» саме і є предметом історико-філософської шаблонізації, котра часто-густо виявляється упередженим і обмеженим обставинами поглядом. Не йдеться про те, що взагалі цей поділ беззмістовний, а лише про те, що самі «великі» існують не «над малими», а разом з ними, самі також зазнаючи впливів та корегування ззовні, вони лише частіше не помічають (або не визнають) цих впливів, але це не означає, що їх немає, або їх не можна реконструювати. Можна говорити про різний характер цих впливів, оскільки мова йде все ж таки не про механічну, а про творчу причинність, і результатом впливу цілком може бути не репродукція вже готових ідей, а поштовх до виникнення ідей цілком оригінальних.

Отже, не слід забувати і про впливи «малих» величин. Користуючись економічними аналогіями, можна розрізнити *макро*філософський та *мікро*філософський аспект взаємодії різних філософських світоглядів і культур. Йдеться не стільки про перетинання «великих» чи «малих» філософів, коли інтенсивність впливу а ргіогі визначається величиною фігури, яка у свою чергу береться як історико-філософський стереотип. Йдеться про інтенсивність ідей, які встають перед мислителем, асоціюючись при цьому (можливо, не одразу) з тим чи іншим іменем.

Макрофілософські впливи пов'язані з визначенням каркасу, типу, загальної концепції тієї чи іншої філософської системи. Разом з тим, кожен філософ формується в глибинах простору і часу, які накладають відбиток на формування неповторних особливостей його системи та поглядів. У межах такої мікрофілософії досліджуються безпосередні контакти, конкретні зв'язки та впливи, через які транслиювались більш загальні ідеї, але котрі своєю формою визначали особливий характер цього транслиювання. Такий аналіз допомагає зрозуміти реальні механізми поєднання різних філософських дискурсів, виявити непомітні на перший погляд манівці думки, які оточують її магістральні шляхи — ті капіляри, без яких неможливе життя артерій.

Насамкінець, не можна не сказати кілька слів про світоглядне та загальнокультурне значення історії філософії. Власне, враховуючи сказане вище про співвідношення філософії та історії філософії, можна було б тут просто послатись на відповідні міркування про значення філософії як раціонально-теоретичного світогляду, або ширше — на значення світогляду як такого, у всіх його проявах (теоретичному, аксіологічному, праксеологічному), у житті людини та суспільства. І це буде справедливою — але не повною характеристикою цінності історико-філософського знання. Серед сучасних, доволі прагматичних у своїй більшості наук, історія людської думки вирізняється саме тим, що зберігає живий духовний зв'язок культури. Людська культура в цілому і окремі національні культури (які тут постають не інакше як органічними частинками загальнолюдської єдності), мабуть, лише тут ще зберігають обличчя не мертвого інструменту суто утилітарного призначення, а живого духовного бенкетування, гідного високого призначення людини і справжнього сенсу її життя. Тим більш важливим є подальше плекання цього обличчя, його одухотворення — відповідальний розвиток історико-філософської науки як інтегральної складової філософської і загальної культури нашого народу.

Література

1. Делёз Ж. Различие и повторение. — СПб., 1998.
2. Зиммель Г. Сущность философии // Вопросы теории и психологии творчества. Т. VII. Непериодическое издание, выходящее под ред. Б.А.Лезина. — Харьков, 1916.
3. Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. — М. — СПб., 2000.
4. Кримський С. Б. Запити філософських смислів. — Київ, 2003.
5. Ойзерман Т. И. Философия как история философии. — СПб., 1999.

6. *Трубецкой С. Н.* Чему учит история философии // Проблемы идеализма. Сб. статей под ред. П. И. Новгородцева. — М., 1902.
7. *Франк С. Л.* Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. — М., 1990.
8. *Франк С. Л.* Учение Спинозы об атрибутах // Вопросы философии и психологии. — 1912. — Кн. IV (114).
9. *Шинкарук В. І.* Вибрані твори: у 3-х т. — Київ, 2003. — Т. 1 — 2.
10. *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма (в институциональном аспекте). — М., 2000.
11. *Ярошовець В., Бичко І.* Історія, філософія, історія філософії // Філософська думка. — 2003. — № 2.

Надійшла до редакції 21.08.2003 р.