

ІСТОРІЯ ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

УДК 1(091)+801.73

Кузьміна С. Л.

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ТЛУМАЧЕННЯ ТЕКСТУ ВАЛЬТЕРНАТИВНИХ ФОРМАХ ІСТОРИЧНОЇ ІСТИНИ

У статті здійснено спробу дослідити наявність кореляції між ідеалами історичної істини і моделями історико-філософської інтерпретації, проаналізувати деякі відмінності методології філософського та історико-філософського тлумачення тексту.

У чому полягає відмінність історико-філософської інтерпретації від власне філософської? Це питання інституційного значення для історії філософії. Але воно навряд чи має сенс у рамках методології гуманітарних наук В. Дільтея, який виголосив розуміння й витлумачення універсальним методом «наук про дух». Радикальна історизація життєвого світу й онтологізація розуміння (розуміння як буття), структура якого експлікується в герменевтичному колі, обґрунтування інтерпретативності, відкритості істини Е. Гуссерлем, М. Гайдеггером і Г.-Г. Гадамером зумовили усвідомлення невіддільності філософії від історії філософії, появу діалогічної моделі філософського процесу як коловороту індивідуального застосування смислів в історії. В результаті в методологічному арсеналі філософії з'явилося поняття деструкції - спрямованості на виявлення інтерпретатором на підставі власних історичних передумов тих перед-суджень, які не були взяті до уваги попередніми мислителями, а відтак - на розкриття нових смислових можливостей певної думки. Відкритість, герменевтичність істини зумовлює неспинність руху інтерпретацій, що відбуваються у «мовній грі» - перекладі, опосередкуванні минулого сучасним. Але чим є насправді ця гра - філософією або історією філософії? Е. Кассіерер, наприклад, підкреслюючи єдність і неперервність людської культури, схильний ігнорувати необхідність цього запитання. Він визнає абсолютну відмінність, скажімо, між образами Сократа у Платона або романтиків, Ксенофонта або скептиків, бачить принципову розбіжність в осмисленні платонізму представниками різних епох. І водночас, посиляючись на авторитет І. Канта, заявляє, що всі ці тлумачення «зовсім не фальшиві, адже кожне з них дає новий аспект, нову перспективу розгляду історич-

ного Сократа або Платона» [1]. Е. Кассіереру, а надто такому досвідченому критику, як І. Кант, важко не вірити, коли він у «Критиці чистого розуму» стверджує: «Нерідко і в повсякденному мовленні, і в творах шляхом порівняння думок, що висловлює автор про свій предмет, ми розуміємо його краще, ніж він сам себе, якщо він недостатньо точно визначав своє поняття...» [2].

Саме в дусі цього зауваження написано, скажімо, чимало творів сучасної «юркевичіани». Якою тільки не постає філософія П. Юркевича на сторінках окремих есеїв - і кардіогностичною, і беркліано-юмістською, і раціоналістичною, і феноменологічною, і екзистенціальною, і навіть сакральною! Звичайний здоровий глузд не наважиться пов'язати всі ці характеристики в світогляді однієї людини. Тим часом їх можна назвати втіленнями екзистенційного розуміння у визначенні М. Гайдеггера: той, хто розуміє, невіддільний від предмета свого розуміння, змістом свого існування він визначає те, що розуміє [3]. Тут мається на увазі визначеність мовою і традицією начерку сенсу або перед-розуміння, що його «накидає» інтерпретатор на текст. Отже, здійснюючи деконструкції текстів П. Юркевича, дослідники, вмотивовані новою духовною ситуацією, намагаються вказати на потенціали філософії цього мислителя, про які він сам міг і не здогадуватись і які сьогодні набули актуальності. Але така первісна наївність, не сказати б вульгаризація, розуміння методологічних настанов феноменологічної герменевтики загрожує анігілювати, перетворити історію філософії на «королівство кривих дзеркал», світ суцільних фантазій і домислів, позаяк для нього, перефразуючи того ж М. Гайдеггера, залишається таємницею власна стихійна історичність присутності, тобто рефлексія своєї визначеності, «заангажованості» сучас-

ністю. І доки таку рефлексію не буде здійснено, доти, на думку німецького мислителя, залишиться неможливим «історіографічне запитування й розкриття історії».

Утім, критичне усвідомлення історичної присутності є не єдиною передумовою історичних досліджень у галузі філософії. Потрібно ще визначити напрям пошуків. Якщо орієнтуватися на методологію того ж М. Гайдеггера, то у ній можна знайти цілком виразну вказівку на два таких напрями. Один із них – розкриття витoku, первісного досвіду Dasein через «зняття» традиції, а другий – окреслення традиції у її позитивних, фактично заданих постановкою конкретного питання можливостях. Іншими словами, щодо минулого філософії дослідник може застосовувати два принципово відмінні способи тлумачення, що мають різні мотивації, ґрунтуючись або на задумі пошуку чистого смислу, «засвідчень походження основопонять», або на задумах доксографічних, духовно- та проблемно-історичних [4]. Очевидно, й орієнтирами для них є різні ідеали історичної істини, істини «витoku» та істини «події». Чи однаково здатні обидва слугувати продуктивним методологічним чинником філософських інтерпретацій, які водночас будуть історичними?

Центром, у якому фокусується мислення феноменологічної герменевтики, є виток – зосередження первісного досвіду Dasein, прихованої екзистенціальної можливості, істини, яка має відкриватись у спосіб, вказаний М. Гайдеггером: «Якщо для самого буттєвого питання має бути досягнута прозорість... історії, то необхідне розхитування зашкарублої традиції і відшарування нагромаджених нею приховувань. Це завдання ми розуміємо як... деструкцію успадкованого складу античної онтології до висхідного досвіду» [5].

Отже, аби збагнути історичну істину як виток-первісну екзистенцію, історико-філософське дослідження має відкинути зайву шкаралупу традицій. Тим самим в історії філософії упродовжується певна форма історичної свідомості, що також визначала розвиток інших історичних наук. Свого часу Г. Шліман знайшов гомерівську Трою. З томиком «Іліади» у руках він шукав феномен, початок, виток. Але в азарті розкопок ледь не зруйнував Трою історичну. Знищення пам'яток матеріальної культури у гонитві за «древнощами» продовжується і нині. Втім, мисливців з лопатами називають «дикими», або «чорними», археологами, тому що вони вбивають історію заради дорогоцінних брязкалец. На відміну від них, археологи-науковці уважно вдивляються у так званий «культурний шар», адже лише у зв'язку з ним можливе відновлення сенсу знайдених речей, цілісності матеріальної

культури. Завдяки ж чому археологи виробили таке продуктивне для своєї науки поняття? Матеріалом для аналізу культурного шару слугує стратиграфічний план пам'ятника (вертикальні розрізи нашарувань ґрунту), який є застиглою копією часу його життя, а отже, ґрунтується на ідеї історії як процесу. Саме без цієї ідеї археологія ризикувала так і залишитися колекціонуванням, ніколи не ставши справжньою наукою.

Для історії філософії абсолютизація витoku феномена не менш небезпечна. Уявити її наслідки можна, визнавши, разом з М. Фуко, виток надісторичною точкою зору, позачасовою точкою опори філософування, перебування на якій дає змогу судити про все з апокаліптичною об'єктивністю, нехтувати заради первісної істини конкретикою окремого моменту, не цікавитися процесом «накручування» клубка смислів традицією. Сенсом історико-філософської інтерпретації у цьому випадку стає, якщо скористатися критичними визначеннями М. Фуко, «метафізичне розгортання ідеальних сигніфікацій телеологічних нескіченностей» [6]. Тобто у результаті, історико-філософська інтерпретація ототожнюється з філософською.

Такий самий позаісторичний, позачасовий погляд на історичну істину простежується в оксфордській школі «реалізму», яку критикував Р. Дж. Коллінгвуд. Дослідницькі практики цієї школи у галузі історії філософії ґрунтувались на передумові, що філософський процес постійно обертається навколо «вічних» проблем, а отже, завдання історії філософії полягає у тому, щоб з'ясувати, які відповіді, в якому порядку і в який час давалися філософами на одні й ті самі питання. Р. Дж. Коллінгвуд вважає такий підхід до історії філософії протиприродним, як проти-природно перекладати грецьке слово «τριηρης» словом «пароплав» або досліджувати тактику Трафальгарської битви, передбачаючи, що засобами пересування на морській гладіні під час цієї битви були лінкори з дизельними двигунами [7]. Іншими словами, англійський мислитель відстоює той погляд на історію, який сформулювали В. Віндельбанд і Г. Ріккерт, що вказували на неповторність, індивідуальність, унікальність її об'єкта – унікального явища як одиниці суто людського буття [8].

Ця специфіка людського існування, що її відображає історія, не залишається не врахованою М. Гайдеггером, як уже зауважувалося, і Г.-Г. Гадамером у його філософській герменевтиці, де зумовленість розуміння традицією виступає рівночасно у модусі упередженості, яку інтерпретатор має свідомо подолати. Зокрема, мислитель вимагає плекати сприйнятливості до інакшості тексту, рішуче перевіряти власні перед-судження,

розробляти «правильні, завірені фактами начерки», «передбачення сенсу», щоб дати тексту можливість протиставити свою фактичну істину нашим власним перед-думкам [9]. Г.-Г. Гадамер спрямовує інтерпретатора на висвітлення герменевтичної ситуації, з якою «зрощена» його свідомість, «зняття» не дотичних до «суті справи» чинників власного розуміння, що є суб'єктивними, тобто за своєю природою індивідуально-історичними.

У який же спосіб інтерпретатор може подолати бар'єри власної суб'єктивності й зрозуміти «суть справи»? Не інакше, як розпочавши діалог з іншим, каже Г.-Г. Гадамер. А зрозуміти, що нам говорить інший, продовжує мислитель, означає дійти взаєморозуміння, досягнути сенс через аплікацію у мовному процесі або «грі розуміння» - перекладі мови минулого на мову сучасності. Таким чином, відбувається з'ясування «суті справи» й водночас відокремлення «чужих думок» щодо неї [10]. Це нагадує схему Г. В. Ф. Гегеля, що розрізняв у структурі історичної істини певне з'явлення абсолютної ідеї («суть справи») та «чисто історичний бік», який увиразнюється в «одиночності наявного буття», «певному змісті з боку його, випадковості й свавілля» («чужі думки»)[11]. Дієво-історичне розуміння, за Г. - Г. Гадамером, здійснюючи опосередкування минулого сучасним, має зосереджуватися на «суті справи». Чи не є ця «суть справи» аналогом і «вічних проблем», які, начебто, складають «вісь» усього філософського процесу й існування яких, як згадувалося, досить ґрунтовно заперечував Р. Дж. Коллінгвуд?

Сам британський мислитель у «Автобіографії» теж описує аплікацію, що здійснював у процесі осягнення сенсу, коли брав участь у регулярних дискусіях філософського гуртка в Оксфорді. Не поділяючи поглядів колег, філософ спостерігав за їх роботою, у розвиток їхніх поглядів ставив запитання, яких вони самі не порушували, подумки реконструював проблеми, що поставили перед ним, та засоби, якими ці проблеми розв'язувалися. Р. Дж. Коллінгвуд наполягав на тому, що осмислювати філософські вчення, які належать іншим, у такому стилі означає осмислювати їх історично [12]. Як бачимо, історизм мислитель знаходить у «випадковості й свавіллі», в індивідуальності «чужих думок», що зумовлюється ідеалом історичної істини, який завжди надихав істориків дошукуватися, «як воно було насправді» або намагатися відтворювати минулу реальність. Такою реальністю для Р. Дж. Коллінгвуда-історика філософії є процес філософського мислення в його індивідуальній конкретиці.

Звідси не випадковими для цього мислителя стають виголошення принципу історичності проб-

лем та їх розв'язань і відповідне визначення справи історика філософії як справи спостерігача. Характер історичного спостереження, що його має на увазі Р. Дж. Коллінгвуд, окреслюється на підставі завдань історії як «проникнення в душевний світ інших людей, погляду на ситуацію, в якій вони перебували, їхніми очима, й вирішення для себе питання, чи правильним був за-сіб, за допомогою якого вони прагнули впоратися з цією ситуацією» [13]. У соціальних науках таке спостереження називають «включеним», адже під час нього дослідник бере участь у подіях, щоб проаналізувати їх зсередини. Саме так і відбувається у випадку з Р. Дж. Коллінгвудом. Але наведений приклад не є історичним, адже дослідник мав можливість безпосереднього спостереження, спілкування з учасниками дискусій, натомість специфіка історичного пізнання полягає в тому, що його предмет недоступний для емпіричного вивчення. Чому ж тоді Р. Дж. Коллінгвуд кваліфікує спосіб своєї дії як історичний? Це можна пояснити, якщо спробувати порівняти пізнавальні ситуації психолога, що здійснює включене спостереження, скажімо, комунікативного акту, та історика, що заглиблюється в текст історичних документів, стежачи за перебігом якоїсь полеміки. І перший, і другий мусять проникнути в душевний світ людини. Натомість безпосередньо, емпірично спостерігати внутрішнє життя інших людей неможливо й, отже, вони мають задовольнитися спостереженням зовнішніх проявів цього життя. Відмінність лише в тому, що психолог може бачити їх на власні очі, а історик - знаходити в історичних джерелах. Таким чином, діяльність Р. Дж. Коллінгвуда як історика філософії принципово не змінилася, коли він брав участь у дискусіях, а не читав тексти. Адже процес філософського мислення, який він вивчав, відкривався для нього лише частково - у промовах, репліках, зауваженнях, що їх дослідник міг знайти і в текстах. Так само на підставі уривчастих спостережень під час особистісного спілкування він міг скласти уявлення про фактори формування та еволюцію творчих методів своїх колег. А тим часом історичні джерела - шоденники, автобіографії, спогади тощо - надають для цього набагато більше можливостей.

Метод, що ми умовно назвали «включеним спостереженням», дав змогу Р. Дж. Коллінгвуду, за його словами, подолати у всіх галузях історії філософії дискретність канону оксфордських «реалістів», за яким рекомендовано у першій частині історико-філософського дослідження відповідати на «історичне» запитання (у чому суть теорії того або того філософа?), а у другій - на «філософське» (чи був він правий?). Усі добре пам'ятають, що подібна методологія як реалізація

принципу партійності філософії слугувала підмурком історико-філософських практик за радянських часів. Замість цього Р. Дж. Коллінгвуд запропонував спиратися на припущення минулості філософських проблем і шукати у тексті не заздалегідь очікувану метафізику або етику: «Ми мусимо почати так, як чинять скромні працівники, історики - з іншого кінця. Ми зобов'язані досліджувати документи й витлумачувати їх» [14]. Усе це передбачало зміну абстрактно-критико-теоретичного підходу в історико-філософських інтерпретаціях на новий, який вимагав, застосовуючи методи семантичного, текстологічного, компаративного аналізу, внутрішньої і зовнішньої критики тексту як історичного джерела, спрямовувати дослідження до філософської мети - унаочнення конкретної проблеми, поставленої конкретним мислителем. Р. Дж. Коллінгвуд вважав водночас експлікацію цієї проблеми і доказом того, що вона була у даному тексті розв'язана, адже ми дізнаємося, у чому суть проблеми, лише відтворюючи поступ розмірковувань, починаючи при цьому з рішення [15]. Єдиним точним об'єктивом, через який дослідник отримує можливість розглянути предмет, окреслений мислителем, є особистість автора тексту. А якщо розуміти Р. Дж. Коллінгвуда буквально, історико-філософська інтерпретація має бути деконструкцією цього тексту до «особистісного сенсу» його автора.

Цілком очевидно, що британський мислитель мав на увазі деконструкцію у душі «діалектики пояснення - розуміння» П. Рікера з її переконанням, що науки, які вивчають текст, привносять експлікативну фазу в саму основу розуміння. «Пояснити більше, щоб розуміти краще», - такий девіз герменевтики передбачає залучення до історико-філософської інтерпретації не лише г'юмівської каузальності, а й великого розмаїття форм, серед яких П. Рікер вказує генетичну експлікацію, експлікацію через глибинний матеріал, структурну експлікацію, експлікацію через оптимальну конвергентність [14]. У перекладі на мову звичніших у нас «методичних рекомендацій» це може означати розгляд термінології, структури, стилю філософського твору, розрізнення запозичень та інновацій, виявлення ідейних джерел, проponentів і опонентів внутрішнього діалогу крізь призму творчого життєпису його автора з використанням таких історичних подробиць, як походження, освіта, майновий та суспільний стан, спосіб життя, коло спілкування та інтересів, дати виходу праць тощо. У фіксації важливих деталей, плетиві взаємопояснень і відтворюється процес мислення певної історичної особистості, що врешті-решт становить, за Р. Дж. Коллінгвудом, справжній інтерес історика філософії.

Важко заперечувати, що цей предмет зацікавлення є психологічним за своєю формою. Але після розчарування В. Дільтея в «емпірико-психологічній» трактовці феномена «виразу» (а текст розглядався ним саме як «вираз» внутрішніх станів людини, що підлягають дешифровці) і виокремлення Е. Гуссерлем сфери «чистих» значень, серед істориків філософії якось не прийнято звертати особливу увагу на «психологізм» тексту. Втім, хоч би як було зручно для дослідника минулого філософії абстрагувати «чисті» значення від психологічної конституції їхніх «носіїв» і хоч би яким філософським за змістом було мислення, воно залишається психологічним за природою. Тому, вочевидь, для історико-філософської інтерпретації навряд чи вистачить тільки історичної і філософської основ. У цьому переконують деякі випадки з практики досвідчених істориків філософії, коли вони у своїх інтерпретаціях поєднують історію і філософію ниткою психології.

Показовим у цьому сенсі є, наприклад, зауваження Е. Жільсона в його інтелектуальній автобіографії «Філософ і теологія» щодо доктрини Е. Дюркгейма, яку він називає соціологією «Лєвіта». Пояснюючи цю паралель, дослідник відзначає, що людина, вихована в лоні церкви, де веління, заборони, покарання відіграють відверто переважальну роль, буде цілком природно схилитися до уявлення соціального як системи обмежень, що нав'язані ззовні, й саме так сприймати їх [17]. Як бачимо, тут схемою тлумачення Е. Жільсона є психологічний закон перенесення - здатність людини використовувати (переносити) сформовані навички у подібних або нових умовах - підтверджений у результаті експериментальних досліджень з психології мислення. Цікавою ілюстрацією застосування в інтерпретації того самого прийому є також пояснення Г. Флоровським філософського стилю О. Хомякова: «Вірність Хомякова є загартованістю його духу. Його цілісність не є простою незворушністю, первісною наївністю, - вона проведена через випробування, через спокуси... І не випадково Хомяков був переконаним *волюнтаристом* у метафізиці. У його світогляді передусім і відчувається ця пружність думки - воля розуму» [18].

Звісно, знайдеться ще багато прикладів звернення в історико-філософських інтерпретаціях до психологічних законів. У більшості випадків воно є несвідомим і засвідчує радше «передсхильність» у термінах філософської герменевтики, або, в термінах психології, суб'єктивність спостерігача, що проектує свій особистий досвід на філософський текст. Парадоксально, але в творчості видатних істориків багатогранність і розмаїтість їхньої «суб'єктивності» оберталась майстерністю розуміння історичного процесу,

наближенням до історичної істини. Це й не дивно, якщо погодитися з Е. Кассієром, що вона можлива лише у вигляді «об'єктивного антропоморфізму» [19]. І справді, наше історичне "Я" антропоморфне, а не егоцентричне, внаслідок чого історик філософії, разом з істориком, має право звернути свій погляд у бік психології, хоча свого часу Г. Ріккерт доводив принципову протилежність «психологізму» психології та історії [20]. Адже протягом минулого століття психологія зробила великий крок у дослідженні процесів мислення. Крім того, яким ще може бути шлях до раціонального пізнання одиничного, індивідуального як не через відшарування загального? Умовно кажучи, «психологізація» методології

історико-філософських досліджень дає змогу краще усвідомити роль історика філософії на філософському Симпосіоні. На відміну від філософа, який, зачарований грою смислів, поспішає висловити свої думки, історик філософії більше спостерігає за перебігом подій, час від часу звертаючись до їх учасників із запитаннями для кращого розуміння того, що відбувається.

Ймовірно, рецептури впровадження здобутків психології в історико-філософських інтерпретаціях ніколи не з'явиться. Жива тканина матеріалу, самокритика і здоровий глузд, любов і трохи естетичного смаку мають підказувати досліднику, в який спосіб «слухати» текст, щоб, як казав Г.-Г. Гадамер, дозволити йому говорити.

1. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке.- М.: Гардарики, 1998.-С. 653.
2. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: В 6 т.- М.: Мысль, 1964.-Т. 3.-С. 350.
3. Хайдеггер М. Бытие и время.- М.: Ad Marginem, 1997.- С. 5, 7.
4. Там само.- С. 21.
5. Там само.- С. 22.
6. Фуко М. Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна.- Минск: Изд. ООО «Красико-принт», 1996.- С. 74-97.
7. Коллингвуд Р.Дж. Автобиография.- М.: Наука, 1980.-С. 355-359.
8. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре.- М: Республика, 1998.-С. 78.
9. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики.-М.: Прогресс, 1998.-С. 318-321.
10. Там само.- С. 349, 446-447.
11. Гегель Г. В. Ф. Наука феноменологии духа (Предисловие) /У Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. - СПб.: Наука, 1999.- С. 21.
12. Коллингвуд Р. Дж. Автобиография.-С. 354-355.
13. Там само.—С. 355.
14. Там само.- С. 362.
15. Там само.
16. Рікер П. Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість.- К.: Дух і Літера, 2002.- С. 44-47.
17. Жильсон Э. Философ и теология.- М: Гнозис, 1995.- С.24-25.
18. Флоровский Г. В. Пути русского богословия.-Париж, 1937.- С. 272-273.
19. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры,- С. 665-666.
20. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре.- С. 78-84.

Svitlana Kuzmina

HISTORIC-PHILOSOPHICAL INTERPRETATION IN ALTERNATIVE FORMATS OF THE HISTORIC TRUTH

The attempt is undertaken to investigate the correlation between ideals of historic truth and models of historic-philosophical interpretation, to analyze some methodology differences of text's philosophical and historic-philosophical construing.