

Кузьміна С. Л.

ДЖЕРЕЛО ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ - «ОДИНИЦЯ ЗБЕРІГАННЯ» ЧИ ГОЛОС МИНУЛОГО?

Стаття присвячена проблемі статусу історичного джерела в історико-філософській науці. Розглянуто результати реалізації протилежних принципів тотожності й незбіжності історичного джерела та історичної дійсності на прикладі конкретних історико-філософських досліджень.

Історія філософії - наука не лише філософська. Дещо спільне вона має і з історією. Зокрема, історик філософії, як і дослідник, що вивчає перебіг подій минулого, має справу з історичними джерелами. Втім, питання про те, чим є історичне джерело, в дискусіях з методології історії філософії останніх десятиліть майже не розглядалось. Але не можна казати, що дослідники зовсім обминали його своєю увагою. Свого часу здійснювались поодинокі спроби порівняльного аналізу статусу історичного джерела в марксистських історичних науках, визначення специфіки джерел, з якими працює історик філософії. Утверджувалося переконання, що коли історики, в принципі не маючи можливості прямо спостерігати події, мусять видобувати історичні факти через так званий «гносеологічний ланцюжок», тобто за допомогою зовнішньої та внутрішньої критики суб'єктивних свідчень історичного джерела, то історики філософії отримують свої факти безпосередньо - у вигляді думок, матеріалізованих у творах філософів. Отже, в історії філософії джерело невіддільне від події, саме є подією, «інваріантною в усіх можливих зв'язках з іншими джерелами, в усіх можливих системах його пояснення» [1]. Така «інваріантність» передбачає те, що для розвитку історико-філософського знання потрібний лише один вид історичних джерел - фахові філософські тексти, а дослідникові, який працює в галузі історії філософії, зовсім не обов'язково володіти методами аналізу та критики історичного джерела. Йому достатньо вміти читати й пояснювати важкі місця в цих текстах. Використання ж інших джерел допомагає уточнити окремі деталі, прикрасити дослідження, але в жодному разі не впливає на його результати. Це ще може видатися справедливим, коли йдеться про історичні епохи та культури, які

залишили корпус фахових філософських творів. А як бути з тими, що не зробили такого внеску в духовну скарбницю людства? За умов високого рівня духовного розвитку певної культури важко погодитися з думкою про відсутність у ній типу інтелектуальної діяльності, яка спрямовується на з'ясування сенсу людського буття, осмислення світу як цілого і яку ми звикли називати філософією. Можливо, їхні представники не вважали за необхідне систематично, у письмовій формі викладати цю частину своїх переконань. Припускаючи це, історики філософії шукають філософського змісту в богословських трактатах і політичних промовах, державних документах і приватному листуванні, історичних творах і ліричних віршах. Тобто, шукають ненавмисних свідчень про ті чи ті філософські погляди й тим самим розширюють джерельну базу історії філософії за рахунок нефілософських текстів із філософським змістом. Чи здатні подібні дослідження створити картину, що адекватна історичній дійсності? Якщо так, то за яких умов? Спробуємо з'ясувати це за допомогою аналізу конкретних історико-філософських розвідок.

Обираючи їх, одразу відмовимося від розгляду робіт того гатунку, в яких помітний брак елементарної джерелознавчої грамотності: зустрічаються помилки в атрибуції, датуванні, цитуванні джерел тощо. Численні приклади подібних випадків, якими рясніє сучасна література з української історії філософії, докладно проаналізовані в монографії М. Л. Ткачук, що дає справжні уроки культури історико-філософського дослідження [2]. Зручними для нашого аналізу будуть дослідження, де розв'язується одна проблема й до цього залучається не надто широке коло історичних джерел.

Таким вимогам відповідає, наприклад, стаття «Особистість як осереддя світоглядних пошуків В. Зеньковського» [3]. Її автор, В. М. Летцев, вивчає роль поняття особистості в становленні системи поглядів відомого представника російського філософського зарубіжжя. Як же реалізується завдання цього дослідження?

На початку статті надано довідку анкетного характеру про біографію В. Зеньковського, а нижче - хронологічний виклад змісту тих сторінок його праць, що присвячені темі особистості. Зокрема, ми дізнаємося, що в статті «Принцип індивідуальності у психології і педагогіці» В. Зеньковський визначає індивідуальність як «таємницю цілісного буття», таїну людської природи. Мислитель відстоює первинність індивідуального, а не універсального (загальнолюдського) в душі людини й, відповідно, наголошує на пріоритеті «принципу індивідуальності» в педагогіці, вказуючи на його загально-філософське значення. Далі В. М. Летцев переходить до критики В. Зеньковським учення Л. Толстого про індивідуальне безсмертя, в якому ключовою є теза про цілісність метафізичного й емпірично-психологічного буття особистості. Торкаючись магістерської дисертації В. Зеньковського «Проблема психічної причинності», дослідник підкреслює новаторський підхід автора до наукового обґрунтування категорії «індивідуальність», що полягає у визнанні метафізичного походження її «суб'єктивного творчого начала» як запоруки винятковості й неповторності. В огляді праці «Росія і православ'я» В. М. Летцев відтворює розмірковування мислителя щодо християнського змісту, християнських коренів ідей індивідуальності й особистості як носіїв свободи волі. У книзі «Психологія дитинства», як відзначає дослідник, В. Зеньковський розвиває свою теорію, відзначаючи перспективну духовну заданість, нескінченність особистості. Праця «Проблеми виховання у світлі християнської антропології», на думку В. М. Летцева, містить ще один важливий постулат концепції В. Зеньковського, який стверджує зв'язок особистості з надіндивідуальним, надемпіричним світом цінностей, з Абсолютом, через причетний до Нього образ Божий, в чому вбачається підстава для релігійної постановки педагогічних проблем. У праці «Російські мислителі та Європа», як вважає дослідник, В. Зеньковський відзначає неспроможність секулярної свідомості з її вірою в науку надати людині допомогу в зміцненні ядра її особистості, яке відбувається в розв'язанні проблем сенсу життя і

сенсу смерті. На завершення автор констатує, що світоглядні шукання мислителя визначив персоналізм, а через релігійне поглиблення його центральній категорії «особистість» він сподівався повернути філософську думку до християнського розуміння людини. З цього читач уже сам може зробити висновок про певну вмотивованість прихильності В. Зеньковського до персоналізму його християнськими переконаннями.

Як для такої історії філософії, що ставить своїм завданням класифікацію великих і дрібних мислителів за сіткою рубрик, полиць і шухлядок, то цього цілком достатньо. Проте варто запитати, чи дає розглянута праця якимось нове знання? Питання риторичне, адже в позиції автора з його принциповою конспективністю й відстороненістю вочевидь проступає буквально розуміння того, чим є історичне джерело. Британський історик і філософ Р. Дж. Коллінгвуд визначав це поняття в рамках подібного підходу як «дещо, з чого воду або будь-яку іншу рідину дістають уже готовою для використання. А якщо джерело історичне, то з нього черпають готові висловлювання про минуле і робота історика зводиться до кваліфікованого компонування цитат» [4].

Як зауважує той самий Коллінгвуд, взірцем такого способу діяльності історика слугує природознавче дослідження, передусім, експеримент. Втім природознавче й історичне пізнання принципово відмінні. Сцієнтичній науці матеріал надає безпосереднє сприйняття, орієнтоване на розкриття законів як постійних зв'язків між окремими явищами природи - «простими одиницями». Розумінням у даному випадку є фіксація причинно-наслідкової залежності між тим, що спостерігається. В історичному дослідженні безпосереднє сприйняття, як відомо, неможливе. Історик дізнається про події-факти за допомогою свідчень, які залишило минуле. У цих подіях перепліталися-зіштовхувалися дії конкретних людей. Але історик, на відміну від природознавця, недостатньо простежити зв'язок між вчинками учасників події. Справжнє історичне пізнання прагне розуміння її внутрішньої сутності, яку, за Коллінгвудом, становлять думки людей [5]. Щоб навчитись їх виявляти, дослідник має поставитися до історичного джерела як до свідка, котрий здатний відповісти на певні запитання, але з повним усвідомленням того, що він може повідомляти викривлену або взагалі неправдиву інформацію. Цінність для загальної історії окресленого Коллінгвудом підходу не викликає жодного сумніву. Натомість він майже

нічого не дає власне історії філософії, адже тут предметом дослідження і є «внутрішня сутність подій», а саме - думки. Якщо це сприймати буквально, дослідникові філософської думки після технічних процедур атрибуції тексту залишається спокійно продовжувати практику «історії ножиць і клею», завзято критиковану тим самим Коллінгвудом. Але той, хто дивиться на історію філософії не як на гербарій, а як на живий процес, розуміє, що терміном «думки» британський мислитель позначав щось більше за чисту раціональність. Чи має воно якесь значення для історії філософії? І як дослідник, що входить у її царину, має працювати з історичним джерелом?

Пропонуємо з'ясувати це в процесі аналізу роботи Г. С Кнабе «Розуміння культури в Давньому Римі та ранній Тацит» [6]. Як і стаття про В. Зеньковського, вона має своїм завданням виявити зміст і місце в системі світогляду давньоримського письменника певного філософського концепту, а саме - концепту культури.

У preambulus свого дослідження автор здійснює традиційну для всіх наук процедуру - визначає поняття. Робить це він у суто історичний спосіб, показуючи, яким змістом давні римляни наповнювали слова «філософія» і «культура», а також фундаментальні передумови теоретичного осмислення ними проблем «світу людського буття». Дослідник проводить і смислове обмеження щодо предмета свого розгляду слова «давньоримський». Він вважає коректним використання останнього, коли йдеться про цілком певний період історії Риму (кінець III ст. до н. е.— I ст. н. е.), на підставі чого обґрунтовується вибір творів Корнелія Тацита як стрижневого джерела даної історико-філософської розвідки.

Початком її є спроба дати характеристику Тацитового розуміння культури за книгою «Германія», яка розповідає про походження, місця проживання, побут і звичаї германців. У ній відсутні теоретичні узагальнення на кшталт: «Культура - це ...», - а навпаки, в живих малюнках описане варварство як певний стан людства. Але на матеріалах саме цього тексту Г. С Кнабе виявляє і конкретизує двоїстий і суперечливий погляд Тацита на культуру. Таке стає можливим завдяки кільком методам, що їх використовує дослідник. Передусім, смисловий і синтаксичний аналіз тексту дозволяє йому зробити спостереження про незвичайно велику кількість (близько 20 %) заперечних речень. Це викликає запитання щодо причини їх появи, відповідь на яке має дати перевірка гіпотези, сформульова-

ної також і за допомогою історіографічних студій, що зміст, сутність і сенс «Германії» створює протиставлення, контрапункт римської та германської тем, а за цим приховане порівняння варварства й культури як певних теоретичних концептів. Їхню сутність Г. С Кнабе розкриває різними засобами. Висновки про головні ознаки варварства - бідність, примітивність, відсутність державності - дозволяє зробити безпосередньо текст книги. Натомість інформацію про Тацитове уявлення культури дослідник здобуває в процесі внутрішнього зіставлення негативного судження з відповідним йому позитивним у контексті реалій римського побуту. В результаті виокремлюються сутнісні риси культури - багатство, складність, розвинута державність. Втім зазначена опозиція не є простою, в чому переконує інтерпретація її положень, здійснена з урахуванням історичних умов створення «Германії». Г. С Кнабе виявляє цілком певну ціннісну двоїстість культурологічних тез Тацита. На зворотному боці убогості й духовної бідності варварства античний історик бачить здорову простоту й моральну чистоту, а розвиненість і багатство римської культури, що залишаються цінністю в його очах, водночас невіддільні від моральної зіпсованості, розпусти.

Така суперечливість поглядів Тацита викликає у Г. С Кнабе цілу низку питань, які вимагають визначення сутності варварства й культури як протилежних способів життя, людського існування. Для цього дослідник здійснює структурний аналіз тексту «Германії». На межі першої та другої частин твору він виявляє невеличкий розділ, що, так би мовити, «моделює» проблематику всієї книги. Саме цей розділ Г. С Кнабе піддає ретельному мовному аналізу, який слугує передумовою перекладу-інтерпретації негативних і реконструкції позитивних суджень Тацита. В результаті дослідник отримує досить вагомий підстави стверджувати, що для античного мислителя варварство й культура відрізняються, передусім, універсальними принципами ставлення до світу й розуміння свободи. Якщо перше «не змагається з природою», тобто є пасивним розчиненням людини, вільної від цілеспрямованої творчої праці, в довкіллі, то друге, навпаки, з природою енергійно змагається, прагне виявити й використати її внутрішні можливості й знає радощі осені, що слугувала у римлян алегорією цілісного образу благодатного світу, освяченого працею та волею людини. Саме цей образ, хоч і не виписаний Тацитом, протиставлявся варварству і мав

різні, часом контрастні, грані, якими були і шляхетне служіння громадській справі, і гра корисливих інтересів, і самовіддана праця, і егоїстична розпуста.

І знову Г. С. Кнабе ставить питання, звідки з'явилося у Тацита таке дивне уявлення як безумовної цінності, так і сумнівної двозначності культури? Дослідник припускає, що воно сфокусувало в собі здобутки давньоримської свідомості в осмисленні нею проблеми культури. Щоб перевірити це, Г. С. Кнабе звертається до творчості Цицерона, Вергілія і Квінтіліана як вершин духовного розвитку давньоримської цивілізації.

Сутність концепції культури Цицерона дослідник розкриває в процесі вивчення початкового фрагменту III книги «Про державу» - бесіди про справедливість Фурія Філа, Гая Лелія і Публія Сципіона. На перший погляд, тут ми зустрічаємося з черговим випадком переказу джерела, але уважне ознайомлення з текстом переконує, що в ньому зміст першоджерела не лише передається, а ще й аналізується з метою визначення ідейного підґрунтя роздумів Цицерона й виокремлення «ядра» - центральної тези його теорії культури. Завдяки цьому з'ясовується, що давньоримський мислитель через зіставлення в дещо травестованій формі сприйнятого через Платона вчення елеатів про єдине, вічне й незмінне буття з софістичною доктриною загальної відносності долає антиномію практики та ідеалу, розглядаючи світ людини через призму феномену живої єдності історичного розвитку Римської держави та суспільно-політичної практики її громадян. Засобами історико-лексичного аналізу Г. С. Кнабе показує, що римсько-республіканська свідомість - а Цицерон виступив її речником - уявляла культуру як політичну діяльність, державотворчість автономних особистостей, об'єднаних водночас колективістичними моральними нормами й духовним досвідом, усвідомленням неминущої цінності римського суспільства - гармонії *res publica*. А далі дослідник звертає увагу на суперечність між такими переконаннями та римською політичною дійсністю I ст. н. е. і замислюється над питанням, чому Цицерон усе життя відстоював своє бачення Риму як утілення культури, попри те, що його ідеали щоденно руйнувалися ходом суспільного розвитку. Цим Г. С. Кнабе ніби відступає від історії філософії в бік історичної психології, бо ж цікавиться не просто змістом римсько-республіканської концепції культури, а особистим ставленням Цицерона до неї. І такий психологізм

цілком виправданий. Вивчення доби громадянських війн у Римі, а також біографії великого оратора переконує дослідника в тому, що римсько-республіканські цінності хоч ніколи й не були цілком втіленими в життя, все ж існували як особливі, духовні реалії, які те ж таки життя постійно відроджувало. І Цицерон гостро відчував це. На такій підставі Г. С. Кнабе доходить висновку про класичний (в термінологічному сенсі) характер Цицеронового ідеалу суспільної культури, що був піднесеною і водночас пов'язаною з дійсністю керівною нормою.

Яким же чином Г. С. Кнабе досліджує подальшу еволюцію сформульованого Цицероном класичного принципу в давньоримській культурі? Матеріалом для цього слугують і літературно-філософські твори, і факти політичної історії. Так, останні дають зрозуміти, що зі зміною республіканського устрою Риму на принципат ставав дедалі неможливішим захист класичного ідеалу в сфері реальної політики. Втім, давньоримська свідомість не відмовилась від нього, а поступово перетворила на міф, якому Вергілій під керівництвом Октавіана Августа надав досконалої художньої форми в національній епopeї «Енеїда». Її дослідник аналізує вже як літературознавець, знову спочатку поставивши питання про сутність уявлення культури добою раннього принципату. З'ясовується, що в цілому воно змістовно майже нічим не відрізняється від попереднього. В образі Енея так само як позитивні виокремлюються риси енергійного діяча. Сенс його життя й підґрунтя існування - упорядкування, практичне й художнє осягнення світу в гармонійній взаємодії з ним і з соціальним цілим, вершиною якої є створення Риму - єдиного й неповторного уособлення культури. Але у величній музиці Вергілієвої поеми Г. С. Кнабе знаходить і дисонанси. Вони лунають тоді, коли її автор відображує ставлення доброго Енея до подій, найчастіше трагічних, що їх приготувала йому примхлива доля. Чому цей герой стає найсльозливішим у європейському епосі? «Тому, - відповідає Г. С. Кнабе, - що його *humanitas* (власне людське) не вміщується в "піднесеному", умовному просторі міфу». Так само, як не вміщується в ньому й демонічна, неприборкана, зухвала енергія Турна, емоційного антипода Енея, який не зупиняється ні перед вимогами розуму, ні перед веліннями фатуму в досягненні своєї мети. Саме в таких психологічних нюансах Г. С. Кнабе знаходить ознаки початку розпаду класичної норми римської культури.

Простежити продовження цього процесу дослідникові допомагає книга М. Фабія Квінтіліана «Повчання в ораторському мистецтві». Її студіювання, вважає Г. С Кнабе, переконує кожного читача в тому, що Квінтіліан відтворює Цицеронову ідею культури. Здається, з повним правом на такій підставі можна зробити висновок про стагнацію або дещо незвичайний, вибірковий консерватизм римської культурологічної думки. Але дослідник помічає одну деталь, через призму якої розуміння культури в римському суспільстві кінця I ст. розкладається на дуже цікавий спектр. І знову ця деталь є психологічною. Г. С Кнабе відзначає зникнення з республіканської ідеї культури, гаряче відстоюваної Квінтіліаном, духу живого життя.

Справедливість свого враження дослідник доводить кількома засобами. Він порівнює біографії Цицерона та Квінтіліана й з'ясовує, що для першого його формула культури пов'язувалася з політичною практикою, живими людьми, друзями або ворогами, сприймалась як загалом дружнє поле діяльності. Натомість другий асоціював ту ж саму формулу, що вважав ідеальною, виключно з небіжчиками, а політичну сучасність розглядав як потенційно ворожу для себе. Внаслідок цього, зазначає Г. С Кнабе, праця Квінтіліана, зовні педагогічна, набуває характеру памфлету, що досить прозора натякає на існування якогось альтернативного розуміння справи оратора як центральної постаті політичного життя Риму, а відтак і його культури. У різнобарв'ї тодішнього форуму Г. С Кнабе виокремлює групу осіб, проти яких спрямовував свій пафос Квінтіліан. Це були відомі оратори-доношики й всесильні фаворити Неронової та флавіанської доби. Їхні погляди на римське суспільство, їхня поведінка маніфестували, на думку дослідника, новий принцип культури. Провінціали, що зробили приголомшуючу кар'єру й збили великі капітали на смертних вироках родовим аристократам, орієнтувалися на шкалу цінностей, в якій традиційні поняття громадянських чеснот заперечувались, а поняття динамізму особистості, спонтанного розвитку абсолютизувались, що породжувало естетизацію хижацької енергії, аморалізм, презирство до історичних форм римського життя.

Два типи реакції на таке «нахабство» знаходить Г. С Кнабе в тогочасному римському суспільстві. Сутність першого полягала в перебільшенні значущості невід'ємного компонента класичного принципу - доброчесності - і однобічно-

му ототожненні культури з традицією. А звідси, як переконують спостереження дослідника, зібрані ним під час вивчення літературних, епіграфічних, філософських пам'яток Давнього Риму, лежав прями́й шлях у тиху гавань застою, консерватизму, лінощів, смерті. Другий тип реакції на абсолютизацію егоїстичної активності увиразнив стоїцизм ранньоімператорської доби й, головним чином, Сенека. Але й він не міг створити конструктивної основи для цілісної римської філософії культури, бо не належав уже класичному Риму як такому, що не здатний прийняти необхідність вимоги до особистості спрямовувати свою енергію всередину себе, на утвердження себе як мудреця — носія справжньої духовності, через відмову від навколишньої реальності. Послідовне ж здійснення подібних вимог виводило людину, зазначає Г. С Кнабе, в іншу духовну дійсність, інший світ, іншу добу.

Отже, аналіз різноманітних історичних свідчень, проведений Г. С Кнабе, підтвердив факт розпаду наприкінці I ст. колись цілісної римської культури на два «поляризовані сурогати» - субкультуру динамізму, шаленої енергії егоїзму й субкультуру традиції, мертвого консерватизму. Виявляється, таким чином, що концепція культури, представлена в Тацитовій «Германії», констатувала вичерпаність розуміння культури як ідеальної римської державності й відобразила реальну історичну ситуацію в еволюції давньоримської свідомості.

Наступним кроком Г. С Кнабе стає продиктоване логікою історичного дослідження питання про об'єктивні причини завершення цієї еволюції і роль Тацита в ній. Відповіді на таке запитання дослідник дає за допомогою зіставлення політичних обставин періоду раннього принцепату з їхнім ідеологічним наповненням. Криза класичної давньоримської культури, на його думку, виникла в результаті суперечності між об'єктивною тенденцією переростання Риму з міста-держави в космополітичну імперію та її ідеологічним «аранжуванням» у монокультурній системі координат полісно-республіканських цінностей і традицій. Це й порушувало гармонію особистісної енергії та державної необхідності, що, як зрозумів Тацит, колись утворювала культуру Риму. Якщо громадянин Риму-полісу мав багато можливостей реалізувати себе в політичному житті республіки, громадянин Риму-імперії опинився відчуженим від форуму. Сенс наступних після «Германії» малих творів Тацита, як вважає Г. С. Кнабе, полягає в пошуку нових

сфер і нових засобів прикладення творчої енергії людської особистості. В «Агриколі» античний історик формою її застосування побачив цивілізаторську місію Риму, в чому Г. С Кнабе знаходить ознаки появи радикально нової концепції культури, яка завершить римську класичну добу й пов'яже її з наступним етапом духовного розвитку Європи.

Чому ж саме Тацитові дослідник приписує завершальну роль у класичній римській філософії культури? Досить переконливим обґрунтуванням цього слугують, крім уже згаданих, знов-таки психологічні нюанси, виявлені в процесі вивчення «Діалогу про ораторів», що здійснювалося за допомогою прийомів історичного, літературознавчого, історико-філософського аналізу. В чому ж вони проявляються? По-перше, дослідник звертає увагу на специфічність позиції Тацита. Античний мислитель згадує минуле римської культури. Але в самому цьому факті немає нічого надзвичайного. Для римлянина природним було шанувати «славетну давнину». Нове полягає в тому, що Тацит звертається не до сучасників, як це робили його попередники, сподіваючись змінити римське суспільство на краще, а до нащадків. Тобто Тацит свідомо обирає позицію історика. По-друге, передаючи дійсно реальні погляди, які були розповсюджені в римському інтелектуальному середовищі, висловлювались у пристрасних політичних баталіях не на життя, а на смерть, він помістив своїх героїв у явно нереальні обставини - в атмосферу естетично-філософської гри, справжнього бенкету думки. І, по-третє, сам Тацит у виборі сфери реалізації власної особистісної енергії зупиняється не на політичній кар'єрі (хоч мав усі можливості блискуче її зробити), а на творчій, філософсько-естетичній діяльності. Тим самим, як вважає Г. С Кнабе, давньоримський мислитель, душею залишаючись із класичним Римом, виходить у своїй творчості за межі його культури й поглядає на свою духовну вітчизну «з того берега».

Отже, підсумуємо наші спостереження. Неможливо заперечувати наукову новизну результатів дослідження Г. С Кнабе. За рахунок чого ж їх отримано?

На тлі сучасних праць з української історії філософії, за винятком кількох, стаття Г. С Кнабе виглядає незвично: в ній більше історії, ніж філософії. Втім, як ми побачили, саме така істо-

ризація дозволила поглибити й поширити історико-філософське знання. Метода Г. С Кнабе, якщо узагальнювати, не є надто вибагливою. Відповідно до її вимог, маршрут дослідження визначається логікою історичної науки, яка передбачає висунення у певній послідовності питань про сенс, причини, генетичні зв'язки, етапи, періоди, наслідки, результати розвитку явища або ідеї. Але цього достатньо лише для хроніки, яку Р. Дж. Коллінгвуд, до речі, називав трупом історії. А оживає історія тоді, коли, за висловом сучасника британського мислителя, історика-медієвіста М. Блока, з'являється запах людського м'яса [7]. Ось і двигуном дослідження Г. С. Кнабе стають не стільки теоретичні постулати, викристалізовані з текстів (вони лежать на поверхні), скільки психологічні деталі - настрої, почуття, прагнення, життєвий досвід, мотиви діяльності історичних осіб. Всі вони, разом з ідеями, становлять установчу систему особистості, що є схильністю людини до певних оцінок, які визначають її поведінку й способи діяльності. Саме знання цих історичних реалій стає підґрунтям для реконструкції філософських проблем, що стояли перед Цицероном, Вергілієм, Квінтіліаном, Тацитом тощо.

Таким чином, у статті Г. С Кнабе ми бачимо зразок професійної роботи історика філософії з історичним джерелом. Цілком очевидно, що вона побудована не на принципі тотожності історико-філософського джерела й історичної реальності, який пропонує сумлінному дослідникові ставитись до історико-філософського джерела як до «одиниці зберігання» й обліку ідей минулого, чим історико-філософське дослідження перетворюється на практику наївного копіювання. У праці Г. С Кнабе проступає ставлення до історичного джерела як до «голосу минулого», з яким сучасність, щоб зрозуміти себе, має вступити в діалог. Але дослідник веде цей діалог зовсім не у вільному стилі «філософського імпресіонізму», створення «інтертексту» за принципом «мені так почулося». Не нехтуючи своїм життєвим і науковим досвідом, він, водночас, розуміє, що кожний голос має своє індивідуальне звучання, свої обертони і з огляду на це є суб'єктивним, як і його сприйняття. А подолати цю суб'єктивність допомагає прискіплива увага до історичних подробиць (лінгвістичних, політичних, побутових тощо), копітка праця з перевірки адекватності їх тлумачення історичній дійсності.

Емельянов Б. В. О природе историко-философских источников // Научные доклады высшей школы.- Философские науки.- 1979.- № 6.- С. 91.

Ткачук М. Л. Київська академічна філософія ХІХ - початку ХХ ст.: методологічні проблеми дослідження.- К.: ЗАТ «ВІПОЛ», 2000.- 248 с

Летцев В. М. Особистість як осереддя світоглядних пошуків В. В. Зсньковського // Наукові записки НаУКМА. - Сер.: Філософія та релігієзнавство. - Т. 20.-

С. 82-85.

4. Коллінгвуд Р. Док. Идея истории. Автобиография: Пер. с англ.- М.: Наука, 1980.- С. 263.

5. Там само.- С. 212.

6. Кнабе Г. С. Понимание культуры в Древнем Риме и ранний Тацит // История философии и вопросы культуры.- М.: Наука, 1975,- С. 62-130.

7. Блок М. Апология истории, или ремесло историка: Пер. с франц.: Изд. 2-е, доп.- М.: Наука, 1986.- С. 18.

Svitlana Kuzmina

SOURCE OF THE HISTORY OF THE PHILOSOPHY - «UNIT OF THE ISSUE» OR VOICE OF THE PAST

The article is devoted to the problem of the status of the historical source in the historic-philosophical research. The results of realization of the opposite foundations of the identity and distinction of the historical source and historical truth was taken up with the help of example of concret historic-philosophical research.