
2.5. ОСВІТНІЙ ПОТЕНЦІАЛ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ БІОГРАФІСТИКИ

Ще у II ст. до н. е. видатний грецький історик Полібій ремствував з приводу того, що його колеги оминають мовчанням особистісні риси державних діячів, хоча оповідь про людей – повчальніша для читачів¹. Проте і до сьогодні теза Полібія не є самоочевидною для дослідників. Серед професійних істориків доволі поширене переконання, буцімто біографічні деталі цікавлять, здебільшого, широку публіку, натомість історична наука має зосередитися на важливіших, універсальних речах. На початку XX ст. навіть увиразнився чіткий розподіл ролей: «науковці писали історію, а джентльмени – біографію»². Впливовий історик тих часів Е. Мейер був упевнений, що біографічне письмо не може розглядатись як одна із форм власне науково-історичної діяльності³. Для істориків філософії це означало, що справді академічним може вважатися лише дослідження ідей філософів, а їхніми біографіями належить займатися белетристам. Одним з найвпливовіших прибічників рішучого розмежування ідей філософів і їхнього особистого життя (яке у сучасній історико-філософській науці має спеціальну назву – «компарменталізм»⁴) був М. Гайдеггер. Останній не тільки вважав, що про життя Аристотеля можна сказати лише так: «народився, працював і помер»⁵, а й про самого себе говорив, що «врешті-решт, Гайдеггер не має жодного значення», оскільки переймався не пам'яттю нащадків, а продовженням своєї справи⁶. Сьогодні подібні вислови є вагомим

¹ *Полібій. Всеобщая история: В 3 т. – СПб.: Наука, 2005. – Т. 2. – С. 135.*

² *Momigliano A. The Development of Greek Biography. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. – P. 1.*

³ Там само.

⁴ Від англ. «*compartmentalization*» – уособлення, розділення на відсіки, дроблення.

⁵ Цит. за: *Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. Т. А. Баскаковой при участии В.А. Брун-Цехового; Вступ. статья В. В. Бибихина. – 2-е изд. – М.: Молодая гвардия, 2005. – С. 22–23.*

⁶ *Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Сборник: Пер. с нем. / Под ред. А. А. Доброхотова. – М.: Высш. шк., 1991. – С. 153.*

аргументом для тих, хто вилучає біографії (не тільки Стагірита та самого Гайдеггера, а й решти філософів) з царини історико-філософського пізнання й, ширше, – з філософської освіти. Нижче ми спробуємо показати, що зазначений «філософський антибіографізм», хоч і має вагоме смислове та історичне підґрунтя, потребує суттєвої корекції.

Насамперед, варто згадати, що у другій половині ХХ ст. Гайдеггера настановою на витіснення із царини філософії усього, що не може бути кваліфіковане як власне філософське мислення, зазнала потужної критики. Згадаймо, хоча б, широкомасштабний наступ на логоцентризм, розгорнутий у рамках програми деконструкції західної метафізики Ж. Дерріда та його численними послідовниками. Більше того, впродовж останніх десятиліть в усьому світі спостерігається зростання інтересу до життя видатних мислителів, зокрема, таких противників біографізму в історії філософії, як той самий Гайдеггер або, скажімо, Фуко. Послідовний антибіографізм обох цих філософів виявився дуже важливою рисою *їхніх власних інтелектуальних біографій*. Наприклад, М. Фуко, один з ініціаторів рішучої проблематизації такого фундаментального поняття філософської біографістики, як «авторство», наприкінці життя зізнався, що його концептуальні побудови були щільно пов'язані з особистою біографією. «Пристаючи до теоретичної роботи, – заявив Фуко 1981 р. в інтерв'ю газеті «Ліберасьон», – я щоразу виходив з окремих елементів особистого досвіду, з процесів, які я спостерігав»¹. Як зазначає сучасна дослідниця спадщини Фуко, своє розуміння функції автора він стверджував «не тільки тим, що він писав, а й своїми вчинками», а відтак, у зв'язку з темою «Фуко як автор» на особливу увагу заслуговує його *особиста* «пристрасть до розотожнення», тобто «прагнення за будь-яких умов уникнути ототожнення з будь-ким та будь-чим, навіть і з самим собою та зі своєю власною думкою»². Причини та справжнє значення цієї пристрасті потребують спеціального аналізу, однак у контексті нашого дослідження принципово, що констатація «смерті автора» сама виявилася смертною або, принаймні, передчасною. На обкладинках книжок, в яких рішуче заперечувався феномен авторства, продовжували фі-

¹ Цит. за: *Эрибон Д. Мишель Фуко* / Пер. с фр. Е. Э. Бабаевой; науч. ред. и предисл. С. Л. Фокина. – М.: Молодая гвардия, 2008. – С. 49.

² *Табачникова С. От переводчика // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет*: Пер. с франц. – М.: Касталь, 1996. – С. 329.

гурувати імена авторів. І в наші дні полиці книгарень переповнені книжками не тільки Гайдеггера або Фуко, а і про Гайдеггера або Фуко. Щось подібне відбулося свого часу і з російськими формалістами та французькими анналістами. Перші «спочатку оголосили, що індивідуальне авторство є неістотним, а потім виявили, що складають письменницькі біографії»¹, а другі, набувши репутацію стійких прихильників вивчення тривалих історичних періодів (*longue durée*), наприкінці ХХ ст. відчули неабиякий інтерес до індивідуальних життєвих траєкторій².

Зростання уваги до індивідуально-біографічного виміру в історії філософії спостерігається останнім часом і в Україні. Наприклад, відома вітчизняна дослідниця наголошує на тому, що «аналіз історико-філософського процесу крізь призму реального суб'єкта філософської творчості, дослідження особистісного фактора як фокусу всієї системи детермінант філософського розвитку видається нам найбільш перспективним у реалізації культурологічного підходу до історії філософії, поза яким неможливо з'ясувати процес реального функціонування власне філософії»³. Аналогічна тенденція простежується і в інших філософських широтах. Ідеться про «біографічний поворот»⁴, що розпочався наприкінці ХХ ст. в англomовних країнах, тобто в регіонах, де традиційно домінує досить сциєнтично та антиперсоналістично налаштована аналітична філософія, а останнім часом великого розголосу набула критика індивідуалізму з позицій неокомунітаризму (Ч. Тейлор та ін.). Відродження інтересу до індивідуального виміру філософії у не надто сприятливому для цього контексті стимулював бурхливий розвиток таких ідейно близьких напрямів, як «новий історизм» і «неопрагматизм»⁵.

¹ Эткинд А. Non-fiction по-русски правда. Книга отзывов. – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – С. 206.

² Див., напр.: Le Goff J. The way and ways of writing a biography: the case of St. Louis // Exemplaria. – 1989. – № 1. – Р. 207–223.

³ Ткачук М. А. Філософія світла і радості: Олексій Гіляров. – К.: Український центр духовної культури, 1997. – С. 76.

⁴ Термін сучасного англо-американського історика філософії Саймона Крічлі. Докладніше про його смисл можна дізнатися з: Крічлі С. Вступ до континентальної філософії / Переклав з англ. В. І. Менжулін. – К.: ТОВ «Стилос», 2008. – С. 76.

⁵ Важливою віхою на шляху до відновлення великого інтересу до ролі індивіда в історії стала збірка праць, серед авторів яких був один із засновників нового історизму Стівен Грінблат: Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought / edited by Thomas C. Heller ... [et al.]. – Stanford, CA: Stanford University Press, 1986. – xiv, 365 p. Докладніше про зв'язок між біографізмом, новим історизмом та неопрагматизмом див.: Менжулін В. І. Новий історизм: елементи філософсько-біографічної прагматики // Філософська думка, 2008. – № 4. – С. 81–99.

Один з лідерів останнього (Р. Рорті) наполегливо переконував своїх співвітчизників-аналітиків у тому, що історія філософії є не тільки історією проблем, а й історією імен¹. Інший відомий сучасний американський філософ (С. Кейвел) в одному зі своїх нещодавніх інтерв'ю заявив, що всі великі мислителі, навіть створюючи грандіозні всеохопні системи, насправді намагаються пояснити, як могло трапитися, що все своє життя вони свідомо присвятили пошукам відповідей на запитання, адресовані самим собі. На думку Кейвела, варіантів такого запитування себе і відповідей собі ж є рівно стільки, скільки й великих імен в історії філософії. Себе та своїх колег по філософському цеху він сприймає як тих, хто «намагається знайти свій власний шлях серед цих великих імен»². Досить природно, що на тлі таких висловлювань грандів філософської думки значно посилюється інтерес до біографічних складових в історії філософії. Паралельно зі стрімким зростанням кількості та якості фундаментальних академічних досліджень, сфокусованих на житті та діяльності окремих філософів, у англomовному світі відбувається також усвідомлення необхідності активнішого застосування біографічних матеріалів у освітньому процесі. Так, скажімо, професор освіти та історії з Чикаго Дж. Гутек наголошує значущість встановлення історичного та особистісного контексту в процесі вивчення тих чи тих ідей, і ремствує з приводу того, що використання біографій в освітніх цілях, незважаючи на свою ефективність, залишається здебільшого «незадіяним інструментом у підготовці викладачів, адміністраторів та інших професійних учасників освітнього процесу»³.

Однак потенціали «біографічного повороту» у викладанні та вивченні філософії (як і будь-якої іншої дисципліни) навряд чи вдасться реалізувати повною мірою без належного методологічного обґрунтування, в тому числі докладного аналізу утруднень і пасток, що виникають на цьому шляху. Як свідчить історичний досвід, таких перешкод є чимало. Наприклад, наприкінці 1990-х рр. у англomовному світі з'явився надзвичайно великий за обсягом

¹ Див., напр.: *Крічлі С.* Вступ до континентальної філософії. – С. 69–70.

² Stanley Cavell Interview: Conversations with History. – Institute of International Studies, UC Berkeley, February 7, 2002 // <http://globetrotter.berkeley.edu/people2/Cavell/cavell-con3.html>.

³ *Gutek G.-L.* Cultural foundations of education: a biographical introduction. – New York: Macmillan; Toronto: Collier Macmillan, 1991. – P. v.

«Біографічний словник філософів ХХ ст.»¹. Однак намагання упорядників цього видання охопити якомога більше персоналій (словник містить близько 1000 іменних статей) призвело до того, що інформацію довелося подавати у дуже стислому і вкрай схематичному вигляді: національна належність (переважно – громадянство), дати народження та смерті, дані щодо освіти та належність до певної школи (напрям), основні місця працевлаштування, центральні твори та ідеї. Зрозуміло, що у статті, яка складається максимум із 2500 слів (саме таку межу виставили автори словника), на глибоке проникнення в біографію мислителя розраховувати не доводиться.

В історії філософії траплялися й випадки, коли буцімто реалізація проголошення біографічного підходу виявилася насправді його фальсифікацією або дискредитацією. Так, скажімо, в ХІХ ст. надзвичайно популярною була велика праця британського філософа-позитивіста Дж. Г. Льюїса (1817–1878) «Біографічна історія філософії». Ця книжка вперше побачила світ 1845 р., протягом наступних шістдесяти років витримала щонайменше шість перевидань мовою оригіналу і була перекладена багатьма мовами (лише в Росії вона виходила двічі, у 1865 і 1885 рр., причому в різних перекладах). Однак оригінальна назва праці (а тим паче, другого російського перекладу – «История философии в жизнеописаниях»²) виявляється принаймні оманливою. Вже з перших рядків свого дослідження Льюїс повідомляє, що його цікавитимуть не стільки біографії філософів, скільки «біографія Філософії», життя якої «поки ще... не мало свого біографа»³. Аналогічним чином Льюїс «грає» і з назвою старовинної книжки, котру він презентує як «Життя філософів» Стенлі⁴, хоча насправді йдеться про працю під назвою «Історія філософії», де, судячи із підзаголовку, поряд з інформацією про погляди та висловлювання філософів міститься *також* і певна інформація щодо їх життя та діянь⁵. Навіть поверхового перегляду змісту та структури праці Льюїса достатньо, щоби переконатися в тому,

¹ Brown S., Collinson D., Wilkinson R., eds. Biographical dictionary of twentieth-century philosophers. – London and New York: Routledge, 1996. – 967 p.

² Льюис Дж.-Г. История философии в жизнеописаниях. – СПб.: Издание В. Д. Вольфсона, 1885. – С. 671.

³ Lewes G.-H. A biographical history of philosophy. – London: Routledge & Sons, Limited; New York: E. P. Dutton and Co., 1900. – P. IX.

⁴ Там само.

⁵ Stanley T. The history of philosophy: containing the lives, opinions, actions and discourses of the philosophers of every sect. – London, 1687.

що біографізм тут є лише штучним і малозначущим доважком. Викладу вчення деяких філософів (але далеко не всіх) передуює, як правило, дуже невеличкий параграф (1–2 сторінки), в якому надається найзагальніша біографічна інформація. В цілому, глави про «життя» філософів становлять приблизно одну десятину роботи, причому лівову кількість сторінок займають біографії трьох мислителів – Сократа, Платона та Фіхте. Спроб знайти хоча б якісь зв'язки між ученнями та біографіями майже немає. Єдина інтенція Льюїса, яка певною мірою пов'язує його працю із жанром історико-філософської біографістики, полягає у намаганні зосередитися радше на «доктринах, які вирізняють кожного окремого мислителя, а не єднують його з іншими»¹. Разом із тим, у повній відповідності до теорії «трьох стадій» засновника позитивізму О. Конта, Льюїс вважає, що «жоден з представників метафізики, хоч би яким видатним він був, жодним чином не становить винятку із загального правила, згідно з яким Філософія поступово заміщується Позитивною Наукою і врешті-решт зникне»². Як бачимо, у «Біографічній історії філософії» Льюїса йдеться не стільки про життя філософії, скільки про її смерть.

Більш плідна розробка теми «біографія філософії» можлива лише з антипозитивістської перспективи. Наприклад, у середині ХХ ст. іспанський історик філософії Хуліан Маріас здійснив спробу представити «біографію філософії» (в однойменній праці) як драматичну та нескінченну оповідь про те, як люди різних епох і переконань, відштовхуючись від проблематики власного реального життя, прагнули та завжди прагнутимуть до певної універсальності. Побачити історію філософії в такому світлі Маріасу допомогли ідеї його великих співвітчизників-антипозитивістів – Мігеля де Унамуну (який вважав, що будь-яка філософія містить у собі відбиток особистої драми її творця, і навіть такі суто теоретичні філософські твори, як, скажімо, «Критика чистого розуму» Канта, є справжнім романом) та Хосе Ортеги-і-Гассета (який рішуче виступав проти «філософського імперіалізму» з його претензіями на позаісторичні та позаіндивідуальні істини, а також був упевнений у

¹ Lewes G.-H. A biographical history of philosophy. – P. XXXIV. Добре розуміючи всю умовність такого роду «біографічності», один з провідних дослідників спадщини Льюїса, викладаючи основні положення «Біографічної історії філософії», власне слово «біографія» або похідні від нього не вживає жодного разу. Див.: *Tjoa H.-G. George Henry Lewes: a Victorian mind.* – Cambridge and London: Harvard University Press, 1977. – P. 108–113.

² Lewes G.-H. A biographical history of philosophy. – P. XXI.

неістотності та вторинності всього того, «що не визначає філософію як філософування, а філософування – як особливий тип життя»¹). На жаль, праця Маріаса, хоч і набула певного розголосу², серйозного резонансу все ж таки не мала. Окрім того, її принципова відмінність від роботи Льюїса полягає лише у шанобливішому ставленні до ролі особистісного чинника в історії філософії – за Маріасом, історія (history) філософії є «суто людською діяльністю»³, отже, для її розуміння «ми мусимо розповісти людську історію (story)»⁴. Якщо Льюїс замість «життєпису філософії» створив насправді її «некролог», то Маріас написав те, що обіцяв – «біографію *філософії*», в якій роль біографій філософів визнається як досить значна, але майже не відслідковується. Предметом його «біографії» є не життя філософів, а вічне життя, яким унаслідок нескінченної варіативності наділено філософію як таку.

Значно глибше та перспективніше обґрунтування принципової необхідності біографізму в історії філософії, а також приклади справді ефективного застосування цієї методологічної настанови можна знайти ще задовго до Маріаса – у працях одного з провідних представників баденської школи неокантіанства Вільгельма Віндельбанда. Фундаментальне значення у цьому контексті мала загальнометодологічна теза баденців про рівноправне співіснування двох типів пізнання – номотетичного та ідеографічного: перший зорієнтовано на генералізацію знань шляхом встановлення універсальних законів, другий – на їх диференціацію шляхом індивідуалізації. Тривалий час ідеографічному підходу «не щастило, і причиною тому було переконання (яке йде ще від греків) в тому, що справжнє пізнання завжди є аподейктичним, орієнтованим на всезагальне та необхідне»⁵. Однак, як вважає Віндельбанд, весь розвиток історичної науки наочно свідчить про наявність знання, що не піддається номотетичному узагальненню і потребує ідеографічної індивідуалізації. Прекрасною ілюстрацією до цього правила є історія філософії: «всі [її] течії пронизує одне спільне прагнення до

¹ *Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – С. 183.

² За тридцять років після її виходу мовою оригіналу (1954) з'явився англійський переклад: *Marias J. A Biography of philosophy* / Translated by Harold C. Raley. – Alabama: The University of Alabama Press, 1984.

³ *Marias J. A Biography of philosophy.* – Р. XII.

⁴ Там само. – Р. XI.

⁵ *Тихолаз А. Г.* Вильгельм Виндельбанд – историк философии // *Виндельбанд В.* История древней философии / Пер. с нем. под ред. А. И. Введенского. – К.: Тандем, 1995. – С. 7.

набуття внутрішньої самостійності розумного пізнання, все ж таки само собою виходило, що кожен з цих рухів, відповідаючи особливим спонукам та відношенням... викарбовувався в усій своїй своєрідності»¹. Річ у тім, що «історія філософії є не нанизання одна на одну абстрактних ідеальних необхідностей, на кшталт плетіння ниток на ткацькому верстаті, а боротьба мислячих людей»² (або, як твердив учень Віндельбанда Генріх Ріккерт, «кожен значний мислитель потерпає від несправедливості, коли намагаються вичерпно схарактеризувати його загальним ярликом»³). Відповідно, одне з основних завдань історико-філософського дослідження полягає, на думку Віндельбанда, в тому, «щоби для кожного філософа була встановлена залежність його поглядів як від попередників, так і від панівних ідей певного часу, його власної натури та його освіти»⁴. Отже, ідіографічний підхід дає змогу з'ясувати генетичний зв'язок філософії «почасти з особистими долями філософів, почасті із загальним культурним життям, що її породило, і в такий спосіб зробити зрозумілим, чому філософія обрала певний шлях розвитку»⁵.

Саме виходячи із цих засадничих настанов щодо своєрідності і людиномірності історії філософії, Віндельбанд пропонує, наприклад, шукати сутність учення такого філософа-універсаліста, як Кант, зовсім не у трансцендентальних сферах, а у таких його суто індивідуальних рисах, як «безпрецедентна широта розумового горизонту», «гідна подиву енергія», «чарівність, завжди притаманна його особистості»⁶. Саме особистість Канта є, на думку Віндельбанда, осердям його філософської системи, а відтак основний принцип такого масштабного та багат шарового явища, як філософія Канта, залишиться для нас недосяжним, «доки ми розглядатимемо поле ідей і перебуватимемо у царині абстрактної думки»⁷, ігноруючи його неповторний життєвий шлях. Стрижень системи Канта – його непохитна віра в активність суб'єкта, могутність людського розуму – був запозичений ним не з теорії пізнання, а зовсім з іншо-

¹ *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше / Пер. с нем. под ред. А. И. Введенского. – М.: «Канон-пресс», «Кучково поле», 1998. – С. 9.

² Там само. – С. 11.

³ *Риккерт Г.* Философия жизни. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – С. 8.

⁴ Цит. за: *Тихолаз А. Г.* Вильгельм Виндельбанд – историк философии. – С. 10.

⁵ *Виндельбанд В.* История древней философии. – С. 20.

⁶ *Виндельбанд В.* От Канта до Ницше. – С. 9–10.

⁷ Там само. – С. 11.

го джерела: «З надр свого відлюддя він... доводить, що можна знати світ, не бачачи його – якщо носиш його у собі»¹.

Схожу діалектику індивідуального та загальнолюдського знаходимо також у праці Віндельбанда, присвяченій іншому філософському генію – Платону². На те, що універсалістські концепції останнього розглядатимуться в контексті його особистісної еволюції, вказує вже структура праці: перший розділ змальовує інтегральний портрет Платона як людини, а решта розділів – відображає різні іпостасі цієї неповторної особистості, лише однією з яких (поряд із «учителем», «письменником», «богословом», «соціальним політиком» і «пророком») виявляється «філософ». За Віндельбандом, вирішальну складову філософської освіти Платона слід шукати не так у теоретичній, як, знов-таки, в персональній площині, а точніше – в особистих рисах його вчителя. Як твердить Віндельбанд, «чарівність особистості [Сократа] була дужчою за філософський принцип»³. Окрім того, зрозуміти оригінальні філософські твори Платона можна лише поглянувши на них як на цілісне відображення його унікальної особистості, що втілювала рідкісне сполучення трьох, здавалося б, взаємовиключних прикмет – життєвості, науковості та художності⁴.

Разом із тим, слід зазначити, що представникам баденської школи неокантіанства вдалося уникнути такої поширеної пастки біографізму, як перетворення життя філософа на своєрідний дослідницький фетиш. Наприклад, Г. Ріккерт наголошував, що досягнути індивідуальне життя «вдається лише тоді, коли ми знаємо *цінності*, що надають йому смисл»⁵, і критикував одного зі своїх сучасників, котрий приділяв надмірну увагу індивідуально-життєвим компонентам історії: «Саме тому, – зауважує він, – що Дільтей увесь час любовно занурювався у повнокровність минулого життя, не встановлюючи жодних меж своєму захопленню ним, він ніколи не міг зробитися філософом, що мислить систематично»⁶. Для нас принципово, що баденська програма історичного пізнання передбачала створення *універсальної* науки про цінності в нерозривній єдності із дослідженням *індивідуальних* спе-

¹ Там само. – С. 12.

² *Виндельбанд В. Платон.* – К.: Зовнішторгвидав України, 1993. – 173 с.

³ Там само. – С. 13.

⁴ Див.: Там само – С. 39.

⁵ *Ріккерт Г. Философия жизни.* – С. 21.

⁶ Там само.

цифікацій. «Ми маємо уникати монізму життя, але так само маємо стерігтися схиблення в антижиттєвий монізм», – так лаконічно і точно передав цю настанову Ріккерт ¹. Саме завдяки такому підходу Віндельбанду вдалося уникнути абсолютизації індивідуально-біографічних аспектів, яка веде до втрати загальноісторичної перспективи. Абсолютизація індивідуального шкодить історії філософії не менше, ніж культ універсального. Переконливим свідченням збалансованості дослідницької стратегії Віндельбанда є, зокрема, його відома праця, в якій історію філософії подано виключно як історію проблем ².

Прикметно, що деякі універсалісти розгледіли у цій праці Віндельбанда вияв усвідомлення слабкості індивідуалістичного підходу. Наприклад, відомий російський неокантіанець Борис Яковенко стверджував, що «ця праця уславлює Віндельбанда якнайбільше і робить його справді найкращим істориком філософії. Тут він різко змінює свій звичний метод історичного викладу філософії, який... відводить надто багато місця біографічному матеріалу..., відтак його підручник дає передусім і головним чином “історію проблем та понять”, тобто справді історію філософії, а не історію філософів» ³. На нашу думку, Віндельбанда як історика філософії уславлює зовсім не один підручник, в якому історію філософської думки викладено за допомогою номотетичного підходу, а та обставина, що він спромігся увиразнити багатоманітність історико-філософської науки – її здатність розглядати один і той самий предмет за допомогою двох рівноправних та взаємодоповнювальних підходів, номотетичного та ідіографічного. Саме таких послідовників Канта, як Яковенко, а не Віндельбанд, стосується, на нашу думку, твердження пізнішої епохи: «Посткантіанці оберталися в колі універсальної *енциклопедії* концепту, що пов'язувала... творчість із чистою суб'єктивністю, замість того, щоб зайнятися скромнішою справою – *педагогікою* концепту, яка аналізує умови творчості як чинники моментів, що залишаються одиничними» ⁴. Прорив за межі «енциклопедії концепту» шляхом визнання можливості ідіографічного пізнання,

¹ Ріккерт Г. Философия жизни. – С. 211.

² Див.: Windelband W. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. – Tübingen, Leipzig, J. C. B. Mohr, 1903.

³ Яковенко Б. Вильгельм Виндельбанд // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история: Пер. с нем. – М.: Юрист, 1995. – С. 660–661.

⁴ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с франц. С. Н. Зенкина. – М.; СПб.: Институт экспериментальной социологии, Алетея, 1998. – С. 22.

здійснений принаймні деякими неокантіанцями (такими, скажімо, як Віндельбанд), був результатом тривалої боротьби. Як зазначає один із дослідників, «в очах освічених людей початку ХХ ст. Кант став “сучасним мислителем”, коли його філософію було звільнено від слідів колишньої метафізики, передусім від непізнаваної “речі-в-собі”. Як наслідок... світ феноменів, практичних інтересів і дій, світ людського досвіду в усій його різноманітності (включно з реальною, “фактичною” історією) постав справжнім і навіть єдиним предметом дослідження як для науки, так і для філософії»¹. Сприйняття Б. Яковенком ідіографічних експериментів Віндельбанда свідчить про те, що остаточного завершення ця модернізація Канта не набула.

Антиідіографічна настанова виглядає ще природнішою у випадку з основним опонентом Канта – Гегелем, який вважав людську свідомість («суб’єктивний дух») лише проміжною ланкою у саморозвиткові абсолютної ідеї. Однак і в межах започаткованої ним традиції абсолютної монолітності щодо ролі особистості в історико-філософському процесі немає. Наприклад, поширеною є думка, що молодший сучасник Віндельбанда неогегельянець Бенедетто Кроче рішуче обстоював примат універсального духу над індивідуальними відмінностями. Справді, у своїх творах, присвячених постатям митців (Шекспіру, Данте), Кроче дотримувався суто компартменталістської настанови, згідно з якою факти особистих біографій героїв не мають стосунку до їхніх творчих здобутків². Здавалося б, ще природнішим з його боку було б дотримання аналогічної настанови щодо постатей філософів. Адже Гегель особливо наполягав на тому, що історія філософії має концентрувати увагу не на індивідуальному характері своїх героїв, а на тому, що вони створили, тобто на самій філософській думці, максимально абстрагованій від особистості її носія. За Гегелем, в історії філософії індивідуум не може бути «суб’єктом діянь і подій внаслідок особливості свого характеру, генія, своїх *пристрастей* (курсив мій. – В. М.), сили або слабкості свого характеру і взагалі з боку того, завдяки чому він є саме *певним* індивідуумом»³. Проте в одній зі своїх відомих праць Кроче визнав, що «справжня філософія, на відміну від

¹ Зотов А. Ф. Генрих Риккерт и неокантианское движение // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – С. 4.

² Докладніше про це див., напр.: Momigliano A. The Development of Greek Biography. – Р. 3–4.

³ Гегель Г. В. Ф. История философии. Книга первая. – СПб.: Наука, 1993. – С. 69.

змертвілих школярських схем, сповнена *пристрасті* (курсив мій. – В. М.)», відтак слід уважно зіставляти філософські ідеї не тільки з досвідом, специфікою практичного та морального життя відповідної епохи, а й з низкою афектів або практичних потреб їх безпосередніх носіїв. «Перше правило інтерпретації філософської тези, – читаємо у Кроче, – потребує з'ясування, проти кого або чого воно полемічно спрямоване, який тривожний симптом воно пододало, або намагалося подолати». Кроче зауважує, що вирвані з подібного контексту філософські проблеми стають «ланцюгом безглузвих суджень, які суперечать одне одному», і навіть додає, що «саме так їх бачать профани...»¹. Здається, що італійський послідовник Гегеля майже абсолютно зрікся заповітів свого великого попередника, однак, якщо уважніше прислухатися до самого засновника абсолютного ідеалізму, можна помітити, що й він залишав певні «лазівки» для проникнення індивідуального виміру в тканину свого панлогістського викладу історії філософії. Скажімо, окреслюючи принципи власного викладу історії філософії, Гегель зазначив, що буде «повідомляти про обставини життя визначних філософів»². Важливо, що наразі йшлося не про випадковий «зовнішній додаток», а про реалізацію важливої концептуальної вимоги, адже, за Гегелем, «історія філософії має викладати цю науку у зв'язку з образами епохи та *індивідуальностей* (курсив мій. – В. М.), які створили одну з її форм»³.

Обмеженість позиції Б. Яковенка щодо Віндельбанда можна продемонструвати шляхом неупередженого та систематичного огляду всієї спадщини останнього. Що ж до Кроче та певною мірою Гегеля, то вони, як свідчать наведені вище цитати, обмежили масштаби власного номотетизму самотійно. Однак для того, щоб показати обмеженість абсолютизації номотетичного принципу не в рамках певної школи, а в контексті усієї історії філософії як специфічної дисципліни, треба уважніше придивитися до того, чим власне була, є і може бути її основна героїня, тобто філософія. Врахування деяких суттєвих трансформацій, яких зазнав образ філософії впродовж її тривалої історії, може істотно вплинути на хід дискусії між «номотетиками», котрі тяжіють до розгляду історії філософії

¹ Кроче Б. Антология сочинений по философии: История. Экономика. Право. Этика. Поэзия / Пер., сост. и коммент. С. Мальцевой. – СПб.: Пневма, 1999. – С. 22.

² Гегель Г. В. Ф. История философии. Книга первая. – С. 158.

³ Там само. – С. 108.

як історії проблем, та «ідіографістами», для яких великий інтерес становить також й історія імен. На нашу думку, перекіс у бік номотетизму зумовлений насамперед тим, що «сучасні історики філософії... розглядають філософію відповідно до концепції, успадкованої від Середніх віків та Нового часу, як суто теоретичну і абстрактну діяльність»¹. Однак так було далеко не завжди. На думку відомого французького історика філософії П'єра Адо, за часів античності домінував зовсім інший образ філософії: для давніх вона була не тільки і не стільки суто теоретичною активністю, скільки певним способом життя, певною системою духовних вправ, метою (телосом) яких було самоперетворення, вдосконалення людини, досягнення нею щасливого та добродісного життя. Як твердив Сенека, «немає ані філософії без добродісності, ані добродісності без філософії. Остання справді є наукою, але її здобувають за посередництвом самої добродісності»². Пізнавальна настанова («пізнай себе») була лише однією зі складових у процесі реалізації значно ширшого – життєво-практичного – завдання, що полягало, як показав свого часу М. Фуко, у «турботі за себе»³. Основною проблемою філософа античності було з'ясування, що означає *жити* філософією. Для нас це може видатися дивним, але «Марка Аврелія називали "філософом" ще до того, як дізналися, що він автор "Розмислів". Образ життя давав право називати людину "філософом", незалежно від того, є у неї особлива "філософська теорія" чи ні»⁴.

Модерний образ філософії як переважно теоретичної діяльності суттєво позначається на характері її викладання та вивчення і, що особливо важливо, на оцінці тієї ролі, яку має відігравати в цих процесах усвідомлення чинників життєво-біографічного порядку. «Антична філософія пропонує людині мистецтво жити, а сучасна філософія постає, перш за все, як конструкція технічної мови, призначеної для фахівців»⁵. У наш час осердя філософської освіти становить здебільшого абстрактно-теоретичний аналіз текстів,

¹ Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В. А. Воробьева. – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер», ИД «Коло», 2005. – С. 62.

² Сенека Л.-А. Моральні листи до Луцілія / Пер. з латин. А. Содомора. – К.: Основи, 1995. – С. 356.

³ Як зауважує В. Візгін, поворот дослідницького інтересу М. Фуко «від "археології знання" та "генеалогії влади-знання" до практик "турботи про себе" був пов'язаний... з трагічним особистим досвідом мислителя» (Визгін В. П. На пути к другому: От школы подозрения к философии доверия. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 15).

⁴ Визгін В. П. На пути к другому. – С. 17.

⁵ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – С. 279.

значення якого важко піддавати сумніву. Однак, як справедливо зазначає П. Адо, такий «філологічний спосіб опанування філософії, за умов його безальтернативності, є дещо небезпечним для філософа-початківця, адже може гальмувати його зусилля на шляху істинно філософського розмислу»¹. Абсолютизація текстуального виміру, зосередження на вивченні історії самих лише текстів є власне відчуженням² філософії від її найдавнішого та, як видається, найавтентичнішого образу. Філософські тексти античності, приміром, сприймаються сучасним читачем переважно як джерела інформації щодо певних учень, понять, теорій їх авторів, тоді як насправді майже всі вони щільно пов'язані з певними життєвими ситуаціями. Так, скажімо, «помилка багатьох інтерпретаторів Аристотеля саме й полягала в тому, що вони забули, що його твори були [не систематичним викладом, а] навчальними зошитами... Різні *logoi* Аристотеля відповідають конкретним ситуаціям, що склалися внаслідок тих чи інших навчальних дебатів»³.

Навіть такий жанр античної філософської літератури, як коментування (тобто студіювання власне текстів), на думку Адо, передбачав не стільки вивчення самого тексту, скільки набуття учнем «непорушної впевненості в догматах школи, які мають скеровувати його життя»⁴. Крім того, заняття філософією в античні часи дуже часто стимулювалися прагненням до того стану, який П. Адо називає конверсією (духовне обернення, перетворення). Так, скажімо, на думку цього авторитетного історика, вчення Платона про ідеї не можна розглядати як суто теоретичний винахід: спочатку його автор пережив особисте духовне обернення (від світу тіней до світу ідей), а потім спробував здійснити аналогічну процедуру з цілим містом-державою. Приклад Платона не був поодиноким – після нього пошуки шляхів як до особистої конверсії, так і до реалізації філософських розмислів у громадсько-політичному житті не при-

¹ Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом Дэвидсоном / Пер. с франц. В. А. Воробьева. – М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер», ИД «Коло», 2005. – С. 60.

² До речі, сучасний французький дослідник Ж. Аталі вважає, що одна з найрезонансніших концепцій відчуження (Марксова) виникла саме внаслідок гострого усвідомлення невіддільності тексту від автора: ще в молоді роки у Маркса «увиразнилась риса характеру, яка зберігалася все його життя та мала глибокий вплив на творчість: неможливість вважати рукопис закінченим, дозволити відняти у себе твір. З цього він зробить висновок, що будь-яка праця – відчуження» (Аттали Ж. Карл Маркс: Мировой дух / Пер. с фр. Е. В. Колодочкиной. – М.: Молодая гвардия, 2008. – С. 41).

³ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – С. 59.

⁴ Адо П. Философия как способ жить. – С. 94.

пиняються. Уявлення, згідно з яким заняття філософією можуть мати своїм продовженням активну політичну діяльність, відтворюється у назві одного із філософсько-біографічних творів (на жаль, повністю втраченого) доби еллінізму – «Життя тих, хто перейшов від філософії до тиранічного та деспотичного правління» Герміпа¹. Однак ще більшого розвитку набуває тенденція пов'язувати філософські розмисли з індивідуальним життям. Фактично, в кожній філософській школі доби еллінізму розроблялися особливі духовні практики, що відповідали обраному способу життя.

За влучним висловом П. Адо, античні філософські школи були чимось на кшталт «експериментальних лабораторій» з вивчення життя², а за висловом одного з його однодумців (американця А. Девідсона), «вибір образу життя, екзистенційної настанови увиразнює певним чином специфіку кожної школи»³. Інший сучасний американський дослідник вважає, що кожна елліністична філософська школа мала свій екзистенційний телос⁴. Кініки заперечували умовності суспільного життя; платоніки пропагували екстатичне єднання з космосом, діалогізм, інтелектуалізм, життя за розумом та просвітлену останнім політичну активність⁵; перипатетики вшановували теоретично-споглядальне, дослідницьке життя; епікурейці – утримання від неприродних бажань (слава, багатство) заради збереження душевного спокою; скептики – досягнення стану атараксії через відмову від суджень. Особливо чіткого курсу на духовне перетворення шляхом регламентації повсякденних життєвих практик дотримувалися стоїки, які відкрито заявляли, що для них філософія «полягає не у викладанні абстрактної теорії, тим паче, – в екзегезі текстів, а в мистецтві життя»⁶. Представники цієї школи не тільки стверджували, що «порожніми є розмови філософа, якщо вони не сприяють лікуванню хвороби

¹ Momigliano A. The Development of Greek Biography. – P. 9.

² Адо П. Философия как способ жить. – С. 10.

³ Цит. за: Адо П. Философия как способ жить. – С. 155.

⁴ Conant J. Philosophy and Biography // Klagge J. C., ed. Wittgenstein: Biography and Philosophy. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – P. 21.

⁵ Наприклад, у своєму славетному «Сьомому листі» Платон говорить, що поїхав до Сіракуз задля того, щоб довести, що його вчення може принести практичні результати: «...я, нарешті, схилився до того, що треба [їхати], якщо я тільки хочу бачити здійсненими свої думки... Мені було б дуже соромно перед самим собою, як би виявилось, що я здатний лише на слова...» (Платон. Письма // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. / Пер. с древнегреч.; общ. ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1994. – Т. 4. – С. 479).

⁶ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – С. 23.

душі»¹, а й серйозно розмірковували з приводу того, чи можна сидіти, наклавши ногу на ногу, під час занять філософією. Отже, цілком логічно, що паралельно із заявами про те, що «школа філософа є лікарнею»², стоїк Епиктет виписував своїм учням «рецепти» щодо поводження на бенкетах або, скажімо, під час вистав, а один з його учнів (Марк Аврелій) постійно дбав про реалізацію норм стоїчної моралі у своїх щоденних політичних практиках. Прояв цієї настанови можна знайти й у творчості ще одного стоїка – класика античної біографістики Плутарха. У своїх славетних «Порівняльних життєписах» він намагався продемонструвати, яким чином філософські уявлення того чи того політичного діяча впливали на його вчинки. Важливу роль у розвитку античної власне *філософської* біографістики відіграли тексти стоїка Панеція, в яких опис різних філософських шкіл завжди супроводжувався розглядом біографій їх представників.

У зв'язку із вищезазначеним, варто згадати, що на досить ранніх етапах розвитку античної філософії у різних шкіл, незважаючи на всі їхні розбіжності, виявився спільний ворог – софісти, тобто інтелектуали, перейняті лише вдосконаленням власної філософської мови, але не перетворенням відповідно до цієї мови власного життя. Не слова філософів, вичитані з їхніх творів або почуті від інших, а безпосереднє ознайомлення з їхнім життям вважалося головним джерелом справжньої філософської освіченості: «І все ж кориснішими, ніж книжки, були б для тебе живий голос і товаришування з розумними людьми, – повчав Сенека Луцілія. – Не став би Клеант точною подобою Зенона, якщо б він тільки чув його. Адже він ділив з ним життя, бачив приховане, спостерігав, чи живе Зенон у згоді зі своїми правилами. І Платон, і Аристотель, і весь сонм мудреців, які потім розійшлися в різні сторони, більше почерпнули зі звичок Сократа, ніж з його слів»³.

Саме життя та діяльність першого і головного критика софістів Сократа слід вважати одним із найзначущих моментів, справжньою віхою в історії філософської біографістики. Так, початкові спроби біографічного письма, як припускає відомий фахівець із цієї проблематики, здійснено ще в досократівські часи (у V ст. до н. е.)⁴.

¹ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – С. 271.

² Там само. – С. 344–345.

³ Сенека Л.-А. Моральні листи до Луцілія. – С. 47.

⁴ Momigliano A. The Development of Greek Biography. – P. 12.

Прикметно, що інтерес ранніших біографів майже одразу спрямовується на життя та думки не будь-кого, а на попередників Сократа – мудреців, тобто людей, які прославилися як думками, так і вчинками. Збереглися повідомлення, що у V ст. до н. е. дуже популярним був текст під назвою «Бенкет семи мудреців»¹. На жаль, про переважну більшість античних біографій ми знаємо лише з переказів, а оригінальні біографічні тексти, що дійшли до нас, майже повністю стосуються доби Римської імперії. Однак дуже символічно, що з усіх філософських творів античності, відомих нам у цілісному вигляді, першим за часом створення є саме Ксенофонтіві «Спогади про Сократа». У IV ст. до н. е. паралельно зі зростанням ролі філософії та популярності індивідуальної освіти біографічний жанр в Афінах набуває справжнього розквіту, і великою мірою цей феномен пов'язаний, знов-таки, із фігурою Сократа. Саме його послідовники були, на думку А. Момігліано, «лідерами біографічного експериментування в IV ст. до н. е.»². У контексті нашого дослідження дуже важливим є той факт, що у випадку із Сократом ішлося про філософа, вчення і життя якого були абсолютно нерозривні. Аналізувати його життєвий шлях ми можемо тільки крізь призму його філософування, а сам цей життєвий шлях є класичним прикладом свідомого звільнення від тиску різних зовнішніх («життєвих») причин та підпорядкування особистого життя принципам власної філософії. Саме тому із шести провідних філософських шкіл античності, про які йшлося вище, принаймні чотири (стоїки, скептики, епікурейці та неоплатоніки) обрали образ Сократа як ідеальну модель філософського буття-у-світі: він дав їм зразок філософії як способу життя і саме тому став основним героєм багатьох життєписів.

Однак для того, щоб краще зрозуміти сутність сократичної біографістики, треба звільнитися від деяких сучасних стереотипів: ми схильні вимірювати якість біографії за допомогою категорій «істини» або «хиби», тоді як Платон, Ксенофонт та їхні послідовники такого розмежування не проводили. «Ми не зрозуміємо, чим була біографія у IV ст. [до н. е.], – стверджує Я. Момігліано, – якщо не усвідомимо, що вона мала непевний (*ambiguous*) статус між фактом та уявою. У випадку з такою людиною, як Платон, та навіть з такою менш масштабною, але аж ніяк не пересічною людиною, як Ксено-

¹ Momigliano A. The Development of Greek Biography. – P. 27.

² Там само. – P. 46.

фонт, ця непевність (*ambiguity*) була результатом свідомого вибору. Сократики експериментували з біографіями, і ці експерименти мали на меті схопити не стільки реалії, скільки певні потенціали життя індивідів. Сократ – головний об’єкт їхньої уваги – був не так реальним, як потенційним Сократом. Він не був померлою людиною, життя якої треба переказати. Він був провідником до ще невідомих територій»¹. Як твердить А. Девідсон, «Філософська біографія [в античності] здебільшого не була наративом, спрямованим на те, щоб дати комусь можливість зрозуміти автора та його вчення; вона не була лише повідомленням про те, що цей автор промовляв і думав. Вона була передусім знаряддям філософської боротьби, оскільки відстояти або відкинути певну філософію можна було шляхом демонстрації способу життя її прихильників»². Відповідно, Платону ніщо не заважало не тільки черпати в сократівському життєвому ідеалі силу та сміливість для реалізації власної життєвої програми³, а й проектувати на фігуру вчителя свої філософські концепції⁴, тобто використовувати біографію Сократа з метою трансляції власного вчення та переконання потенційних adeptів в його перевагах.

Аналогічним чином можна пояснити і той факт, що Аристотель, котрий не писав біографій і був значно реалістичнішим за Платона, дуже поцінував анекдотичні історії із життя інших філософів. Річ у тім, що анекдоти про філософів, так само як і цілісні біографії, використовувалися їхніми авторами та ретрансляторами «здебільшого в якості зброї проти шкіл, з якими вони змагалися»⁵. Саме в колі послідовників Аристотеля сформувалася могутня школа філософської біографістики, представники якої не тільки задовольняли інтерес широкої публіки до життя видатних особистостей та розмаїття людських характерів, а й виконували зазначену вище освітньо-агітаційну функцію. Історично першим представником перипатетичної біографістики був Аристоксен. Він спочатку навчався у школи Піфагора, котрий, за Діодором Сицилійським, визначив філософа як людину, що «прагне до звичаю та образу життя мудрої істоти»⁶. Не виключено, що саме ця настанова, а також культ

¹ Momigliano A. The Development of Greek Biography. – P. 46–47.

² Там само. – P. 30.

³ Див.: Виндельбанд В. Платон. – С. 14.

⁴ Див.: Адо П. Философия как способ жить. – С. 192.

⁵ Там само. – С. 84.

⁶ Визгин В. П. На пути к другому. – С. 17.

особистості вчителя, характерний для піфагорійської школи, зумовили появу значного інтересу до біографії у Аристоксена, а вже через нього – у перипатетичної школи. Для нас принципово, що, досліджуючи біографії своїх старих (Піфагор, Архіт) та нових (Сократ, Платон, Аристотель) вчителів, Аристоксен намагався порівняти їх філософії шляхом зіставлення їхніх стилів життя, активно використовуючи при цьому такий шанований Аристотелем прийом, як переказ анекдотів.

Незважаючи на те, що античні біографи філософів не обмежували коло своїх завдань відтворенням реальних подій їхнього життя, ретельний історико-філологічний аналіз біографічних текстів чимало сприяє розумінню як особистостей, так і вчень зображуваних у них філософів. Однак, хоч як дивно, велике історичне значення (особливо в контексті вивчення феномена філософської освіти) має і те, що наведені самими античними біографами відомості про того чи того філософа мали на меті не стільки описати його життя, скільки оцінити його філософію та *заохотити* інших людей наслідувати її принципи. Оцінки могли коливатися від абсолютного захоплення (в енкоміях або апологіях) до не менш однозначного осуду (в інвективах), однак як у перших, так і у других рішуче змішувалися факти та фантазії, оскільки йшлося не про інформування, а про формування читачів. *Навчання* філософії було нерозривно пов'язане із філософським *вихованням*, і саме в такому сполученні (інформування як підстава для формування) філософська освіта утворювала фундаментальний компонент античної культури. П'єр Адо впевнений, що принципова різниця між філософією, як її розуміють у наші часи, та образом, який вона мала в античності, полягає саме «у цій настанові відносно формування»¹. Таку формуючу освіту, в процесі якої відбувалося як навчання, так і виховання, греки називали *paideia*, натомість для звичайного набуття технічних навичок вживали інший термін – *banausos*. Не випадково, що відомий філолог-класик Вернер Єгер присвятив освіті-як-вихованню в античності свою головну працю («*Paideia*»), а Епиктет, говорячи про людину, котра отримала добру філософську освіту, називав її *perpaideutēnos*, тобто «сформованою» (не тільки «навченою», а й «вихованою»). У сучасному українському слововжитку ця єдність дещо губиться: слово «освіта» нерідко ототожнюється з одним лише навчанням, натомість «виховання» постає окремою процедурою, що має здій-

¹ Адо П. Философия как способ жить. – С. 146.

снюватися поза межами філософсько-освітніх установ. Носіям англійської мови дещо простіше: слово *education*, як і *paideia* у греків, означає і навчання, і виховання, тоді як для навчання у суто технічному смислі (*banausos*) є чіткий еквівалент – *training* (тренування). У межах сучасного «філософського тренінгу» основне значення має інформація, причому – якнайбільше знеособлена, натомість класичний образ філософії нерозривно пов'язаний із формуванням особистості.

Як стверджує сучасний австралійський дослідник Р. Фредмен, розщеплення цілісного (інформативно-формативного) образу філософської освіти відбувається лише наприкінці античної доби. У творі Діогена Лаерція «Про життя, вчення та вислови славетних філософів» (перша половина III ст. н. е.) можна знайти як повчально-формувальні, так і суто інформаційні або, навіть, відверто розважальні елементи, тобто тяжіння як до певного біографічного реалізму, так і до популярного белетризму¹. Маючи на увазі певну «неупередженість» (тобто утримання від оцінкових суджень) Діогена та подібних до нього авторів, відомий шведський дослідник античної біографістики І. Дюрінг називав їх «журналістами античності»². Однак, якщо говорити про античність у цілому, ці тенденції навряд чи можна визнати магістральними. Об'єктивні умови для їх розвитку якщо й існували, то нетривалий час: ідеться майже виключно про авторів, що діяли у III ст. н. е. Однак, як показано у праці американської дослідниці П. Кокс «Біографія за часів пізньої античності: у пошуках святої людини», «неупереджений», тобто суто інформаційний «філософський журналізм» доволі швидко поступається виховально-формувальній тенденції, адже «протягом III та IV ст. [н. е.], коли язичницькі та християнські школи змагалися між

¹ Див.: *Freadman R. Genius and the dutiful life: Ray Monk's Wittgenstein and the biography of the philosopher as sub-genre. (Critical Essay) // Biography. – 2002. – Vol. 25. – № 2. – P. 301–342.* На думку іншого сучасного англomовного дослідника (Е. Кохрейна), Діогена Лаерція (поряд із св. Ієронімом) можна вважати одним із двох головних попередників всієї біографічної традиції доби гуманізму (*Cohrane E. Historians and Historiography in the Italian Renaissance. – Chicago: Chicago University Press, 1981. – P. 393–395.*)

² *Düring I. Aristotle in the Ancient Biographical Tradition. – Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1957. – P. 464.* До представників цієї традиції Дюрінг відносить, окрім Діогена Лаерція, ще низку авторів, зокрема – Герміпа, представника перипатетичної школи та автора першої відомої біографії Аристотеля. Герміп, як і великий Стагірит, цікавився різними анекдотами та плітками, але як справжній представник свого часу (він діяв наприкінці III ст. н. е.) використовував подібні матеріали не так для доказу переваг традиції, симпатичної для нього, як для того, щоб розважати читачів (Див.: *Düring I. Aristotle in the Ancient Biographical Tradition. – P. 464.*)

собою за визнання як головного духовного вартового імперії, біографії набували характеру культових агіографій»¹.

Цілком природно також, що за доби Середньовіччя, коли активна фаза боротьби між язичництвом та християнством уже завершилася, агіографія стала ледь не єдиною можливою формою життєпису. Потреба у біографічних *відмінностях* та у біографіях власне *філософів* майже зникла. Численні та, як правило, однотипні оповіді про святих лише іноді «доповнювалися такими випадковими перлинами, як “Життя Ансельма”, написане у XII ст. Едмером»².

Фактично, перевідкриття життя філософів розпочинається лише з Ренесансу. На думку Я. Буркхардта, повторне відкриття біографії, що сталося в ренесансній Італії, означало також і відкриття власне людини. Всупереч педагогічним традиціям середніх віків (Тома Аквінський вважав приклад найменш значущою формою аргументації), гуманізм проповідував повернення до античної історії, яка, як твердив флорентійський гуманіст Верджеріо, «наводить нам конкретні повчальні приклади, які багато разів подавалися філософією. Один приклад показує, що люди мають робити, інші ж – що люди говорили та робили у минулому, й які практичні уроки ми можемо взяти з цього для сьогодення»³. Іспанський гуманіст Антоніо де Гевара радив своїм читачам ставитися до «мудрого філософа та шляхетного імператора [Марка Аврелія] як до вчителя у юнацтві, як до батька в урядуванні, як до лідера у війні, як до провідника в експедиціях, товариша у праці, як до зразка у чеснотах, вчителя у навчанні, як до орієнтира у власних амбіціях та як до суперника у справах»⁴. «Проби» французького гуманіста Монтеня переповнені описами життєвих висновків, які автор робив упродовж своєї безперервної самоосвіти (самоформування), пригадуючи повсякчас випадки з життя давніх філософів. Адже, на його переконання, *філософи* давнини, «великі в науці, були ще величніші у всіляких справах»⁵. Приклади подібної величі він знаходить переважно не у го-

¹ Cox P. Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man. – Berkeley: University of California Press, 1983. – P. xiv.

² The Rhetorics of Life-Writing in Early Modern Europe: Forms of Biography from Cassandra Fedele to Louis XIV / Ed. by T.-F. Mayer, D.-R. Woolf. – Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995. – P. 11.

³ Цит. за: Hampton T. Writing from history: the rhetoric of exemplarity in Renaissance literature. – Ithaca; London: Cornell University Press, 1990. – P. 15–16.

⁴ Цит. за: Там само. – P. 22.

⁵ Монтень М. Опыты. Книги первая и вторая / Издание подготовили А. С. Бобович, Ф. А. Коган-Бернштейн, Н. Я. Рыкова, А. А. Смирнов. – М.: Наука, 1979. – С. 126.

ловних теоретиків античності (Платона та Аристотеля), а у більш практичних мислителів – Сенеки та, звичайно ж, Сократа. Монтень був упевнений, що найкраще Сократ умів жити¹, а одним з найголовніших життєвих уроків, поданих Монтеню афінським шанувальником мудрості, була «приземленість» останнього, вміння насолоджуватися суто земними радощами, незважаючи ні на що, зокрема й на старіння². За можливість отримувати подібні уроки життєвої мудрості Монтень був особливо вдячний представникам такого жанру, як біографістика: «Ось чому Плутарх, – казав він, – з усіх боків мій улюбленець. Я вже шкодую, що замість одного ми не маємо десятка Діогенів Лаерціїв, чи що він не досить докладний і приступний. Мені не менш цікаво пізнати долю і життя цих великих навчителів світу, ніж розмаїття їх вірувань та марень»³.

Однак період відродження повноцінного інтересу до життєво-практичних аспектів філософування тривав недовго. Незважаючи на те, що історія світової думки подає принаймні два (античність і ренесанс) грандіозні приклади необхідності поєднання філософської освіти та виховання і, відповідно, історії філософських ідей та історій життя їхніх творців і носіїв, з настанням Нового часу розпочинається тривале домінування компартменталістської, номотетичної настанови. Якщо, приміром, один із фундаторів нової філософії Френсіс Бекон стверджував, що історики з однаковим успіхом можуть вивчати не тільки часові проміжки, сповнені певними подіями, а й окремих осіб, життя яких може стати гідним прикладом для наслідування, то його власне біографічне дослідження (присвячене Генріху VII) було затавроване наступними поколіннями істориків як суто моралістичне і далеке від реального фактажу, тобто *ненаукове*⁴. Уявлення про біографію як зразкову модель життя почало руйнуватися вже у період пізнього гуманізму, коли прийшло розуміння, що античні приклади можуть не лише надихати, а й розчаровувати та навіть шокувати своєю непридатністю та неприйнятністю⁵. Отже, досить закономірно, що образ філософії як способу життя, ще виразний у медитаціях Де-

¹ Див., напр.: Монтень М. Опыты. Книга третья / Издание подготовили А. С. Бобович, Ф. А. Коган-Бернштейн, Н. Я. Рыкова, А. А. Смирнов. – М.: Наука, 1979. – С. 28.

² Монтень М. Пробі. Книга третя: Пер. з фр. – К.: Дух і літера, 2007. – С. 356.

³ Див., напр.: Монтень М. Пробі. Книга друга: Пер. з фр. – К.: Дух і літера, 2006. – С. 99.

⁴ Докладніше про це див.: The Rhetorics of Life-Writing in Early Modern Europe. – Р. 1–2.

⁵ Там само. – Р. 3.

карта та на останніх сторінках зовнішньо абсолютно деперсоналізованої «Етики» Спінози (де з'являється образ мудреця), впродовж XVII–XVIII ст. поступово тьмяніє. В епіцентрі інтелектуального життя на передньому плані опиняються такі універсалістські та надособові проекти, як філософія Ляйбніца, або, скажімо, Вольфа. Це позначається передусім на філософській освіті, яка стає здебільшого суто інформаційною, а не формаційною, тобто такою, що дистанціюється як від історій формування мислителів минулого (власне біографій, а не поверхової інформації, викладеної у словнику ¹), так і від виховання на їхніх прикладах тих, хто філософії тільки навчається. На думку Адо, «у вузькій перспективі університетів, оскільки йдеться про підготовку учнів до вивчення шкільної програми, яка дасть їм змогу отримати диплом чиновника та відкрити кар'єру, особистісний та суспільний зв'язок мусить неодмінно зникнути, щоб поступитися місцем викладанню, яке адресується усім, тобто нікому» ².

Одну з причин зазначеного «зсуву» П. Адо вбачає в тому, що із утвердженням християнства, яке взяло практичне життя людини під свою пильну опіку, за філософією залишилася здебільшого одна лише теоретична діяльність ³. Однак своєю повторною «теоретизацією» (що розпочалася після ренесансу) філософія зобов'язана вже не християнству, а стрімкому зростанню нового авторитету – науки. Розрив філософської теорії з філософською практикою відбувся вразі тому, що «у Нового часу було два витoki – гуманістичний і раціоналістичний. Модерна наука, що народжується у перші декади XVII ст., затьмарює та навіть спотворює хронологічно більш ранній гуманізм Нового часу. Адже виток останнього був зорієнтований на практику гуманістичний скептицизм “Проб” Монтеня, що з'явилися ще 1580 р. ... Саме нерозуміння того факту, що у Нового часу було два вихідні напрями розвитку (гуманістичний та сцієнтичний), спричинило у подальшому відрив теорії від практики, іс-

¹ Такому, скажімо, як «Історичний та критичний словник» П. Бейля (XVII ст.). Саме за часів останнього великої популярності набула традиція представлення біографій у словниковому або енциклопедичному форматі, однак, на думку низки авторитетних сучасних дослідників, цінність цієї традиції з точки зору розвитку власне біографістики була дуже обмеженою: «Оскільки в середині XVII ст., судячи з усього, була втрачена успадкована ще від античності моральна та освітня налаштованість біографії, залишалось дуже небагато напрямів, у яких міг би здійснюватися розвиток» (The Rhetorics of Life-Writing in Early Modern Europe. – P. 14).

² Адо П. Філософія как способ жить. – С. 96.

³ Див.: Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – С. 62–63.

тини від смислу або знання від мудрості»¹. Відомий американський філософ та історик науки С. Тулмін впевнений, що «ще треба буде зрозуміти, чому ці дві традиції від самого початку стали розглядатися як конкуруючі, а не як такі, що доповнюють одна одну» і наголошує на тому, що «хоч би якими великими були результати натур-філософських проривів Галілея, Декарта та Ньютона, відмова від Еразма та Рабле, Шекспіра та Монтеня також загрожує певними втратами»². В. Візгін робить ще драматичніше застереження: «...абстрагуючись від цілісного образу філософії як єдності універсально-теоретичної та індивідуально-практичної діяльності, ми перетворюємо її на квазінауку та її позбавляємося»³.

М. Гайдеггер з тривогою говорив про домінування об'єктивістського теоретизму в метафізиці як про «долю» Заходу. Однак його власний антибіографізм, на наш погляд, є прикладом покірливого прийняття цієї «долі». Справді, тривалі успіхи математизованого та деперсоналізованого природознавства виглядають остаточною виразом невблаганної долі, яка не залишає місця для філософії як способу життя, а заодно зводить філософську біографістику до розряду ледь не бульварного читива. Аналогічна ситуація мала місце і в середні віки, коли на зміну античному мудрецю прийшли теологи та схоласти. Тільки тоді практичну функцію у філософії відібрала релігія, у подальшому філософія здебільшого нехтувала нею сама. Складається враження, що в модерному світі філософа-мудреця остаточно замінив філософ-науковець, який прагне створювати універсальні теорії, розглядаючи турботу за життя як винятково приватну справу. Однак, на нашу думку, про остаточною перемогу сцієнтизму говорити ще зарано. Звісно, проходження між Сциллою обскурантизму (середні віки) та Харибдою сцієнтизму (Новий час) загрожує розколоти цілісний образ філософії. Однак насправді індивідуально-практична настанова, яка живила античну мудрість і ренесансний гуманізм, продовжує існувати. Відповідно, навіть за Нового часу біографічно-екзистенційний елемент не зникає з філософії остаточно, а лише зазнає певної маргіналізації.

Уявлення, згідно з яким упродовж останніх століть «лише окремі міцні спалахи екзистенційно-персоналістського духу вказують

¹ Крічлі С. Вступ до континентальної філософії. – С. 67.

² Цит. за: Там само. – С. 68.

³ Візгін В. П. На пути к другому. – С. 650.

на споконвічний образ цілісної філософії»¹, доречне, однак не треба забувати, що йдеться про дуже міцні спалахи. Навіть про таких досить сциєнтично налаштованих мислителів Нового часу, як, наприклад, Декарт, Спіноза, Локк або Г'юм, «можна сказати, що вони та їх послідовники намагаються створити систему, яка відповідає на засадничі питання існування»². Тим більше це стосується багатьох провідних філософів пізніших епох. Скажімо, за А. Бергсоном, космос у своєму бутті дорівнює переживанням живої людини, й її світогляд, як витлумачення сенсу людського існування, переносить центр ваги на життєвий порив». З точки зору Г. Зіммеля, найглибша основа світогляду міститься у житті, а на думку М. Шелера (ще одного впливового мислителя першої половини ХХ ст.), справжнього викладача філософії вирізняє «талант до створення живих творчих синтезів у своїй дослідницькій галузі»³. Молодий Маркс у докторській дисертації, присвяченій нібито абсолютно віддаленій від його життя темі («Відмінність натурфілософії Демокріта від натурфілософії Епікура»), насправді запропонував «основи власної концепції ролі філософа в суспільстві»⁴, а, наприклад, передостаннім проханням, з яким Л. Вітгенштайн звернувся до жінки, котра за ним доглядала, було передати його друзям, що в нього було прекрасне життя⁵.

Ще виразнішим є екзистенційний елемент у філософських пошуках таких видатних постатей, як, скажімо, Паскаль, К'єркегор або Ніцше. Справді, в очах сучасників вони виглядали досить маргінально, однак, як з'ясувалося згодом, для подальшого розвитку філософії означали куди більше, ніж ті, кого Шопенгауер піддавав нищівній критиці у статті «Проти університетської філософії». Про них же Генрі Торо (ще один «філософ-маргінал») говорив, що «у нас нині є професори філософії, а філософів немає»⁶. Проти такої ситуації, коли основна мета освіти (формування особистості) підміняється другорядною (професійним інструктуванням), рішуче

¹ Визгин В. П. На пути к другому. – С. 651.

² Stanley Cavell Interview: Conversations with History. – Institute of International Studies, UC Berkeley, February 7, 2002 // <http://globetrotter.berkeley.edu/people2/Cavell/cavell-con3.html>.

³ Шелер М. Университет и народный университет // Логос. – 2005. – № 6 (51). – С. 88.

⁴ Аттали Ж. Карл Маркс. – С. 52.

⁵ Klagge J.-C. Editor's Preface // Klagge J.-C., ed., Wittgenstein: Biography and Philosophy. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – P. ix–xvii.

⁶ Торо Г.-Д. Уолден, или жизнь в лесу. – М.: Наука, 1979. – С. 9.

виступив Ніцше у циклі лекцій під загальною назвою «Щодо майбутнього наших освітніх закладів»¹. Навіть такий взірець науково-професійної самоідентифікації філософа, як Кант не поважав багатьох своїх колег по професорському цеху за «артистизм розсудку» (штучний відрив філософської теорії від практики). Так, Кант, підпорядкувавши теоретичний розум практичному, спромігся своїм неповторним життям продемонструвати, що «можна бути професором та творити велику філософію»². Однак це не було зрозуміло до нього, коли провідні філософські системи створювалися поза межами освітніх інституцій. Не стало це правилом і після Канта. На думку М. Шелера, схоластична форма викладання філософії, яка домінувала в університетах аж до початку ХХ ст., не мала жодного впливу на загальну духовну освіту. Про останню подбали «геніальні оригінали по той бік університету»³, завдяки яким, як вважає Шелер, і виникла вся сучасна філософія.

Усіх цих «оригіналів» – Спінозу, Паскаля, К'єркегора, Ніцше, Торо, Шопенгауера, Вітгенштайна та багатьох інших справді видатних філософів – зближує те, що Дж. Конан дуже влучно називає «сократичним моментом». Усупереч домінуючим за тих часів уявленням, вони вважали філософію особистою екзистенційною справою. Про принципову індивідуальність філософування можна почути не тільки від давніх (наприклад, Сенека повчав Луцілія: «Соромно... набиратися мудрості з посібника. "Так сказав Зенон". – Гаразд. А ти? – "А це слова Клеанта". – Добре. А твої?.. Доки, врешті, танцюватимеш під чужу дудку? Сам подай якусь настанову...⁴), а й від модерних мислителів: у своїй інавгураційній лекції «Похвала філософії», прочитаній у Колеж де Франс 1953 р., М. Мерло-Понті наголошував на тому, що «філософія пробуджує нас до того проблематичного, що є у світі й у нас, причому таким чином, щоб ми назажди відмовилися шукати вирішення "у записках вчителя"»⁵. Однак є пункт, коли «філософи-оригінали», нехай, як завжди, кожен на свій лад, але все ж таки наслідують приклад свого спільного вчите-

¹ Див.: *Safranski R. Nietzsche: A Philosophical Biography* / Translated by S. Frische. – New York; London: W. W. Norton & Company, 2003. – P. 70.

² Stanley Cavell Interview: Conversations with History. – Institute of International Studies, UC Berkeley, February 7, 2002 // <http://globetrotter.berkeley.edu/people2/Cavell/cavell-con3.html>.

³ Шелер М. Университет и народный университет. – С. 68.

⁴ Сенека Л.-А. Моральні листи до Луцілія. – С. 128.

⁵ Цит. за: Адо П. Философия как способ жить. – С. 73.

ля, котрий «не дбав про те, про що турбується більшість людей... не йшов туди, де не міг принести ніякої користі..., а йшов туди, де... міг зробити кожному... найбільше добро, намагаючись переконати кожного... не турбуватись про свої справи раніше і в більшій мірі, ніж про себе самого...»¹. Слідом за Сократом філософи неодноразово демонстрували цю схильність до переходу від життя за нормами соціуму до життя, унормованого їхньої власною філософією. У решти людства це, зрозуміло, викликало і продовжує викликати серйозні побоювання, а нерідко, навіть, і ворожість. Філософська самобутність щодо загальновизнаного життєустрою, звичних поглядів та поведінки (тобто того, що скептики називали *bios*) відчутно зачіпає не-філософів. Відтак цілком природно, що, скажімо, у комічних та сатиричних авторів античної доби філософи, як правило, «постають дивними, якщо не небезпечними персонажами»². Самим лише висміюванням справа не вичерпується: суд над Сократом продемонстрував, яких трагічних форм може набувати конфлікт між унікальною інтелектуально-біографічною лінією філософа та «біосом» соціуму, який його оточує. І все ж таки, філософи продовжують (більш або менш відверто та наполегливо) наслідувати цей небезпечний зразок, приміром, саме прийняття такої життєвої стратегії давало К'єркегору надію на те, що на його могилі напишуть «Той, єдиний».

Однак в історії філософії можна знайти багато прикладів, коли ця фундаментальна самобутність філософа приховується. «Усе глибоке любить маску»³, – твердив Ніцше із знанням справи. Говорячи, що «не один я пишу задля того, щоб не відкривати власного обличчя», Фуко зізнавався в тому, наскільки небезпечним – як для себе самого, так і для собі подібних – він вважає припинення маскування: «Не запитуйте мене, чим я є, і не просіть мене залишитися таким же: залиште це нашим чиновникам і нашій поліції»⁴. Ще задовго до Ніцше і Фуко, Сократ, «сам перебуваючи під маскою... став *prosopon* – маскою – для особистостей, які мали потребу схо-

¹ Платон. Аполлогія Сократа // Платон. Діалоги: Пер. з давньогр. – К.: Основи, 1995. – С. 36.

² Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – С. 242.

³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем.; сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьян. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 272.

⁴ Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. С. Митина, Д. Стасова; общ. ред. Б. Левченко. – К.: Ника-Центр, 1996. – С. 20.

ватися за ним»¹. Платон і численні сократики доби античності, або, скажімо, К'єркегор – ось далеко не повний перелік мислителів, які приховували свою індивідуальність за допомогою образу, створеного Сократом. Однак функцію маски довелося виконати і ще кільком мислителям із нестандартною біографією. В історії культури можна знайти цілу низку масштабних культурних рухів, що об'єднували індивідів, зорієнтованих на життєво-інтелектуальні моделі, які асоціювалися із тим чи тим філософом. Наприклад, Ніцше став маскою для тисяч, якщо не мільйонів ніцшеанців. Наслідкування вчення та життя таких «володарів умів», як, скажімо, Епікур, Вольтер, Толстой, трансформувалося у такі моделі життя, як епікурейство, вольтер'янство та толстовство. Той факт, що подібні рухи жили не тільки думками зазначених мислителів, а й їхніми біографіями, відображено, наприклад, у статті «Вольтер'янство», вміщеній у «Словнику сучасної російської мови», де йдеться, по-перше, про «вольтер'янство» як «світогляд, ґрунтований на філософських поглядах Вольтера», а, по-друге, про «вольтер'янця» як «вільнодумну людину»². Важливо зазначити також, що майже всі без винятку рухи такого штибу беруть за взірць досить штучний, далекий від реальності образ. Наприклад, дослідники історії вольтер'янства в Росії підкреслюють, що йдеться про «світовідчуття та форму суспільної поведінки, що надихалися не стільки творчістю Вольтера та його діяльністю, скільки тим його образом, який склався в Росії на межі XVIII та XIX ст.»³. Особливо далекими від реальності виявилися рецепції образу Ніцше, що створювалися всупереч його власним попередженням про те, що «будь-яка філософія є філософією авансцени», за якою приховується дещо інше⁴. Деякі наслідки буквального прочитання текстів Ніцше виявилися настільки небезпечними, що треба всерйоз говорити про те, що філософська освіта ніяк не може обмежуватися численними масками Ніцше, які з'являються на авансцені його творів, а й мусить шукати приховану за ними особистість.

У будь-якому випадку факт, що таким оригіналам, як Сократ, Платон, К'єркегор, Ніцше або Фуко, знадобилося «маскуватися»,

¹ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – С. 92.

² Вожди умов и моды. Чужое имя как наследуемая модель жизни. – СПб.: Наука, 2003. – С. 7.

³ Там само. – С. 7.

⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. – С. 400.

вказує на те, що одного лише перетворення на відлюдника, який, подібно Г. Торо, усамітнюється в лісі, зовсім недостатньо для народження унікальної філософської індивідуальності. *Парадокс біографії філософа* полягає в тому, що своїм суто індивідуальним шляхом він крокує до всезагального. Усамітнення філософа є принциповим кроком у напрямку до універсальності. У його біографії ідіографічне йде назустріч номотетичному. На тлі всіх своїх індивідуально-біографічних особливостей філософ прагне сягнути загальнозначущого. Характерно, наприклад, що Г. Ріккерт, упевнений у тому, що «філософія не повинна мислити лише мислення і в якості логіцизму ставати ворожою щодо повноти життя»¹, тим не менш закінчив свою книжку про філософію життя зауваженням, що хотів говорити «лише про поширені думки, а не про особистості окремих мислителів»².

Отже, слід постійно враховувати, що філософія не тільки глибоко пов'язана з біографією, а й повсякчас намагається бути від неї автономною. Звісно, всі ідеї певним чином вкорінені у історичному, соціальному та біографічному контексті, однак філософського статусу набувають лише ті з них, які «виявляються настільки могутніми, що трансцендують за межі свого часу та місця»³. Заповітна мрія філософів майже усіх часів – побачити світ *sub specie aeternitatis* (з точки зору вічності), а отже, їхня робота «втрачає свій сенс, якщо виявляється неможливим з хаосу переживань теоретично випрацювати космос»⁴. Наслідуючи Сократа та Платона, філософи різних часів присвячують своє *життя* оволодінню «мистецтвом *помирати*», яке полягає «в тому, щоб перейти від бачення речей, в якому беруть гору індивідуальні пристрасті, до уявлення світу, яке керується універсальністю та об'єктивністю думки»⁵.

У цьому контексті цілком правдоподібним виглядає, наприклад, повідомлення Порфирія, згідно з яким його вчитель і послідовник Платона Плотін завжди відчував сором від того, що жив у тілесному вигляді, а також уникав розповідати про своє походження, ніколи не святкував та нікому не називав дня свого народження, хоча від-

¹ Ріккерт Г. Философия жизни. – С. 222.

² Там само. – С. 238.

³ Gutek G.-L. Cultural foundations of education: a biographical introduction. – New York: Macmillan; Toronto: Collier Macmillan, 1991. – P. 6.

⁴ Ріккерт Г. Философия жизни. – С. 212.

⁵ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – С. 45.

значав дні народження Сократа та Платона¹. Крім того, Плотін любив розповідати про свого безпосереднього вчителя (Амонія), зокрема, про величезну радість від першої зустрічі з ним.

Разом із тим видається, що настанова філософа на універсальність і знеособленість не є тотальною. Біографові *філософа*, на відміну від інших біографів, слід брати до уваги, що, плекаючи свою індивідуальність, філософ одночасно маскує її, але прагнучи аподейктичності, робить це надзвичайно індивідуальним чином. Саме наполегливе відхилення від звичних форм індивідуальності заради справжньої універсальності (а не звичайної банальності) робить життя філософа справді унікальним і неповторним.

Нехтування індивідуальними рисами філософа у процесі вивчення його ідей не дає нам змоги побачити вкрай важливі складові, приховані за «маскою універсальності», однак неврахування істотності цього маскуванню веде до не менш контпродуктивної речі – біографічного редукціонізму, двома найбільш поширеними формами якого є зведення людського виміру в історії філософії до суто внутрішніх (психологічних) або до суто зовнішніх (соціальних) чинників. Знання соціально-історичного контексту, в якому народжувалася та чи та філософська система, є одним з найважливіших аспектів її автентичного розуміння, однак, як цілком доречно зазначає відомий американський соціолог знання Р. Мертон, «це, звісно, не означає, що знання соціального й історичного витоку ідей є достатнім»². Від надмірного психологізму нас застерігає прихильник розуміння філософії як духовної справи (П. Адо): «Якщо Лукрецій, як зразковий епікуреєць, намагався позбавити людей занепокоєння, то це не означає, що він сам був занепокоєним»³. Отже, тільки врахування балансу зазначених чинників у біографії філософа створює гідну альтернативу історико-філософському компартменталізму. Однак у процесі дослідження та викладання історії філософії ця фундаментальна вимога нерідко ігнорується.

Так, на соціальний редукціонізм неабияк страждала марксистсько-ленінська історіографія філософії. Особливо показово, що

¹ *Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов /* Ред. тома и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; Перевод М. А. Гаспарова. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1986. – С. 428.

² *Козер Л.-А. Мастера социологической мысли. Идеи в историческом и социальном контексте /* Пер. с англ. Т. И. Шумиловой; под ред. д. ф. н., проф. И. Б. Орловой. – М.: Норма, 2006. – С. XI.

³ *Адо П. Философия как способ жить. – С. 109.*

абсолютизація чинників соціально-політичного ґатунку вкрай негативно позначилася на вивченні біографій самих класиків марксизму-ленінізму. Епігони К. Маркса задля реалізації своїх соціально-політичних цілей усіляко намагалися зробити з нього «суто пролетарського» філософа, для чого їм довелося «ретельно переписати його біографію, а потім піддати чистці його творчість, аби вилучити звідти все, що не піддається карикатурному спрощенню»¹. Такі «правовірні» марксистки, як П. Лафарг, Ф. Енгельс або, скажімо, В. Ленін розповідали про життя Маркса «майже як про життя Месії»². Їхні політичні опоненти були зацікавлені в пропаганді абсолютно протилежної (не менш заангажованої) точки зору. Заради реалізації власних соціально-політичних цілей «буржуазні» біографи автора «Капіталу» не нехтували найбрутальнішими психологічними редукціями. Впродовж значної частини ХХ ст., «коли на Сході диктатори переробляли Маркса, щоб узаконити свої прихми, на Заході вигадували його біографію, щоб... дискредитувати його ідеї. З нього почергово робили страшенного егоїста, нестерпно дріб'язкового, неймовірно ледащого, жахливо суворого зі своїми дітьми, зашкарублого міщанина; йому докоряли за безбожжя і, навпаки, – за таємну віру. Дехто навіть називав його поплічником диявола... підтвердження тому знаходили в його бороді, його творах і в трагічній загибелі його дітей (троє померли у злиднях і двоє покінчили із собою)»³.

Не менш брутальних форм може набути і психопатологічний редукціонізм. Наприклад, психоаналітик К.-Г. Юнг, якого більшість представників психологічного та психіатричного цеху зовсім не безпідставно вважають надто філософічним, сам час до часу дозволяв собі ставати щодо філософії у позицію лікаря, який бачить її наскрізь. Висловлюючи в одному зі своїх листів негативне ставлення до «неможливої мови», якою написані твори Гайдеггера, Юнг «діагностував» їх як «інтелектуальне збочення», а також висловив сподівання на те, що свого часу з'явиться дослідження історії філософії, в якому «неодмінно буде розділ про “психопатологію філософів”»⁴. Дуже виразний приклад психо-біопатологічного редукціонізму наводить П. Адо. Два французькі лікарі здійснили

¹ *Аттали Ж.* Карл Маркс. – С. 336.

² Там само. – С. 394.

³ Там само. – С. 394.

⁴ Цит. за: *Лейбін В. М.* Фрейд, психоанализ и современная западная философия. – М.: Политиздат, 1990. – С. 236–237.

спробу піддати медичному оглядові «випадок Марка Аврелія». Досить вільно скориставшись наявними свідченнями, вони дійшли висновку, що їхній «пацієнт» страждав на виразку шлунку, внаслідок чього був зацикленою на собі, занепокоєною та спантеличеною людиною¹. Насправді ж, як показує Адо, «песимістичні формули Марка Аврелія є зовсім не виразом особистих поглядів пересиченого імператора, але духовними вправами, що практикувалися відповідно до строгої методики»². Його «Розмисли» не дають підстав для «діагнозів», натомість свідчать про те, що їхній автор – імператор, який практикував стоїцизм та був свідомим послідовником раба Епіктета. Отже, як виявляється, редукціонізм (виразка, занепокоєння, спантеличення) цілком можна відкинути, а біографізм залишити (стоїк, імператор та одночасно послідовник раба). Річ у тім, що подібність слів «біографія» та «біологія» є радше зовнішньою. Насправді, біографія охоплює життя як ціле, натомість біологія – лише певні його аспекти (шлунок, мозок або, скажімо, лібідо). Надання надмірного значення останнім є принциповою вадою усіх біологізаторських інтерпретацій біографічного матеріалу. Природно, що подібної помилки найчастіше припускаються представники дисциплін, так чи інакше пов'язаних із біологією, – лікарі, психоаналітики.

Однак такого штибу редукціонізм можна побачити і поза межами терапевтичних кіл, більше того – власне серед філософів. Провідником психо- та біопатологічної настанови щодо історії філософії був не хто інший, як Ніцше. Наприклад, у «Веселій науці» він рекомендує розглядати «відважні самодурства метафізики, особливо її відповіді на питання щодо цінності буття, як *симптоми* (курсив мій. – В. М.) певних тілесних станів» і висловлює сподівання на появу «філософського лікаря», який матиме мужність показати, що «у будь-якому філософуванні йшлося досі зовсім не про "істини", а про щось інше, скажімо про здоров'я, майбутнє, ріст, силу, життя»³. У праці «По той бік добра та зла» Ніцше таврує філософів за те, що вони видають власні забобони за універсальні істини і не мають мужності зізнатися собі в тому, що насправді займаються «само-сповіддю»; вони відчайдушно намага-

¹ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. – С. 132.

² Там само. – С. 134.

³ Ницше Ф. Веселая наука (la gaya scienza) // Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. / Пер. с нем.; сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьян. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 494–495.

ються довести, що їхні концепції є результатом логічно-послідовних умовиводів, тоді як насправді «вони, за допомогою підтасованих засад, захищають якесь упереджене положення... абстраговане та профільтроване сердечне бажання (курсив мій. – В. М.)»¹. Навіть така зовні максимально загальна філософська система, як спінозизм, є, на думку Ніцше, віддзеркаленням страхів і слабкостей її автора, «маскарадом хворого відлюдника». Здійснивши грандіозний «фокус-покус із математичною формою», Спіноза «закував, ніби в броню, та замаскував (курсив мій. – В. М.)» не філософію як таку, а «любов до своєї мудрості»². За Ніцше, будь-яка філософія «завжди створює світ за своїм образом і подобою, вона не може інакше; філософія сама є цей тиранічний інстинкт, духовна воля до влади...»³. Приклад зведення ідей філософа до такої важливої, але далеко не єдиної складової його життя, як психологія, можна знайти й у тих біографів Маркса, котрі спрощують історію народження одного з центральних концептів марксистського вчення у такий спосіб: «Перебуваючи у стані відчаю... вбитий горем після смерті Едгара [улюбленого сина. – В. М.], Карл розробив свою теорію додаткової вартості»⁴. Менш прямолінійний варіант редукціонізму такого штибу знаходимо й у відомого вітчизняного історика філософії початку ХХ ст. Генріха Якубаніса, впевненого в тому, що розкриття «психологічної загадки» героя історико-філософського дослідження є цілком здійсненою справою і має передувати аналізу його вчення⁵. Спираючись на такий психологічний оптимізм, Якубаніс заперечує відомому німецькому дослідникові античної філософії Е. Целеру, який убачав головну причину трагічної долі грецького філософа Емпедокла у його вченні. На думку ж Якубаніса, «не тому Емпедокл страждав душею, що в нього склався безвідрадный світогляд, а саме навпаки – тому в нього і склався такий світогляд, що він... не знаходив задоволення в навколишній дійсності»⁶.

До цілої низки редукцій (цього разу – щодо біографії Плотіна) вдався Лев Шестов у своїй гостро полемічній книжці «На важелях

¹ Ніцше Ф. По ту сторону добра и зла. – С. 244.

² Там само. – С. 244.

³ Там само. – С. 246–247.

⁴ Аттали Ж. Карл Маркс. – С. 176.

⁵ Див.: Якубаніс Г. Емпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. Гельдерлин Ф. Смерть Эмпедокла: Драма. – К.: СИНТО, 1994. – С. 26.

⁶ Там само. – С. 66.

Йова». Відомий критик наукового пізнання стверджує, що урахування у процесі аналізу творчої генези мислителя різноманітних позапсихологічних чинників (таких, скажімо, як ідейні впливи інших філософів, зокрема – шляхом читання їх творів) мало б сенс «тільки в тому разі, коли історія філософії ставила собі за мету вивчати творіння нездарних і посередніх філософів». Що ж стосується таких філософських велетнів, як Плотін, то тут розгляд ідейних впливів Шестов вважає абсолютно неприпустимим. На його думку, ідеї Плотіна «виросли безпосередньо з його власних душевних переживань, з того, що він своїми очима бачив, своїми вухами чув»¹. Обмеживши витoki формування поглядів Плотіна його індивідуальним психологічним досвідом, Шестов відмовляється також і від розгляду того, які наслідки мали ці погляди у плані практичного життя філософа та його комунікації з оточенням. Шестов наголошує на абсолютній марності спроби Порфирія розповісти наступним поколінням про те, наскільки доброчесним був його вчитель у своєму практичному житті. Російський мислитель не ставить під сумнів правдивість біографічних даних, наведених Порфирієм, його хвилює лише те, що всі, хто знав великого неоплатоніка, «як і його наївний біограф, гадали, що ці практичні чесноти Плотіна безпосередньо пов'язані з його філософією», ба більше того – «тому саме й цінували так його філософію, що вона, як кажуть, виправдовувалася життям філософа». Оскільки згодом те саме повторилося й зі Спінозою, на думку Шестова, йдеться про закономірність, причому, з його точки зору, досить сумну. Виходячи з припущення, що в Римі за часів Плотіна та в Голландії за життя Спінози було ще чимало доброчесних людей, хоча й не філософів, він ставить під сумнів саму ідею встановлення хоч якогось зв'язку між ідеями філософа та його життям-у-світі: «Може, краще було б, якщо б нам менше розповідали про чесноти Плотіна і Спінози. Чесноти їхні пішли разом із ними в могилу – а залишилися їхні твори, які треба розшифрувати і які не стають менш загадовими завдяки відомостям, що повідомляють їхні біографи»². Може скластися враження, що цього разу Шестов обстоює вже не радикальний психологізм, а суто текстуальний аналіз, тобто виявляється прихильником досить солідного, хоча й обмеженого, «філоло-

¹ Шестов Л. И. На весах Иова // Шестов Л. И. Сочинения: В 2 т. / Сост. А. В. Ахутин. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – С. 331.

² Там само. – С. 331.

гічного» підходу до історії філософії, однак і це не так. Виявляється, що Порфирій усе ж таки повідомляє один біографічний факт, який, на думку Шестова, робить твори Плотіна менш загадовими. На відміну від Порфирія, який говорить про це лише побіжно, Шестов надає величезного значення тому, що Плотін ніколи не перечитував написаного. З цього Шестов робить висновок (як нам здається, цілком у дусі «апофеозу безпідставності»), що великий філософ не переймався щодо єдності та послідовності ним написаного, отже, і його читачам «не треба шукати у нього єдності думки. Не треба шукати й переконливості, доказовості. Треба сказати собі, що всі “докази”, які наводяться в його писаннях, є тільки неминуча данина шкільній традиції»¹. У контексті філософського ірраціоналізму, прихильником якого був Лев Шестов, фраза «вивчати Плотіна – означає убивати його»², можливо, має певний сенс, однак доки існує освіта, яка, принаймні іноді, перетинається зі «школою», без вивчення не обійтися. Отже, підхід до розуміння Плотіна, що ґрунтується виключно на його «внутрішніх переживаннях» або лише на тому факті, що він не перечитував написаного, видається нам не дуже перспективним.

Досить вдалий приклад можливості уникнути зазначених пасток біографістики навів свого часу відомий американський соціолог Л. Козер. У своїй праці, присвяченій майстрам соціологічної думки XIX–XX ст. (з яких принаймні трьох – К. Маркса, М. Вебера і К. Мангайма – цілковито можна розглядати і як видатних *філософів*), він спробував розглянути розвиток їхніх ідей з урахуванням цілої низки соціальних і психологічних чинників, як-от: особистісні риси, індивідуальні уподобання та переконання, соціальний статус і специфічні референтні групи мислителів, соціально-політична атмосфера, в якій їм довелося працювати, тощо. З точки зору нашого дослідження важливо звернути увагу, що у передмові до праці Козера відомий соціолог науки Р. Мертон спеціально підкреслив факт «величезного інтересу до книжки з боку кількох поколінь студентів» і відніс її до «небагатьох навчальних посібників, що витримали перевірку часом»³. Однією з умов такого успіху виявився той факт, що, доповнюючи виклад теорій своїх героїв реконструкцією їхньої індивідуальної еволюції у соціально-психологічному контексті,

¹ Там само. – С. 331.

² Там само. – С. 331.

³ Козер Л.-А. Мастера социологической мысли. – С. XII–XIII.

Л. Козер не принижував самотність їхніх учень. Як слушно зазначає редактор російського видання названої праці, «все це дає читачеві уявлення про “видатного творця” як про живу людину, котра думає, відчуває, страждає»¹, а його ідеї перестають здаватися такими, що «були народжені розумом, позбавленим тілесної оболонки, незалежно від будь-яких впливів, стимулів, перешкод та спонук, обумовлених часом, місцем, історією, суспільством і культурою»². Важливою перевагою підходу, запропонованого Козером, є також розгляд не тільки того, як життя мислителя позначалося *на його вченні*, а й того, як вплинуло це вчення *на життя* – як його автора, так і суспільства в цілому. Наприклад, виходячи з того, що творчу спадщину Вебера неможливо зрозуміти «без розгляду тих внутрішніх суперечностей, які накладали відбиток на його інтелектуальну продукцію», Козер зазначає, що «захоплення темою влади..., одночасний інтерес до проблеми раціональності та етики відповідальності; внутрішнє тяжіння до аскетизму та часткова ідентифікація з героїчним образом життя харизматичних лідерів – усі ці й багато інших тем, що дістали відображення в його творах, мають своїм витокom його біографію». На тематиці досліджень Вебера, за Козером, суттєво позначилися такі вирішальні компоненти його біографії, як душевні страждання від надзвичайно заплутаних сімейних стосунків і постійне бажання вирватися із нестерпної для нього соціально-політичної атмосфери кайзерівської Німеччини³. З іншого боку, варто утримуватися від надмірного зосередження на різноманітних деталях душевного стану Вебера, оскільки, як підкреслює Козер, така фіксація може призвести до втрати перспективи, з якої тільки й можна оцінити справжню історичну та інтелектуальну значущість ідей німецького мислителя.

До важливих міркувань щодо подолання як компартменталізму, так і редукціонізму підштовхують ідеї іншого героя праці Козера – ще одного відомого соціолога знання К. Мангайма. Він також виступав проти розгляду інтелектуальних систем як абсолютно автономних утворень. Запропонувавши розгляд теоретичних конструкцій не тільки «зсередини», а й «ззовні», він дійшов висновку про «екзистенційну («позатеоретичну») зумовленість знання». Ман-

¹ Козер Л.-А. Мастера социологической мысли. – С. XII.

² Там само. – С. XIII.

³ Там само. – С. 94–95.

гайм твердив, що: «а) постановку [інтелектуальної] проблеми робить можливим тільки життєвий досвід, який передує її формулюванню; б) при виборі з багатьох відомостей присутній вольовий акт суб'єкта, що пізнає; с) на характер дослідження проблеми значно впливають життєві сили»¹. Визнаючи «реляційність» і «партикулярність» мислення та знання, Мангайм не тільки підтверджує до-речність розгляду філософських вчень у кореляції із життєвим досвідом їхніх творців, а й пояснює традиційне утруднення, що постає перед авторами «великих історико-філософських наративів», а саме – факт наявності в історії філософської думки великої кількості різноманітних (зокрема й антагоністичних) позицій, які принципово не зводяться до якогось «єдино істинного» вчення, а, навпаки, постійно примножуються. З іншого боку, констатація реляційності та партикулярності знання не веде до висновку про його абсолютну суб'єктивність. Мангайм вважає, що розгляд індивідуальної інтелектуальної діяльності має здійснюватися в контексті групового досвіду, тобто пропонує розширити історію ідей за допомогою аналізу груп, в яких ці ідеї визрівали. На думку Мангайма, індивіди «сприймають предмети навколишнього світу не на абстрактному рівні споглядального розуму і не тільки в якості окремих індивідів. Навпаки, вони діють спільно – одне з одним та одне проти одного – в різних за своєю організацією групах та... мислять одне з одним та одне проти одного»². Отже, в якості соціальних (за термінологією Мангайма – «екзистенційних») детермінант ідей, замість характерних для ортодоксального марксизму «випадкових інтуїцій і грубих узагальнень (тут – буржуазне мислення, там – пролетарське та ін.)»³, з'являється ціла низка інших позатеоретичних чинників – статусні або професійні групи та конкуренція в середині них, відмінності у поколіннях тощо.

Розширення індивідуальної інтелектуальної біографії за допомогою подібних вимірів дає змогу, на нашу думку, уникнути таких традиційних для психоаналітичного, белетристичного або журналістського біографізму вад, як надмірний психологізм і дрібна деталізація. Біографія, аби вона не перетворилася на белетристику або журналістику, має чи не насамперед враховувати досвід своєї

¹ Мангейм К. Идеология и утопия // Мангейм К. Диагноз нашего времени: Пер. с нем. и англ. – М.: Юрист, 1994. – С. 223.

² Там само. – С. 9.

³ Там само. – С. 257.

найближчої «дисциплінарної родички» – *прозопографії*. Водночас, розглянута вище парадоксальність біографії філософа не дає змоги вдаватися до повного розчинення індивідуального у груповому, а унікального життєтворчого шляху окремого філософа – у прозопографії традиції або школи, до якої він належав. Останнє було би такою ж односторонністю, як і популярне в біографістиці ХІХ ст. «поклоніння героям», яке супроводжувалося нехтуванням ролі «мас» і соціально-історичних закономірностей. Дистанціюючись від поглядів одного з основних поширювачів цього умонастрою (британського мислителя Т. Карлайла), Мангайм твердив, що «немає більшої помилки, ніж спроба ототожнити протилежність між індивідуалістською та соціологічною точкою зору з протилежністю між концепцією “великих людей” та концепцією “мас”». У концепції Мангайма індивідуальне не протиставляється масовому, а розглядається у зв’язку з останнім. Говорячи про необхідність «інтерпретувати індивідуальну діяльність в усіх сферах життя у зв’язку із груповим досвідом»¹, Мангайм долає як надмірний індивідуалізм Карлайла, так і не менш безперспективний колективізм його опонентів (таких, скажімо, як позитивісти або марксистки).

Однією з найбільш спірних ідей Мангайма є, на нашу думку, його припущення про існування особливої групи – так званих «інтелектуалів, що вільно ширяють у повітрі», які є абсолютно безсторонніми, здатними повністю вийти з-під влади будь-якої екзистенційної зумовленості та відігравати роль носіїв абсолютно неупереджених думок. Індивідуальний біографічний аналіз є одним з найкращих еліксирів від такої міфологічної прозопографії. Наприклад, той факт, що погляди самого Мангайма були до певної міри «зумовлені екзистенційно», засвідчує його власна інтелектуальна біографія. У 1933 р. він змушений був емігрувати з Німеччини до Англії, де його світогляд зазнав радикальної трансформації. Як переконливо показує Козер, «зміна, що мала місце у поглядах Мангайма, справді була настільки глибокою і рішучою, що можна говорити про різкий розрив між “німецьким” та “англійським” Мангаймом»². Окрім того, теза про «інтелектуалів» дуже сильно перегукується зі ще одним епізодом його біографії: «У дуже молодому віці Карл Мангайм став активним членом невеличкої, але надзвичайно чітко ідентифі-

¹ Манхейм К. Идеология и утопия. – С. 261.

² Козер Л.-А. Мастера социологической мысли. – С. 345.

кованої групи будапештських інтелектуалів. Більша частина цих людей були, як і він, євреями..., які не відчували сильної причетності до якогось прошарку або класу свого суспільства. Вони усвідомлювали свою ізольованість і з почуттям скривдженості або ж гордості сприймали свою маргінальність»¹.

Однак концепт «інтелектуалів, що вільно ширяють у повітрі», якщо його не сприймати надто буквально, може чимало прислужитися філософській біографістиці, налаштовуючи на пошуки гідної противаги різноманітним редукціоністським інтерпретаціям. Усі типи редукції (психологічні, біологічні, патологічні, соціальні, владні та будь-які інші) походять від тих чи тих версій філософії підозри (тобто марксизму, ніцшеанства та психоаналізу), творці яких, як зазначає В. Візгін, самі легко можуть опинитися під «генеалогічною підозрою»². Адже всі вони, кожен по-своєму, були маргіналами, аутсайдерами, а їхні філософські погляди можна розглядати як наслідок певних особистих травм. «Якщо колись і існувала людина, яка настільки повно відповідала поняттю маргінальності, то це був Маркс», – наголошує Л. Козер³, однак він навряд чи заперечував би проти застосування цієї формули й щодо до Ніцше або Фрейда. Головна проблема всіх редукціоністських інтерпретацій, породжених підозрою, полягає в тому, що вони, «за всієї їх відносної наукової продуктивності, не здатні показати можливу причетність людини до вищих позитивних смислів та затвердити їх незвідність до нижчих зрізів реальності»⁴.

З іншого боку, у пошуках гідної противаги цьому принизливому для філософії підходу навряд чи варто повертатися до надмірної ідеалізації, якою здебільшого грішили античні біографи. Висновок П. Адо, що за сучасних умов відродити античний ідеал філософії як духовної вправи в повному обсязі вже неможливо⁵, зовсім не є вироком для філософської біографістики. У цьому контексті, на наш погляд, дуже продуктивною є ідея В. Візгіна про те, що для розуміння справжнього смислу філософії підозра та її звичайна протилежність – надія – мають поступитися місцем іншій настанові, яку він називає «настановою довіри»⁶. Замість біографістики,

¹ Там само. – С. 337.

² *Визгін В. П.* На пути к другому. – С. 636.

³ *Козер Л.-А.* Мастера социологической мысли. – С. 53.

⁴ *Визгін В. П.* На пути к другому. – С. 10.

⁵ *Адо П.* Философия как способ жить. – С. 96.

⁶ *Визгін В. П.* На пути к другому. – С. 10.

що живиться надією на досягнення ідеалу і зорієнтована здебільшого на пропагандистське піднесення героя, та біографістики, що пронизана підозрою до того ж героя і веде здебільшого до приниження його власне філософських надбань, сучасність, на наш погляд, потребує біографістики довіри. Остання дає змогу бачити у житті філософа як високе, так і нище, як теоретичне, так і практичне, як універсальне, так і індивідуальне. Біографістика довіри прагне розглядати «“емпіризм особистості” як істотний чинник тематизованого, технічно озброєного філософського дискурсу», однак при цьому не стверджує, «що існує пряма односпрямована детермінація філософування екзистенційним досвідом. Зв'язки тут багатобічні і не тільки прямі. Але філософська мова в основних визначеннях свого формування, поза сумнівом, залежить від конфігурації досвіду... Відштовхуючись від досвіду, від його само-поглиблення, само-пригадування, само-розбору та само-розуміння, людина осмислює все суще, тобто філософує»¹. Нехтування цим одвічним фактом у процесі викладання та вивчення філософії перетворює таку високу справу, як освіта, на таке дуже усереднене заняття, як професійно-технічне навчання.

¹ Визгин В. П. На пути к другому. – С. 593.