Власне, предметом історико-філософської інтерпретації є розкриття дійсної ситуації протікання процесу зародження замислу, оформлення його у відповідному тексті й подальшої трансформації, що демонструють численні смисли, якими наповнюється текст підчас функціонування його в історії культури.

Мабуть, сутність діяльності конкретного історика філософії й полягає у конструюванні певної лінії, що пов'язує зроджені різними контекстами смисли, закладені у тексті, що є предметом вивчення.

Важливо при цьому уникнути спокуси абсолютизації одержаного результату, який у дійсності є лише однією складовою тієї єдності багатоманіття, яку сукупними зусиллями повинні відтворити вчені – представники історико-філософської науки.

Світлана КУЗЬМІНА
Національний університет
«Києво-Могилянська академія»

Історико-філософське тлумачення тексту в альтернативних форматах історичної істини

У чому полягає відмінність історико-філософської інтерпретації від власне філософської? Питання, що має інституційне значення для історії філософії. Але воно навряд чи має сенс у рамках методології гуманітарних наук В. Дільтея, який виголосив розуміння й витлумачення універсальним методом «наук про дух». Радикальна історизація життєвого світу й онтологізація розуміння (розуміння як буття), структура якого експлікується у герменевтичному колі, обґрунтування інтерпретативності, відкритості істини Е. Гуссерлем, М. Гайдеґґером і Г.-Г. Гадамером зумовили усвідомлення невіддільності філософії від історії філософії, появу діалогічної моделі філософського процесу як коловороту індивідуального застосування смислів в історії. У результаті, в методологічному арсеналі філософії з'явилося поняття деструкції – спрямованості на виявлення інтерпретатором на підставі власних історичних передумов тих *перед*-суджень, які не були взяті до уваги попередніми мислителями, а відтак – на розкриття нових смислових можливостей певної думки. Відкритість, герменевтичність істини зумовлює невпинність руху інтерпретацій, що відбуваються у «мовній грі» – перекладі, опосередкуванні минулого сучасним. Але чим є насправді

ця гра – філософією або історією філософії? Е. Кассірер, наприклад, підкреслюючи єдність і неперервність людської культури, схильний ігнорувати необхідність подібного запитання. Він визнає абсолютну відмінність, скажімо, між образами Сократа у Платона або романтиків, Ксенофонта або скептиків, бачить принципову розбіжність в осмисленні платонізму представниками різних епох. І водночас, посилаючись на авторитет І. Канта, заявляє, що всі ці тлумачення «зовсім не фальшиві, адже кожне з них дає новий аспект, нову перспективу розгляду історичного Сократа або Платона» [1, *653*]. Е. Кассіреру, а надто такому досвідченому критику, як І. Кант, важко не вірити, коли останній у «Критиці чистого розуму» стверджує: «Нерідко і в повсякденному мовленні, і в творах шляхом порівняння думок, що висловлює автор про свій предмет, ми розуміємо його краще, ніж він сам себе, якщо він недостатньо точно визначав своє поняття...» [2, *350*].

Саме у дусі цього зауваження написано, скажімо, чимало творів сучасної «юркевичіани». Якою тільки не постає філософія П. Юркевича на сторінках окремих есеїв – і кардіогностичною, і берклiано-юмістською, і раціоналістичною, і феноменологічною, і екзистенціальною, і, навіть, сакральною! Звичайний здоровий глузд не наважиться пов'язати всі ці характеристики в світогляді однієї людини. Тим часом їх можна назвати втіленнями екзистенційного розуміння у визначенні М. Гайдеггера: той, хто розуміє, невіддільний від предмета свого розуміння; змістом свого існування він визначає те, що розуміє [3, *5; 7*]. Тут мається на увазі визначеність мовою і традицією начерку сенсу або *перед*-розуміння, що його «накидає» інтерпретатор на текст. Отже, здійснюючи деконструкції текстів П. Юркевича, дослідники, вмотивовані новою духовною ситуацією, намагаються вказати на потенціали філософії цього мислителя, про які він сам міг і не здогадуватись і які сьогодні набули актуальності. Але така первісна наївність, не сказати б вульгаризація, розуміння методологічних настанов феноменологічної герменевтики загрожує анігілювати, перетворити історію філософії на «королівство кривих дзеркал», світ суцільних фантазій і домислів, позаяк для нього, перефразуючи того ж М. Гайдеггера, залишається таємницею власна стихійна історичність присутності, тобто рефлексія своєї визначеності, «заангажованості» сучасністю. І доки таку рефлексію не буде здійснено, доти, на думку німецького мислителя, залишиться неможливим «історіографічне запитування й розкриття історії».

Утім критичне усвідомлення історичної присутності є не єдиною передумовою історичних досліджень у галузі філософії. Потрібне ще визначення напряму пошуків. Якщо орієнтуватися на методологію того ж М. Гайдеггера, то у ній можна знайти цілком виразну вказівку на два таких напрями. Один із них – розкриття витоку, первісного досвіду Dasein через «зняття» традиції, а другий – окреслення традиції у її позитивних, фактично, заданих постановкою конкретного питання, можливостях. Інакше кажучи, щодо минулого філософії дослідник може застосовувати два принципово відмінні способи тлумачення, що мають різні мотиваціїї, ґрунтуючись або на задумі пошуку чистого смислу, «свідчень походження основопонять», або на задумах доксографічних, духовно- та проблемно-історичних [3, *21*]. Очевидно, й орієнтирами для них є різні ідеали історичної істини, істини «витоку» та істини «події». Чи однаково здатні обидва слугувати продуктивним методологічним чинником філософських інтерпретацій, які водночас будуть історичними?

Центром, у якому фокусується мислення феноменологічної герменевтики, є виток – зосередження первісного досвіду Dasein, прихованої екзистенціальної можливості, істини, яка має відкриватись у спосіб, вказаний М. Гайдеггером: «Якщо для самого буттєвого питання має бути досягнута прозорість ... історії, то необхідне розхитування зашкарублої традиції і відшарування нагромаджених нею приховувань. Це завдання ми розуміємо як ... деструкцію успадкованого складу античної онтології до висхідного досвіду» [3, *22*].

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

для аналізу культурного шару слугує стратиграфічний план пам'ятки (вертикальні розрізи нашарувань ґрунту), який є застиглою копією часу його життя, а отже, ґрунтується на ідеї історії як процесу. Саме без цієї ідеї археологія ризикувала так і залишитися колекціонуванням, ніколи не ставши справжньою наукою.

Для історії філософії абсолютизація витоку-феномену не менш небезпечна. Ми можем уявити її наслідки, визнавши разом з М. Фуко виток надісторичною точкою зору, позачасовою точкою опори філософування, перебування на якій дозволяє судити про все з апокаліптичною об'єктивністю, нехтувати заради первісної істини конкретикою окремого моменту, не цікавитися процесом «накручування» клубка смислів традицією. Сенсом історико-філософської інтерпретації у цьому випадку стає, якщо скористатися критичними визначеннями М. Фуко, «метафізичне розгортання ідеальних сигніфікацій телеологічних нескінченностей» [4, *74–97*]. Тобто у результаті історико-філософська інтерпретація ототожнюється з філософською.

Такий самий позаісторичний, позачасовий погляд на історичну істину простежується в оксфордській школі «реалізму», яку критикував Р. Дж. Коллінгвуд. Дослідницькі практики цієї школи у галузі історії філософії виходили з передумови, що філософський процес постійно обертається навколо «вічних» проблем, а отже, завдання історії філософії полягає в тому, щоб з'ясовувати, які відповіді, в якому порядку і в який час давалися філософами на одні й ті самі питання. Р. Дж. Коллінгвуд вважає такий підхід до історії філософії протиприродним, як протиприродно перекладати грецьке слово «τριη'ρηζ» словом «пароплав» або досліджувати тактику Трафальгарської битви, виходячи з передбачення, що засобами пересування на морській гладині під час неї слугували лінкори з дизельними двигунами [5, *355–359*]. Інакше кажучи, англійський мислитель відстоює той погляд на історію, який сформулювали В. Віндельбанд і Г. Ріккерт, що вказували на неповторність, індивідуальність, унікальність її об'єкта – унікального явища як одиниці суто людського буття [6, *78*].

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

фактами начерки», «передбачення сенсу», щоб дати тексту можливість протиставити свою фактичну істину нашим власним передумкам [7, *318–321*]. Г.-Г. Гадамер спрямовує інтерпретатора на висвітлення герменевтичної ситуації, з якою «зрощена» його свідомість, «зняття» не дотичних до «суті справи» чинників власного розуміння, що є суб'єктивними, тобто за своєю природою індивідуально-історичними.

В який же спосіб інтерпретатор може подолати бар'єри власної суб'єктивності й зрозуміти «суть справи»? Не інакше, як розпочавши діалог з іншим, каже Г.-Г. Гадамер. А зрозуміти, що нам говорить інший, продовжує мислитель, означає дійти взаєморозуміння, осягнути сенс через аплікацію у мовному процесі або «грі розуміння» – перекладі мови минулого на мову сучасності. Таким чином, відбувається з'ясування «суті справи» й водночас відокремлення «чужих думок» щодо неї [7, *349*, *446–447*]. Це нагадує схему Г. В. Ф. Гегеля, що розподіляв у структурі історичної істини певне з'явлення абсолютної ідеї («суть справи») та «чисто історичний бік», який увиразнюється в «одиничності наявного буття», «певному змісті з боку його випадковості й сваволі» («чужі думки») [8, *21*]. Дієво-історичне розуміння, за Г.-Г. Гадамером, здійснюючи опосередкування минулого сучасним, має зосереджуватися на «суті справи». Чи не є ця «суть справи» аналогом і «вічних проблем», які начебто складають «вісь» усього філософського процесу й існування яких, як згадувалося, досить ґрунтовно заперечував Р. Дж. Коллінгвуд?

Сам британський мислитель у «Автобіографії» теж описує аплікацію, що здійснював у процесі осягнення сенсу, коли брав участь у регулярних дискусіях філософського гуртка в Оксфорді. Не поділяючи поглядів колег, філософ стежив за їхньою роботою, у розвиток їхніх поглядів ставив запитання, яких вони самі не підіймали, подумки реконструював проблеми, що постали, та засоби, якими ці проблеми розв'язувалися. Р. Дж. Коллінгвуд наполягав на тому, що осмислювати філософські вчення, які належать іншим, у такому стилі означає осмислювати їх історично [5, *354–355*]. Як бачимо, мислитель знаходить історизм у «випадковості й сваволі», в індивідуальності «чужих думок», що зумовлюється ідеалом історичної істини, який завжди надихав істориків дошукуватися, «як воно було насправді» або намагатися відтворювати минулу реальність. Такою реальністю для Р. Дж Коллінгвуда-історика філософії є процес філософського мислення в його індивідуальній конкретиці.

Звідси невипадковими з боку цього мислителя стають виголошення принципу історичності проблем та їх розв'язань і відповідне визначення справи історика філософії як справи спостерігача. Характер історичного спостереження, що його має на увазі Р. Дж. Коллінгвуд, окреслюється на підставі завдань історії як «проникнення в душевний світ інших людей, погляду на ситуацію, в якій вони перебували, їхніми очима й вирішення для себе питання, чи правильним був засіб, за допомогою якого вони прагнули впоратися з цією ситуацією» [5, *355*]. У соціальних науках таке спостереження називають «включеним», адже під час нього дослідник бере участь у подіях, щоб проаналізувати їх зсередини. Саме так і відбувається у випадку з Р. Дж. Коллінгвудом. Але наведений приклад не є історичним, адже дослідник мав можливість безпосереднього спостереження, спілкування з учасниками дискусій, натомість специфіка історичного пізнання полягає у тому, що його предмет недоступний для емпіричного вивчення. Чому ж тоді Р. Дж Коллінгвуд кваліфікує спосіб своєї дії як історичний? Це можна пояснити, якщо спробувати порівняти пізнавальні ситуації психолога, що здійснює включене спостереження, скажімо, комунікативного акту, та історика, що заглиблюється у текст історичних документів, стежачи за перебігом якоїсь полеміки. І перший, і другий мусять проникнути в душевний світ людини. Натомість безпосередньо, емпірично спостерігати внутрішнє життя інших людей неможливо й, отже, вони мають задовольнитися спостереженням зовнішніх проявів цього життя. Відмінність лише у тому, що психолог може бачити їх на власні очі, а історик – знаходити в історичних джерелах. Таким чином, діяльність Р. Дж. Коллінгвуда як історика філософії принципово не змінилася, коли він брав участь у дискусіях, а не читав тексти. Адже процес філософського мислення, який він вивчав, відкривався для нього лише частково – у промовах, репліках, зауваженнях, що їх дослідник міг знайти і у текстах. Так само на підставі уривчастих спостережень під час особистісного спілкування він міг скласти уявлення про фактори формування та еволюцію творчих методів своїх колег. А тим часом історичні джерела – щоденники, автобіографії, спогади тощо – надають для цього набагато більше можливостей.

Метод, що ми умовно назвали «включеним спостереженням», дав змогу Р. Дж. Коллінгвуду, за його словами, подолати у всіх галузях історії філософії дискретність канону оксфордських «реалі-

стів», який рекомендував у першій частині історико-філософського дослідження відповідати на «історичне» запитання (у чому суть теорії того або того філософа?), а у другій – на «філософське» (чи був він правий?). Усі добре пам'ятають, що подібна методологія як реалізація принципу партійності філософії слугувала підмурком історико-філософських практик за радянських часів. Замість цього Р. Дж. Коллінгвуд запропонував виходити з припущення минущості філософських проблем і шукати у тексті не заздалегідь очікувану метафізику або етику: «Ми мусимо почати так, як чинять скромні працівники, історики – з іншого кінця. Ми зобов'язані досліджувати документи й витлумачувати їх» [5, *362*]. Усе це трансформувало абстрактно-критико-теоретичний підхід в історико-філософських інтерпретаціях. Новий підхід вимагав, застосовуючи методи семантичного, текстологічного, компаративного аналізу, внутрішньої і зовнішньої критики тексту як історичного джерела, спрямовувати дослідження до філософської мети – з'ясування конкретної проблеми, поставленої конкретним мислителем. Р. Дж. Коллінгвуд вважав водночас експлікацію цієї проблеми і доказом того, що вона була в даному тексті розв'язана, адже ми дізнаємося, у чому суть проблеми, лише відтворюючи поступ розмірковувань, починаючи при цьому з рішення [5, *362*]. Єдиним точним об'єктивом, через який дослідник отримає можливість розглянути предмет, окреслений мислителем, є особистість автора тексту. А якщо розуміти Р. Дж. Коллінгвуда буквально, історико-філософська інтерпретація має бути деконструкцією цього тексту до «особистісного сенсу» його автора.

Цілком очевидно, що британський мислитель мав на увазі деконструкцію у дусі «діалектики пояснення – розуміння» П. Рікера з її переконанням, що науки, які вивчають текст, привносять експлікативну фазу в саму основу розуміння. «Пояснити більше, щоб розуміти краще», – такий девіз герменевтики передбачає задіяння в історико-філософській інтерпретації не лише г'юмівської каузальності, а й великого розмаїття форм, серед яких П. Рікер вказує генетичну експлікацію, експлікацію через глибинний матеріал, структурну експлікацію, експлікацію через оптимальну конвергентність [9, *44–47*]. У перекладі на мову більш звичних у нас «методичних рекомендацій» це може приблизно означати розгляд термінології, структури, стилю філософського твору, розрізнення запозичень та інновацій, виявлення ідейних джерел, пропонентів і опонентів внутрішнього діалогу через призму творчого життєпису

його автора з використанням таких історичних подробиць, як походження, освіта, майновий та суспільний стан, спосіб життя, коло спілкування та інтересів, дати виходу праць тощо. У фіксації важливих деталей, плетиві взаємопояснень і відтворюється процес мислення певної історичної особистості, що врешті-решт складає, за Р. Дж. Коллінгвудом, справжній інтерес історика філософії.

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

Показовим у цьому сенсі є, наприклад, зауваження Е. Жільсона у його інтелектуальній автобіографії «Філософ і теологія» щодо доктрини Е. Дюркгейма, яку він називає соціологією «Левіта». Пояснюючи цю паралель, дослідник відзначає, що людина, вихована у лоні церкви, в якій веління, заборони, покарання відіграють відверто переважальну роль, буде цілком природно схилятися до уявлення соціального, як системи обмежень, що нав'язані ззовні, й саме так сприймати їх [10, *24–25*]. Як бачимо, тут схемою тлумачення Е. Жільсона слугує психологічний закон перенесення – здатність людини використовувати (переносити) сформовані навички у подібних або нових умовах – підтверджений у результаті експериментальних досліджень з психології мислення. Цікавою ілюстрацією застосування в інтерпретації того самого прийому є також пояснення Г. Флоровським філософського стилю О. Хомякова: «Вірність Хомякова є загартованістю його духу. Його цілісність не є простою незворушністю, первісною наївністю, – вона проведена через випробування, через спокуси... І не випадково Хомяков був переконаним *волюнтаристом* у метафізиці. У його світогляді пе-

редусім і відчувається ця пружність думки – воля розуму» [11, *272–273*].

Звичайно, знайдеться ще багато прикладів звернення в історико-філософських інтерпретаціях до психологічних законів. У більшості випадків воно є несвідомим і засвідчує радше «перед-схильність» у термінах філософської герменевтики, або у термінах психології, суб'єктивність спостерігача, що проектує свій особистий досвід на філософський текст. Парадоксально, але у творчості видатнихісториківбагатогранністьірозмаїтістьїхньої«суб'єктивності» оберталась майстерністю розуміння історичного процесу, наближенням до історичної істини. Це й не дивно, якщо погодитися з Е. Кассірером, що вона можлива лише у вигляді «об'єктивного антропоморфізму» [1, *665–666*]. І справді, наше історичне Я антропоморфне, а не егоцентричне, внаслідок чого історик філософії разом з істориком, має право звернути свій погляд у бік психології, хоч свого часу Г. Ріккерт доводив принципову протилежність «психологізму» психології та історії [6, *78–84*]. Адже впродовж минулого століття психологія зробила значний крок у дослідженні процесів мислення. Крім того, яким ще може бути шлях до раціонального пізнання одиничного, індивідуального, як не через відшарування загального? Умовно кажучи, «психологізація» методології історико-філософських досліджень дозволяє краще усвідомити роль історика філософії на філософському Симпосіоні. На відміну від філософа, який, зачарований грою смислів, поспішає висловити свої думки, історик філософії більше спостерігає за перебігом подій, час від часу звертаючись до їхніх учасників із запитаннями для кращого розуміння того, що відбувається.

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

1. *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998.
2. *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч.: В 6 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3.
3. Див: *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М.: Ad Marginem, 1997.
4. *Фуко М.* Ницше, генеалогия, история // Философия эпохи постмодерна. – Минск: Изд. ООО «Красико-принт», 1996.
5. Див.: *Коллингвуд Р.* Дж. Автобиография. – М.: Наука, 1980.

6. Див: *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998.
7. Див: *Гадамер Г.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1998.
8. Див: *Гегель Г. В. Ф.* Наука феноменологии духа (Предисловие) // *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. Спб.: Наука, 1999.
9. Див: *Рікер П.* Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість. – К.: Дух і Літера, 2002.
10. Див: *Жильсон Э.* Философ и теология. – М.: Гнозис, 1995.
11. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. – Париж, 1937. – С. 272–273.

Володимир ШПАК
Черкаський державний технологічний університет

Інтерепретація марксистської концепції історичного розвитку в книзі Т. І. Ойзермана «Марксизм та утопізм»

Книга Т. Ойзермана «Марксизм та утопізм» [1] містить науково-критичний аналіз, по суті, майже всіх аспектів марксистського вчення, за виключенням економічної теорії. Найбільше уваги автор приділяє проблемі матеріалістичного розуміння історії.

Т. Ойзерман розглядає марксистську парадигму з таких позицій: вона має плюси і мінуси, а тому слід виключити мінуси і залишити плюси. Він піддає критичному аналізу абсолютизацію ролі техніки і матеріального виробництва у розвитку суспільства та ігнорування інтелектуальної зумовленості технічного прогресу, пропонує відмовитися від штучної конструкції «базис – надбудова», розкриває хибність основного положення історичного матеріалізму про визначальну роль суспільного буття щодо суспільної свідомості, яке, по-суті, виключає суспільну свідомість із суспільного буття і веде до фаталізму, показує відсутність у марксизмі чіткого визначення основних істматівських категорій – «продуктивні сили», «виробничі відносини», «економічний базис», «суспільно-економічна формація» та ін. – розкриває наявність у марксистській концепції протилежних і взаємовиключних поглядів і висловлювань із ключових проблем. Висновок його такий: «Матеріалістичне розуміння історії, створене понад півтора століття тому, все ще залишається радше нарисом, викладом концептуального задуму, ніж ґрунтовно розробленою теорією ...» [1, *283*].