

ПИТАННЯ МЕТОДОЛОГІЇ

Сергій Йосипенко

ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІОГРАФІЇ ФІЛОСОФІЇ У ФРАНКОМОВНІЙ ФІЛОСОФІЇ¹

Ця стаття, як і інтерес автора до дослідження історіографії філософії, постала із питання, що неминуче виникає в історика філософії, предметом уваги якого є не лише філософії минулого, а й засади власної діяльності. У короткому тексті під назвою «Про традицію в історії філософії» польський історик філософії Станіслав Божим формулює це питання фундаментальним чином: «Як пов'язані між собою *історія філософії* та її минуле?», одразу ж уточнюючи, «що це зовсім інше питання, аніж зв'язок філософії та її власної історії» [Borzum 2003: 9]. Терміни, в яких воно сформульоване, становлять проблему для перекладу, проте справа не в тому, що Божим вживає два польських терміни – «*historia filosofii*» та «*dzieje filosofii*», які, зрештою, є синонімами й у більшості випадків можуть бути передані одним українським – «історія філософії», а радше в тому, що він, формулюючи проблему, використовує два окремих слова для позначення двох значень терміна «історія філософії»: власне історії філософії та історіографії філософії². Івон Лафранс зауважує, що введення останнього терміна «може видатись зовсім непотрібним, оскільки в тому чи тому контексті легко визначити: автор, який вживає термін “історія”, звертається до історичної реальності чи до оповіді про реальність» [Lafrance 1994: 53]. На мою думку, цей термін є зовсім не зайвим, бо, наприклад, дає нам змогу уточнити: Божим запитує про зв'язок сучасної і минулої історіографії філософії, намагаючись зрозуміти, чи зберігають «історії філософії», написані для сучасного їм читача, якесь значення для наступних поколінь читачів? Це

© С. Йосипенко, 2022

¹ Стаття є допрацьованою версією доповіді, виголошеної 16 грудня 2021 року на Історико-філософських читаннях «Історіографія філософії як предмет дослідження», організованих відділом історії філософії України Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України разом з кафедрою філософії та релігієзнавства НаУКМА. Під час роботи над доповіддю і статтею автор користувався можливостями, наданими йому Домом наук про людину (FMSH, Paris) і Лозанським університетом (UNIL).

² Уживаючи термін «історіографія філософії», я поділяю позицію канадського історика філософії Івона Лафранса, який так пояснює відмінність двох термінів: «Я називаю історією філософії реальний розвиток філософської думки в часі та просторі, виражений у творах та інституціях, що постають як сукупність історичних документів, в яких містяться сліди минулого філософії. Історіографією я називаю сукупність написаного на основі цієї історичної документації, що намагається врятувати від забуття філософські твори минулого. Визначена таким чином, історія відсилає до об'єктивної реальності, зовнішньої розумові, доступної всім, щонайменше всій ученій спільноті, тоді як історіографія відсилає до суб'єкта, що пізнає – історика, функцією якого є організувати історичні дані всередині оповіді» [Lafrance 1994: 52-53].

питання можна сформулювати й інакше: чи утворюють послідовні «історії філософії», що приходять на зміну одна одній, якусь історіографічну традицію, порівнювану з традиціями філософськими? Він сам дає на це питання доволі песимістичну для істориків філософії відповідь:

Систематичні історії філософії починаються власне у XVIII ст., але тут постає чергове питання, чи є вони живою традицією? З цього погляду доля історії філософії є такою самою, як і доля історій всіх інших наук. Історії філософії вісімнадцятого століття, такі як 5-томові латиномовні історії філософії Йогана Якоба Брукера, мають лише архівну цінність. Жоден пересічний читач, що цікавиться історією філософії, не буде вивчати Брукера, щоб сформулювати власний погляд на неї. Історії філософії старіють досить швидко. Твір Татаркевича, якому недавно виповнилося 70 років, є тут нетиповим винятком [Borzum 2003: 15].

Чому «історії філософії» швидко старіють? Чи можуть і чим можуть бути цікавими старі «історії філософії» якщо не «пересічному читачеві», то принаймні історика філософії? Відповіді всі ці питання покликани дати дослідження історіографії філософії у франкомовній філософії, які розпочинаються в 1970-х роках з публікацією робіт Люсьєна Брона [Braun 1973] і Марсьєля Геру [Gueroult 1979] і які будуть предметом аналізу цієї статті. Не маючи можливості дати в одній статті вичерпний аналіз таких досліджень, я зосереджусь на трьох проектах, що спираються на цілком відмінні дослідницькі підходи і, на мою думку, разом утворюють досить репрезентативну картину можливостей дослідження історіографії філософії. Пошук відповідей на зазначені питання буде організовувати мій аналіз досліджень історіографії філософії, водночас метою цієї статті є показати, що, маючи безпосереднім контекстом традиційні для французьких істориків філософії дискусії щодо історії філософії як дисципліни, ці дослідження не лише пропонують історично обґрунтоване бачення статусу, можливостей і функцій цієї дисципліни, а й спонукають історика філософії переглянути засади своєї дослідницької діяльності.

Під «франкомовною філософією» в цьому випадку я маю на увазі філософію, інституційовану у Франції та у франкомовних частинах Канади, Бельгії та Швейцарії, оскільки йтиметься лише про історіографію західної філософії, історія якої є для так окресленої франкомовної філософії її власною історією³. Такі дослідження розгортаються в єдиному дослідницькому полі, конституюваному мовою, а також зверненням до одних і тих самих проблем та предметів дослідження, впливом одних і тих самих дискусій та протистоянь, що залишаються точкою відліку навіть під час змін поколінь істориків філософії, утворюючи в такий спосіб ту живу традицію історіографії філософії, про яку запитує Божим.

Історія філософії та історіографія філософії

Цитований вище текст Лафранса є письмовою версією його виступу на конференції, що відбулася у 1993 році у Квебеку. Назва цього тексту: «За нефілософську історію філософії» є ще однією відповіддю на питання, що на нього відповідали двоє авторитетних французьких істориків філософії на іншій конференції – у жовтні 1990

³ Відтак я не включаю сюди філософії, інституційовані у франкомовних країнах Африки, де сьогодні розвивається оригінальна історіографія африканської філософії, історію якої схильні вважати своєю франкомовні африканські філософи.

Дуже стислий огляд досліджень історіографії філософії в континентальному масштабі, хоч і з помітним італійським акцентом, див.: [Piaia 2022: 11-14].

року в Парижі: «Чи є історія філософії філософською [дисципліною]?». Це, в певному розумінні, традиційне питання для істориків філософії, і не лише французьких: ідеться про те, чи є дослідження історії філософії суто філософською діяльністю, чи ж, навпаки, воно, як і дослідження будь-якої історії, є суто науковою діяльністю. П'єр Обанк відповів – «Так і ні», тоді як Жак Бруншвіг – «Ні і так». Попри відмінність позицій, логіка їхніх відповідей вибудовується довкола того самого пункту: філософський чи нефілософський статус історії філософії як дисципліни залежить від розуміння зв'язку філософії та її історії. Позицію Обанка можна підсумувати так: у філософії немає історії, яку можна було б відокремити від самої, а отже й вивчати як просто історію. Зокрема, розмірковуючи над питанням, чи може історія філософії бути такою ж науковою дисципліною, як історії інших наук, він наголошує: «Історія наук змогла конституюватися як наукова дисципліна не тому, що вона є історією наук, а тому, що вона є історією» [Aubenque 1992: 19]. Далі, проаналізувавши співвідношення раціонального й історичного знання, а також філософування та філософії в «Архітектоніці чистого розуму» Канта [Кант 2000: 472-473], Обанк робить висновок: «Аргумент Канта, згідно з яким немає історії філософування, а є лише історія філософій, можна обернути: історія філософії не може не побачити філософування поза філософіями, а отже вона сама стає філософським актом», визнаючи при цьому, що «...більшість професійних істориків філософії, яким я є також, можуть сприйняти таке виправдання філософського характеру історії філософії як надто загальне і не побачити в ньому реалій своєї щоденної праці та проблем, що вона їх порушує» [Aubenque 1992: 23]. Натомість Бруншвіг відштовхується саме від таких проблем і висновує окремий від філософії статус історії філософії з їх незвідності до проблем філософії: «...конфлікт інтерпретацій в історії філософії не належить до того самого порядку, що й конфлікт філософій, він має інший характер і походження...» [Brunschwig 1992: 52]; проаналізувавши численні «так» і «ні», він, зрештою, робить висновок, що «наша історія філософії має наскільки проблематичні стосунки з філософією через те, що наша філософія сама має проблематичні стосунки зі своєю історією» [ibid.: 66]

Своєю чергою для Лафранса «так» і «ні» є двома опціями, що виключають одна одну. Його власна відповідь є категоричнішою, ніж Бруншвігова. І він намагається подати власну історичну схему, щоб обґрунтувати розуміння ставлення філософії до своєї історії:

філософи встановили три типи ставлення до минулого своєї дисципліни відповідно до своєї концепції істини. Перший тип ставлення, який я назву догматичним, вважає, що філософська істина міститься чи, щонайменше, присутня в писаннях минулого, а також, що звертаючись до цих писань минулого, розум може відкрити істину чи то приймаючи запропоновані ними тези, чи то критикуючи їх. У межах цього ставлення філософська діяльність невіддільна від писань минулого. Таке догматичне і, так би мовити, невіддільне від самої філософії ставлення до своєї історії характерне для філософської діяльності від Платона до Декарта [Lafrance 1994: 67].

З одного боку, вже на цьому прикладі ми бачимо проблематичність визначення окремого історичного періоду через один лише тип ставлення філософії до свого минулого: догматичне ставлення не лише не виключає, а й породжує жанри філософської літератури, які сьогодні можуть ретроспективно вважати історико-філософськими, передусім коментар, а також доксографію. З іншого боку, визнання чи невизнання коментаторської чи доксографічної літератури історико-філософським жан-

ром залежить насамперед від того, чи розглядають у ній «писання минулого» як минуле філософії, тобто чи бачать автори таких творів якусь історико-філософську дистанцію між собою і ними. Згідно з Лафрансом така дистанція постає лише у наступний період, «від Декарта до Канта», коли

можна говорити про скептичне ставлення чи, навіть, про розрив з минулим філософії. Більше ніхто не вірить, що філософська істина остаточно виражена у текстах минулого. Вважають, радше, що минуле філософії є місцем помилок та блукань людського розуму... [Lafrance 1994: 68].

Важко не помітити збігу цієї схеми з тією, що її окреслює Кант в «Історії чистого розуму», де догматичний, скептичний та критичний підходи є трьома варіантами наукового методу у філософії, вочевидь лише модерній, оскільки представниками першого та другого є для Канта, відповідно, Вольф і Г'юм, тоді як над розробкою третього працює сам Кант [Кант 2000: 482]. У трактуванні цього періоду знову виявляються винесеними за дужки історіографічні практики, які не просто існують в період «від Декарта до Канта», а й, як ми побачимо далі у цій статті, дають підстави говорити про становлення історії філософії як дисципліни саме в цей період. Водночас суто філософська логіка схеми Лафранса дає змогу зрозуміти, як в перебігу змін ставлення філософії до свого минулого окреслюється місце для історіографії як дисципліни:

У своєму скептичному ставленні до минулого філософії модерні філософи замінили філософський текст як першооснову філософської діяльності, нашим універсальним розумом та досвідом. Вони відкинули велику коментаторську традицію, яка передбачала внутрішнє й догматичне ставлення філософії до свого минулого, і встановили чітку відмінність між філософіями минулого та теперішньої філософією, готуючи шлях, настільки добре помічений Бреє, третьому типу ставлення філософії до свого минулого. Розвиток історичних наук та їхньої методології у XIX ст. відтепер дає змогу вийти з догматичного й скептичного ставлення до минулого філософії щоб перейти до іншого ставлення, а саме – власне історіографічного ставлення. Цей третій тип ставлення дає змогу розглядати минуле філософії не як історію істини й не як історію помилок людського розуму, а лише як історію філософського досвіду, який виражається у творах, розуміння та значення чи, інакше кажучи, історичну істину яких шукають, залишивши самій філософській думці турботу про пошук філософської істини [Lafrance 1994: 69].

Розмежування історичної та філософської істин вочевидь легітимізує позицію Лафранса, згідно з якою історіографія філософії є нефілософською дисципліною, проте, на мій погляд, його характеристика третього типу ставлення до філософського минулого є досить однобічною: звісно, відтепер у філософському минулому справді бачать лише «історичну істину» філософії, яка стає предметом історіографії філософії, але ж з'ясування «історичної істини» філософії минулого стає одним з елементів пошуку істини філософської. Подібний висновок відповідає логіці запропонованої Лафрансом схеми, яка має вигляд своєрідної гегелівської тріади, де скептичне ставлення є запереченням догматичного, відтак третій тип ставлення мав би бути запереченням скептичного і, водночас, синтезом догматичного та скептичного ставлень. Справжнім синтезом двох перших типів ставлення, про які говорить Лафранс, мала би бути Гегелева концепція історії філософії, хоча для нього вона (як і вся «філософська історія філософії») є лише поверненням до догматичного ставлення до минулого філософії, тоді як першим програмовим документом історіографічного ставлення Лафранс вважає «Вступ» Фридриха Шляєрмахера до видання перекладу діалогів Платона (1804):

Гегель, філософ, що повертається до традиційної концепції внутрішнього та догматичного ставлення філософії до свого минулого, і Шляермахер, історик і філолог, що пропонує нову концепцію цього ставлення, є прототипами нашої теперішньої дискусії між історіографією як філософською діяльністю та історіографією, як діяльністю науковою. Я завжди вважав, що прихильники філософської історіографії, недооцінюючи історичну опосередкованість їхнього прочитання творів минулого, свідомо чи несвідомо пристають до давньої й середньовічної форми ставлення філософії до свого минулого, тоді як прихильники наукової історіографії філософії пристають радше до більш сучасної форми ставлення філософії до свого минулого, яка враховує вибух історіографічних наук у XIX та XX ст. [Lafrance 1994: 71].

Таке сприйняття Гегелевої концепції історії філософії є доволі спрощеним: Гегель справді повертається до «внутрішньої» концепції істини, проте, з іншого боку, зберігає поділ на минулу й сучасну філософію, відтак історія філософії стає для нього історією становлення істини, результатом якого є сучасна філософія. Через це у концепції Гегеля істина не міститься повністю в писаннях чи філософіях минулого – кожна з них набуває філософського значення, оскільки містить те, що Лафранс називає «історичною істиною».

Історіографія філософії як дисципліна

Перевагою схеми Лафранса, можливо, у супереч його власному задуму, є те, що вона окреслює місце історіографії як академічної дисципліни в системі філософського знання: у межах «третього типу ставлення» філософії до свого минулого, звернення до останнього стає різновидом філософської діяльності (якщо це відбувається не завдяки Гегелю, то Гегель щонайменше легітимує подібне розуміння). Водночас таке звернення не передбачає лише одну якусь історіографічну практику, а окреслені Лафрансом альтернативи впливають не лише з теоретичних позицій чи філософського вибору їхніх прихильників: вони зумовлені також розвитком історіографії філософії до Гегеля і Шляермахера. І в перебігу цього розвитку історіографія стає не лише важливим, а часто й необхідним різновидом філософської діяльності. Цю тезу можна проілюструвати, переформулювавши питання Божима про «пересічного читача»: а чому власне «пересічний читач», що цікавиться історією філософії, звертається не до першоджерел, а до якоїсь писаної «історії філософії»? Насправді таке питання може виникнути лише в межах того, що Лафранс називає «третім типом ставлення» до минулого філософії, бо за «догматичного ставлення» спосіб доступу до мудрості давніх не мав особливого значення і для того, щоб можна було сформулювати це питання, потрібна поява поняття «першоджерела» в сучасному його розумінні⁴.

У першому параграфі «Фрагментів з історії філософії» Артур Шопенгавер у властивій йому манері формулює це питання як проблему: з одного боку, писані історії філософії є нікчемними («читати замість власних творів філософів різні виклади їхніх учень чи, тим більше, якусь історію філософії, це все одно, що хотіти, щоб хтось інший переживував вашу їжу» [Schopenhauer 1877: 35]), з іншого – «справжнє вивчення [творів філософів] потребує всього довгого і сповненого праці життя – такого, що його

⁴ А також, можливо, криза «догматичного ставлення»: американський історик філософії німецького походження Міхаель Фреде зазначає, що «вплив давньої філософії, який був настільки потужним на початку Нового часу, вичерпується упродовж XVII ст. Здається, вже у XVIII ст. не вивчають тексти Платона й Аристотеля. Щоб познайомитися з античною філософією, звертаються до доксографів» [Frede 1992: 321-322].

колись у старі добрі часи віддав цій справі мужній Брукер» [ibid.: 36]. А отже, «історії філософії» доводиться читати тим, хто не має можливості присвятити все своє життя чи бодай його частину вивченню першоджерел. Якщо ці «історії філософії» написані не такими карикатурними, як їх змальовує Шопенгавер, істориками філософії, то вони можуть стати виходом з цієї ситуації, нічим не гіршим, аніж запропонований ними самим у вигляді «Фрагментів». Понад те, «справжнє вивчення» першоджерел потребує не лише часу, а й кваліфікації, тоді як «пересічний читач» і навіть професійний філософ можуть не володіти такою кваліфікацією. Через це їм потрібні якщо не «виклади вчень філософів» минулого, то щонайменше переклад тексту, вступ і коментар до нього, які, задаючи певну рецепцію вчення, створюють також ілюзію доступності та близькості «першоджерела»⁵.

Проте цю проблему можна сформулювати ще радикальніше, як це робить Франсуа Азуві, аналізуючи концепцію філософії історії філософії Марсьяля Геру: «...для чого потрібні історики систем, якщо останні є досконалими і самодостатніми Ідеями, приступними розумінню? Чому Геру повинен був написати свого “Декарта згідно з порядком підстав”? Самого Декарта було не досить? Що такого скаже історик Декарта, чого Декарт не зміг би сказати сам?» [Azouvi 2008: 41], і пропонує відповідь у межах цієї концепції:

...існує цілий світ між книгою, написаною філософом, та Ідеєю, яка конституює його систему. «Книга [каже Геру] є географічною картою, яку складе той, хто відкриває систему актом своєї суб'єктивної думки». Саме за допомоги цієї карти історик філософії вирушає досліджувати континент, відкритий Декартом чи Спінозою. Однак реальність, повторює Геру, у всіх відношеннях перевищує навіть найдетальніший план, що його надав відкривач. Географічна карта сповнена лакун та помилок. Подяка Богу від історика, бо інакше він був би безробітним! Відтак видно, у чому повинна полягати його праця: виправити помилки карти, додати те, чого бракує, словом, трансформувати це вчення в Ідею чи, коли ласка, відкрити в цій доктрині присутню в ній Ідею [ibid.]⁶.

Тут варто наголосити, що Геру є яскравим представником «філософської історіографії філософії», а його аргумент щодо «існування цілого світу між книгою та ідеєю» не варто плутати з аргументом щодо «історичної опосередкованості прочитання творів минулого»: вони апелюють до двох різних вимірів історичності філософії, що їх Азуві називає «чистою» та «нечистою» історією філософії⁷. Проте, як би вони не розуміли відстань між сучасною філософією та філософією минулого, прихильники і «філософської», і «нефілософської» історіографії філософії однаково вважають її дисципліною, без якої філософська діяльність стає дедалі більше неможливою, оскільки історіографія філософії забезпечує якщо не сам доступ філософів до думки інших філософів (часто навіть не дуже віддалених у часі), то, щонайменше, умови такого доступу.

Звідси випливають дві можливі відповіді на порушене на початку статті питання «чому “історії філософії” застарівають?». Утім, ці відповіді не стільки виключають, скільки доповнюють одна одну. Думаю, більшість істориків філософії погодяться, що

⁵ Детальніше див.: [Йосипенко 2020: 17-18].

⁶ Азуві наводить відповідь Геру, запропоновану в його «Філософії історії філософії» [Gueroult 1979]. Як на це ж питання відповідає сучасний історик філософії, див. [Хома 2022].

⁷ Які назагал відповідають тому, що Гегель називав «внутрішньою» та «зовнішньою» історією філософії.

історіографія філософії розвивається як дисципліна, розробляє нові підходи та методи вивчення минулого філософії, з погляду яких «історії філософії» минулого стають незадовільними чи непереконливими. Можливо менша кількість істориків філософії підтримає таку відповідь: історія філософії вивчає минуле філософії керуючись вимогами і запитами сучасної філософії чи сучасної культури, тобто «перекладає» твори й думки минулого для сучасного читача. Саме тому старі «історії філософії» не цікаві та не зрозумілі останньому. Однак утворення «живої традиції» у галузі історіографії філософії залежить не стільки від інтересу до старих «історій філософії» тих, хто потребує якоїсь «історії філософії», щоб познайомитись з минулим філософії, стільки від того, чи ставлять вони якийсь інтерес для тих, хто пише нові «історії філософії». Отже, чим старі «історії філософії» можуть бути цікавими сучасним історикам філософії?

Історія історії філософії

Люсьєн Брон (1923–2020) ділить з Марсьялем Геру (1891–1976) лаври піонера цієї дисципліни у Франції⁸. Він розглядає історію філософії як окрему й самодостатню історіографічну діяльність, відтак його «історія історії філософії» є внутрішньою історією цієї діяльності, а не історією окремої філософської проблеми в межах загальної історії філософії: її канон помітно відрізняється від останньої, попри те, що йде від Платона й Аристотеля до Шляєрмахера та Гегеля⁹. Книга не передбачає продовження, а отже йдеться про своєрідну передісторію історії філософії, сучасність якої починається з Гегеля, точніше про її становлення як дисципліни, що після Гегеля вже не еволюціонує як така:

...після Гегеля доля історії філософії змінюється. Відомо, що гегелівська філософія хотіла бути не такою як інші: вона позиціонувала себе після інших, проте приймала їх усі й віднаходила в них та через них засіб дійти до повної свідомості самої себе. Ця мутація позначиться на історії філософії: остання виявиться нездатною створити додаткове визначення, яке позиціонувало б її після інших [історій філософії]. Навпаки, після розгублених пошуків XIX ст. [...] окреслюється нова історіографічна свідомість, яка повертає дисципліну до неї самої, яка штовхає її запитувати про свою власну можливість і завдяки якій будь-яка спроба визначення включається відтепер у рух повернення дисципліни до неї самої [Braun 1973: 7].

Перші два розділи книги присвячені «практикам», зокрема практикам «наївної історії» (грецька та римська античність) та «ерудитської історії» (Ренесанс і початок Нового часу). Слово «практики» вжито в множині, відтак йдеться про доволі різномірний історіографічний корпус, а також про історію античної, а потім і європейської філософії, яка розвивається в Західній Європі та розглядається як загальноєвропейський рух. Чотири наступних параграфи присвячені «дисципліні». Брон недвозначно вказує, коли, на його погляд, історія філософії стає дисципліною:

⁸ «Історія історії філософії» Брона вийшла друком у 1973 році, тоді як Геру, який написав чернетку своєї «Діанематики» ще в 1930-х роках, так і не закінчив її і вона побачила світ вже після його смерті (спочатку в 1979 році, книга II «Філософія історії філософії», згодом у 1984 році, I том I книги «Історія історії філософії», а по тому – у 1988, 2-й і 3-й її томи) заходами Жінет Дрейфус, що підготувала рукописи Геру до друку.

⁹ Про Гегеля йдеться в заключному розділі, який має підзаголовок «Теоретичні зауваги» [Braun 1973: 328-354], однак йому не присвячено окремого розділу чи параграфа; основний виклад закінчується параграфом про Шляєрмахера [Braun 1973: 310-327].

У масі зібраних текстів нашу увагу дуже швидко привернув особливий пункт: це визначення історії філософії в *Acta philosophorum* Гоймана у 1715 р. Тут уперше викладені закони жанру, уточнені метод, вказані користь та призначення історії філософії. Після цієї події вона не може бути тим, чим була раніше [...] Ми назвали *дисципліною* маршрут, пройдений історією філософії від Гоймана до Гегеля, тобто маршрут, у межах якого вона конституюється, регулярно продукуючи свою власну теорію [Braun 1973: 6].

У цей період встановлюється зв'язок історіографії філософії з філософією, але не в тому розумінні, як це відбувається після Гегеля, коли історіографічні практики підпорядковуються вимогам і запитам окремих філософських течій чи способів філософування, а в тому, що минуле філософії позиціонується стосовно філософії як такої (точніше, філософії, сучасної історичної філософії), відтак якщо історії філософії раніше писались просто як *історії* (цікавих фактів і/чи мудрих думок), а їх авторам зовсім не потрібно було бути філософами, зараз вони пишуться саме філософами і саме як історії *філософії* [Braun 1973: 89-90]. Кожному зі способів згаданого позиціонування присвячений окремих розділ, першим з яких є «прагматична історія» (Гойман і Брукер). Ще однією особливістю цього періоду є своєрідна «націоналізація» історіографії філософії, яка виражається в тому, що історіографії філософії починають переходити на національні мови, а також писатись у певному національному контексті; відтак розділ «Історія філософії як прогрес» включає в себе підрозділи «У Франції до і після Брукера», «У Німеччині після Брукера» (і до Тідемана). У двох наступних розділах більше уваги присвячено розгляду теоретичних позицій та теоретичних дискусій щодо історії філософії. Зокрема, у розділі «Історія філософії за часів критицизму» лише третина тексту присвячена історикам філософії (зокрема Тенеману), у розділі «Романтичне бачення історії філософії» – тільки половина («шелінгіанці» та Шляєрмахер).

«Історія історії філософії» Брона підважує переконання багатьох істориків філософії, згідно з яким *founding father* їхньої дисципліни є Гегель, понад те, Брон неодноразово наголошує, що її своєрідною золотою добою є період «від Гоймана до Гегеля», тоді як після Гегеля починається період розгубленості та кризи; запропонована ним картина не є ні картиною нескінченного прогресу, ні картиною становлення, після якого історія філософії стає «нормальною наукою»:

наша дисципліна не знає просто розриву, в перебігу якого вона, у певний момент часу, перейшла б від рутини до науки; є щонайменше дві рішучі цезури, що визначають три простори пошуків: перехід від практики до визначення та перехід від визначення до самоусвідомлення дисципліни, де відтворюються та повертаються попередні форми [Braun 1973: 7-8].

Водночас запропонована Броном періодизація і класифікація організовані концептом «історії філософії»¹⁰, завдяки чому вся різноманітність історіографічних практик підпорядкована порядку часової послідовності, який передбачає якщо не прогрес чи становлення, то щонайменше якийсь єдиний кумулятивний процес. Звідси постає низка питань: чи не зобов'язані ми цим концептом Гегелевій концепції історії філософії? На-

¹⁰ Це якоюсь мірою пояснює, чому книга має назву «Історія історії філософії», хоча в її тексті Брон уживає також і словосполучення «історія філософської історіографії»: вона є своєрідним викладом послідовної історико-хронологічної реалізації концепту історії філософії, який Брон визначає як «особливий вузол опцій, очікувань і дискурсивних стосунків, що дають історії філософії змогу бути на кожному етапі тим, чи вона була» [Braun 1973: 341].

скільки коректно використовувати концепт як інструмент дослідження історії, у перебігові якої він постає, а відтак чи не варто було доповнити «історію історії філософії» історією концепту «історія філософії» (не історії словосполучення «історія філософії»), яке з певного періоду фігурує у назвах творів, а історії концепту, що спрямовує подібні твори на написання «історії» в модерному розумінні)? Зрештою, чи можлива історіографія філософії, що не спирається на так зрозумілий концепт історії, а отже не є «історією філософії»? Саме до такої можливості апелює зауваження, яке робить учасник альтернативного проекту дослідження історіографії філософії – Міхаель Фреде, і яке певним чином можна віднести й на адресу Брона: «на жаль, наразі дуже мало рефлексій про різні способи братися за історію філософії. Іноді вважають, що існує лише одне заняття, один спосіб вивчати історію філософії починаючи з Античності. Отже, історії історії філософії пишуть так, ніби одна тягла традиція об'єднує Діогена Лаертського та сучасні історіографічні праці» [Frede 1992: 325].

Доксографія як історіографія філософії

Першим теоретичним підсумком щойно згаданого проекту, започаткованого в Лільському університеті під керівництвом Андре Лакса і присвяченого дослідженню античної доксографії, є добірка статей, що видана 1992 року. Загальним тлом цього проекту є зневага модерних істориків філософії до доксографії як жанру історіографії, легітимована Ричардом Рорті в статті «Історіографія філософії: чотири жанри», де доксографів охарактеризовано як «найзвичніший та найсумнівніший» жанр [Rorty 1984: 61], який «повинен зникнути» [ibid.: 67]. Рорті приписує доксографії як традиційному історіографічному жанру всі вади традиційної історіографії, на противагу трьом модерним жанрам, які, на його думку, «є незамінними і не конкурують один із одним», оскільки кожен із них є «необхідним» для розкриття свого окремого аспекту історії філософії [ibid.: 67-68]. Закиди Рорті на адресу доксографії, висловлені у формі наукової критики, багато в чому збігаються із закидами Шопенгавера на адресу історіографії філософії взагалі. Відтак, хоча проект був присвячений дослідженню античної доксографії, амбіції учасників проекту простяглися значно далі легітимації власного предмета дослідження: згідно з Лаксом, «запускаючи дослідницький проект “Антична доксографія”, ми хотіли розпочати відновлення в правах доксографії “як такої”» [Laks 1992: 308]. Це «відновлення в правах» (якщо обмежити аналіз програмними статтями двох учасників проекту – Андре Лакса та Міхаеля Фреде) відбувається за кількома напрямками: передусім встановлення «автентичного», історично виправданого образу (античної) доксографії, далі – аналіз її підходів і можливостей стосовно модерних історіографічних жанрів, а також пошуки місця для доксографії (модерного типу) серед цих жанрів.

Визначальними рисами доксографії, на думку обох цитованих авторів, є актуалізація філософських учень, але не в контексті історії філософії, а в контексті її сучасності (чи, щонайменше для домодерної доксографії, у контексті *philosophia perennis?*). Згідно з Фреде, «метою доксографії є реконструювати і подавати подані раніше філософські думки чи позиції в такий спосіб, щоби показати інтерес, який вони можуть

мати для сучасних філософських дискусій» [Frede 1992: 312]¹¹. Фреде навіть протиставляє доксографію і історіографію. Характеризуючи свій задум, він висловлює зацікавленість не античною доксографією як такою, його цікавить «спосіб, у який з давньої доксографії народжується модерна традиція, що, своєю чергою, упродовж першої половини XIX ст. дає життя *двом цілком відмінним* способам звертатися до минулої філософії, а саме *певному типові доксографії та певному типові історіографії* філософії» [ibid.: 311; курсив мій. – С. Й.]. Відтак велика частина статті Фреде присвячена концепції історії домодерних доксографів. Він, зокрема, твердить, що «філософи і доксографи пізньої Античності мали дуже точне поняття історії філософії. Попри це вони вважали можливим подавати всі філософські позиції минулого як сучасні, оскільки мали певну концепцію цієї історії, яка уможлиблювала таку настанову» [ibid.: 316], і далі уточнює: «ця концепція історії є результатом дуже різних чинників. Можливо найважливішим із них є культурний песимізм, песимістичне бачення історії» [ibid.: 319].

У контексті такого бачення доксографії закиди Рорті на її адресу набувають зовсім іншого звучання: «головною проблемою доксографії», на його думку, «є те, що вона є непослідовною спробою розповісти нову історію інтелектуального прогресу, описуючи всі тексти у світлі останніх відкриттів. Вона є непослідовною, оскільки не наважується переробити канон під ці нові відкриття» [Rorty 1984: 63]. Отже, критика Рорті спирається на застосування до доксографії критеріїв того, що він сам називає *Geistesgeschichte*, тоді як, на думку дослідника (античної) доксографії, остання не намагається розповісти жодну історію, тим більше «історію інтелектуального прогресу». Понад те, на думку Фреде, саме поява *Geistesgeschichte*, тобто «філософської історіографії філософії», яку «пишуть з певної філософської позиції» і яка «реконструює історію філософії як розвиток, що доходить до цієї привілейованої позиції», реaktуалізує запит на доксографію, провокуючи реакцію «у двох досить різних формах. З одного боку, вона розчищає місце для того, що я називаю “історичною історіографією філософії”, а з іншого – для модерної доксографії» [Frede 1992: 323].

Праці Фреде, у т.ч. згадана «Історіографія філософії» [Frede 2022] у цілому, є особливо цікавими з огляду на те, що він не лише використовує свій досвід історика античної філософії, а й намагається знаходити точки перетину континентальних і англосаксонських дискусій з тематики історіографії філософії. Зокрема, названі в попередній цитаті жанри відповідають парі жанрів, що їх Рорті також розглядає як протилежні – історичній реконструкції й раціональній реконструкції. Але якщо «історична історіографія філософії» є досить точним відповідником історичної реконструкції, то «модерна доксографія» в цій парі заміщує раціональну реконструкцію, перетворюючись на її (крашу) версію, оскільки, як доречно зауважує Лакс, описана Рорті раціональна реконструкція спирається лише на один тип раціональності – раціональність аналітичної філософії, а отже має риси своєїрідної *Geistesgeschichte*, яка поміщує будь-яку філософію минулого в контекст «інтелектуального прогресу» у напрямку аналітичної філософії [Laks 1999: 473].

Ця відмінність дає змогу увиразнити особливість «нової доксографії», на думку Фреде, «повністю відмінної» від традиційної за двома позиціями: «1) нова доксографія є вибірковою; вона займається переважно винятковими філософами, думка яких

¹¹ Фреде написав цитовану статтю французькою. Її переклад англійською вийшов як додаток до посмертного видання *Nellie Wallace Lectures*, прочитаних Фреде у Оксфорді у 1989-1990 академічному році на тему історіографії філософії [Frede 2022: 172-188].

виглядає такою, що зберігає справді філософський інтерес; 2) у цій новій доксографії намагаються реконструювати, спираючись на всі ресурси сучасної філософії» [Frøde 1992: 324]. Таким чином, «нова доксографія» за задумом поєднує переваги як «філософської», так і «історичної» історіографії філософії: вона здійснює історичну реконструкцію думок окремих філософів, дібраних за критерієм інтересу, який вони можуть мати для сучасної філософії, і керуючись цим інтересом. Яке місце в цій схемі залишається для «філософської історіографії філософії» *par excellence*, тобто *Geistesgeschichte*? Складається враження, що після того, як «модерна доксографія» перебирає на себе її окремі функції, «*Geistesgeschichte* як формування канону», щонайменше у вигляді «всеохопних *geistesgeschichtlich* оповідей» [Rorty 1984: 56], повинна залишитись у минулому як гірша версія «філософської історії філософії»¹².

Соціальна історія історіографії філософії

У двох попередніх прикладах історія філософії окреслюється як самодостатня дисципліна, котра має власну історію, власні підходи і жанри, що відрізняє її як від філософського дискурсу, так і від історії наук. Водночас у цих двох прикладах ідеться про академічних істориків філософії, які окреслюють своєрідну генеалогію чи внутрішню історію своєї дисципліни з метою актуалізувати евристичний потенціал окремих жанрів історіографії філософії чи історії філософії як дисципліни в цілому. Натомість швейцарський історик філософії Катрін Кьоніг-Пралон застосовує у своєму дослідженні історіографії філософії підходи соціальних наук: на її думку «вивчення філософської історіографії, з одного боку, цікавиться об'єктивною переконливістю історії філософії, тобто канонами проблем і текстів, що добирались і позиціонувались упродовж історії дисципліни як предмет історії філософії. З іншого, воно реконструює інституційні та культурні обставини конституювання й розвитку історії філософії як університетської дисципліни» [König-Pralong 2017: 63].

У своїй книзі «Філософська колонія. Писати історію філософії у XVIII та XIX ст.», Кьоніг-Пралон реконструює процес інституювання історії філософії як університетської дисципліни, який відбувається в період між 1750 та 1850 роками, паралельно з переходом до університету модерного типу, що передбачав дисциплінарний поділ і спеціалізацію в межах конкретних дисциплін [König-Pralong 2019: 23]. Саме в цей момент постає також ідея історичності філософії, яка змінює ставлення філософів до свого минулого, а отже історія філософії перестає бути елементом «літературної ерудиції», постаючи філософською дисципліною [ibid.: 37].

Як би парадоксально це не звучало, перетворення історії філософії на філософську дисципліну надало їй помітного соціокультурного значення, оскільки «швидке становлення й успіх історії філософії є частиною винаходу модерності інтелектуалами, що

¹² Ця тенденція підтверджується й емпірично, зокрема Брон констатує, що «сьогодні загальні історії філософії стали *колективними* творами, яким бракує єдності предмета [яка перетворює історію філософії на «органічну цілісність» – С. Й.]: кожен автор, якому випадає якась частина історії, по своєму розглядає життя, ідеї та зв'язки певного філософа» [Braun 1998: 6]; варто водночас зауважити, що написання *Geistesgeschichte* за визначенням є справою філософів, а не професійних істориків філософії, однак приклади *Geistesgeschichte*, написаних філософами XX ст., що їх наводить Рорті [Rorty 1984: 56], важко назвати «всеохопними *geistesgeschichtlich* оповідями».

У цьому місці можна повернутися до зауваження Божима про «Історію філософії» Татаркевича як «нетиповий виняток»: чи не пояснюється її успіх тим, що вона є прикладом «всеохопної оповіді», написаної в жанрі доксографії в її модерному чи кращому розумінні?

сприймали свій світ як результат розриву з минулим» [ibid.: 20], а відтак історія філософії стає не просто генеалогією модерної філософії в її вузькому академічному розумінні, вона стає генеалогією філософії в тому розумінні, якого їй надає доба Просвітництва – провідника й одночасно здобутку цивілізації. Через це написання історії філософії набуває вигляду «колонізації минулого», яка, згідно з Кьоніг-Пралон, «полягає в апропріації історії прогресу, у націоналізації ділянок минулого чи, навпаки, у встановленні, задля контрасту, епох, чужих раціональності історика – це випадок, наприклад, Середньовіччя, винайденого гуманістами» [ibid.: 15].

У цілому, робить висновок авторка,

Модерна історіографія філософії переймалася цивілізаційними, соціополітичними та культурними питаннями. Вона була учасницею ідентитарних конструкцій та великих ідеологій, які увінчуються ексклюзивною концепцією Заходу як території рефлексивної, критичної й аналітичної раціональності. Європейська історіографія філософії колонізувала відтак античну Грецію. Вона зробила з неї місце природного виникнення критичного розуму й соціополітичної раціональності [ibid.: 205-206].

Перші два розділи книги – «Модерний філософський розум і його історики (1730-1830)» і «Суб’єктивність історика під питанням (1830-1880)» – присвячені постаті історика філософії чи, радше, «конституюванню та трансформації *self* історика філософії в новому пейзажі модерного знання» [ibid.: 31]. Третій розділ – «Іншість раси та гібридизація. Історія натуралізованої філософії» – пропонує аналіз студій арабської філософії як своєрідної іншої чи чужої філософії, а також спроб зазначеного періоду вписати її в історико-філософський канон. Четвертий – «Філософсько-лінгвістична генеалогія. Від новочасної французької до середньовічної латини» – натомість розглядає питання ставлення до французької мови як універсальної мови філософії, що у XVIII ст. приходиться на зміну латині, постаючи одним із каталізаторів становлення двох національних європейських традицій – французької й німецької. Предметом розгляду п’ятого розділу – «Філософія як природа й культура» – є ідея особливості Європи як батьківщини філософії та раціональності, невіддільної від європеїзації філософії в модерній історіографії філософії. Ідея, що спричинилася до перетворення Європи на філософську метрополію, а сьогодні – на «філософську провінцію». У шостому розділі – «Географія проти психології. Жюль Мішле й Віктор Кузен» – ідеться про територіалізацію чи *spatial turn* історіографії в аналізований період. Відтак цей розділ завершує, одночасно, картину міждисциплінарних поєднань історії філософії з природничими науками (третій розділ), з лінгвістикою (четвертий розділ), з етнологією та історією цивілізацій і культур (п’ятий розділ), а також, частково, із психологією (другий розділ). Зрештою, доходить висновку авторка,

Наукове й дисциплінарне конституювання історії філософії може бути описаним через п’ять характерних рис. Модерна історія філософії була частиною університетської культури (1), її писали філософи й теологи, однак вона одночасно народилася в межах спеціалізації з літературної історії та загальної історії, згодом дистанціювавшись щодо них (2). З огляду на її практики й методи, вона замислювалась як прапороносець модерного критичного розуму (3). Будучи знанням другого рівня, вона ставить завдання філософії (4) та вступає у свої права в межах наукового пейзажу, що характеризується сильною міждисциплінарністю (5) [ibid.: 206].

Дослідження історіографії філософії та історико-філософські дослідження

Розглянуті дослідження історіографії філософії були здійснені в контексті рефлексій і дискусій на тему «як писати історію філософії?» Зокрема, повертаючись до своєї «Історії історії філософії», Брон наголошує: «Щоби провести повне теоретичне дослідження, не можна обмежуватися лише аналізом теперішніх історій філософії. Їх достатньо строга й достатньо відсторонена оцінка вимагає також аналізу минулих історій філософії, їхньої когерентності та їхніх засад. Словом, потрібно писати історію історії філософії [...] оскільки сьогодні не існує жодної глибокої згоди щодо способу писати історію філософії» [Braun 1979: 241-242]. Водночас Грегорію Піая, оглядаючи понад півстолітній досвід досліджень історіографії, досить скептично оцінює їхній внесок у розв'язання проблем історії філософії: «історія філософської історіографії стає не чим іншим, як удаваним засобом подолання кризи історії філософії: вона є не стільки виходом із цієї кризи, скільки її явною ознакою» [Piaia 2022: 17].

Безперечно, самі собою такі дослідження не можуть бути виходом із «кризи», проте вони здатні впливати на порядок денний згаданих рефлексій та дискусій, які, щонайменше у франкомовній філософії, ніколи не зводилися лише до обговорення методології історико-філософського дослідження й завжди зачіпали питання статусу історії філософії як дисципліни і, ширше, значення минулого філософії та його дослідження для сучасної філософії. Зокрема, показуючи, в якому контексті, із яких мотивів, із якою метою та якими засобами писали й пишуть «історії філософії», дослідження історіографії філософії переконливо демонструють, що вона не є ні суто історіографічною діяльністю (тобто не зводиться лише до застосування до минулого філософії підходів і принципів історичних наук), ні суто філософською діяльністю (тобто не зводиться лише до звернення до минулого філософії в межах запитів сучасної філософії).

Понад те, дослідження історіографії філософії підважують поширений позитивістський погляд на історико-філософське дослідження, який передбачає існування двох сталих і незмінних елементів: з одного боку, самодостатнього й самототожного предмета цього дослідження (таким предметом можуть бути як філософії минулого, так і «вічні» або «актуальні» проблеми філософії, що їх розглядали філософії минулого), а з іншого – дослідника, який переймається лише й винятково повним, усебічним і безстороннім аналізом досліджуваного предмета або щонайменше здатний здійснювати такий аналіз. У межах такого погляду елементом, що може змінюватися залежно від часу та дослідника, а відтак бути предметом дискусій і навіть особистого вибору, є лише методологія дослідження. Проблематизуючи згадані два «сталі й незмінні елементи», дослідження історіографії філософії переконливо демонструють не лише соціальну, культурну чи філософську зумовленість історіографічних стратегій і практик, а й, що значно важливіше, штучний характер предмета історико-філософського дослідження:

Кажучи щось інше, аніж тексти, про які вона говорить, історія філософії спричиняється до виникнення специфічної реальності. У такий спосіб ми не наближаємося до предмета, який належить відкрити: *ми створюємо предмет, намагаючись його пізнати ...*

Предмет історії філософії *не є відтак відправною точкою*. Навпаки, його створює історіографічна праця в різні моменти розвитку дисципліни [Braun 1998: 5-6].

Ця констатація не означає, що «історія філософії» є фікцією, ідеться лише про те, що історико-філософське дослідження не може не конструювати свій предмет, неза-

лежно від того, чи йдеться про (якщо повернутися до визначення Лафранса) «реальний розвиток у часі та просторі філософської думки» – у випадку «загальної історії філософії», чи про окремі постаті філософів і філософські феномени. Звідси випливає відповідь на питання «що може цікавити істориків філософії у старих “історіях філософії”?»: на думку Азуві, «...сьогоднішньому історику Декарта важко знайти щось корисне для себе, читаючи те, що Віктор Кузен писав півтора століття тому про автора “Метафізичних медитацій”. Проте в XIX ст. інтерпретація Віктора Кузена не лише отримала визнання, а й продемонструвала непересічну дієвість» [Azouvi 2008: 43], зокрема «мала потужний вплив на культурну історію Франції, оскільки саме вона започаткувала й запровадила тему Франції як картезіанської країни, прикладом генія якої вважають геній туреньського філософа» [ibid.: 44].

А отже, дослідження історіографії філософії дає істориків філософії змогу зрозуміти, як той чи той автор набув особливого філософського значення, завдяки чому він став привілейованим предметом дослідження та спричинився до становлення відповідної історіографічної традиції¹³ і/чи посів особливе місце в загальному історико-філософському каноні. Або ж, в який спосіб той чи той текст або той чи той автор узагалі набули філософського значення: «... історик середньовічної філософії запитує себе, чому і як Ансельм, Тома Аквінський, П'єр де Жан Оліві, Генріх Гентський, Йоан Дунс Скот, Вільям Окам, які всі були професійними теологами, стали нашими середньовічними філософами, коли, де і як вони увійшли в книги з історії філософії» [König-Pralong 2017: 63].

Кожне нове покоління істориків філософії по-новому досліджує, описує і реконструює предмет, сконструйований попередніми поколіннями¹⁴. Це не означає, що предмети історико-філософського дослідження кожного разу створюють довільно: їх конструюють на основі «сукупності історичних документів, в яких містяться сліди минулого філософії», слідуючи певним історіографічним традиціям чи всупереч їм, а також відповідно до запитів сучасної філософії і/чи культури або, навіть, ідеології. А якщо «історіографічна праця» справді заслуговує називатися історико-філософським дослідженням – то ще й керуючись нормативними принципами, що становлять *profession de foi* історика філософії, історіографічного напряму чи доби і передбачають відповідні дослідницькі методи. Відтак дослідження історіографії філософії мають для історії філософії не лише те значення, яке для будь-якої дисципліни має її історія, тобто своєрідної *historia magistra vitae*. Демонструючи спосіб, в який той чи той традиційний предмет дослідження був сконструйований, вони одночасно відкривають істориків філософії (якщо знову повернутися до визначення Лафранса) «об'єктивну реальність, зовнішню розумові, доступну всім, щонайменше всій ученій спільноті» [Lafrance 1994: 53], що лежить по той бік історіографічної конструкції, – з одного боку, а з іншого, порушують питання про те, наскільки нормативні принципи, відповідно до яких ми (ре)конструюємо предмет історико-філософського дослідження, а також наші способи його конструювання, відповідають цій реальності.

¹³ Яка є своєрідною формою «формуванням канону» і може стати одним з ключових чинників не лише створення історичного образу певного філософа, а і його рецепції та впливу, див. [Йосипенко 2020: 18-19].

¹⁴ Можна твердити, що саме в цьому відношенні історіографія філософії утворює ту живу традицію, про яку говорить Божим і яка, звичайно, зовсім не виключає того, що Томас Кун називає науковими революціями.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Йосипенко, С. (2020). До проблеми рецепції та впливу в історії філософії. *Філософська думка*, (2), 6-23. <https://doi.org/10.15407/fd2020.02.006>
- Кант, І. (2000). *Критика чистого розуму*. (І. Бурковський, Пер.). Київ: Юніверс.
- Хома, О. (2022). Чого шукає історик філософії? Marion, J.-L. (2021). Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme. Paris: PUF. *Sententiae*, 41(1), 130-140. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.130>
- Aubenque, P. (1992). Oui et non. In E. Alliez & B. Cassin (Eds.), *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité* (pp. 17-36). Paris: Seuil.
- Azouvi, F. (2008). Pour une histoire impure de la philosophie. *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, 106(1), 40-50. <https://doi.org/10.2143/RPL.106.1.2025314>
- Borzym, S. (2003). O tradycji w historii filozofii. In S. Borzym, *Przeszość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej* (ss. 9-15). Warszawa: IFiS PAN.
- Braun, L. (1973). *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Ophrys.
- Braun, L. (1979). Théorie et histoire de la philosophie. *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science*, 10(12), 234-243. <https://doi.org/10.1007/BF01802347>
- Braun, L. (1998). Historiographie et iconographie philosophiques. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 78(1), 3-14. <https://doi.org/10.3406/rhpr.1998.5484>
- Brunschwig, J. (1992). Non et oui. In E. Alliez & B. Cassin (Eds.), *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité* (pp. 37-66). Paris: Seuil.
- Frede, M. (1992). Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97(3), 311-325.
- Frede, M. (2022). *The Historiography of Philosophy*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198840725.001.0001>
- Gueroult, M. (1979). *Dianoématique. Livre II. Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier.
- König-Pralong, C. (2017). L'histoire de la philosophie appartient-elle au champ des sciences humaines et sociales? *Revue d'histoire des sciences humaines*, (30), 49-70. <https://doi.org/10.4000/rhsh.506>
- König-Pralong, C. (2019). *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIIIe et XIXe siècles*. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Lafrance, Y. (1994). Pour une histoire non philosophique de la philosophie. In G. Boss (Ed.), *La philosophie et son histoire* (pp. 47-79). Zurich: Grand Midi.
- Laks, A. (1992). Avant-propos. Qu'est-ce que la doxographie? *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97(3), 307-309.
- Laks, A. (1999). Histoire critique et doxographie. Pour une histoire de l'historiographie de la philosophie. *Les Études Philosophiques*, (4), 465-477.
- Piaia, G. (2022). On the history of writing the history of philosophy. *Orbis Idearum*, 10(1), 11-26.
- Rorty, R. (1984). The historiography of philosophy: four genres. In R. Rorty, J. B. Schneewind & Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History* (pp. 49-75). Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625534.006>
- Schopenhauer, A. (1877). *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*. Erster band. Leipzig: Brockhaus.

Одержано 12.06.2022

REFERENCES

- Aubenque, P. (1992). Oui et non. In E. Alliez & B. Cassin (Eds.), *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité* (pp. 17-36). Paris: Seuil.
- Azouvi, F. (2008). Pour une histoire impure de la philosophie. *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, 106(1), 40-50. <https://doi.org/10.2143/RPL.106.1.2025314>
- Borzym, S. (2003). O tradycji w historii filozofii. In S. Borzym, *Przeszość dla przyszłości. Z dziejów myśli polskiej* (ss. 9-15). Warszawa: IFiS PAN.
- Braun, L. (1973). *Histoire de l'histoire de la philosophie*. Paris: Ophrys.

- Braun, L. (1979). Théorie et histoire de la philosophie. *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie / Journal for General Philosophy of Science*, 10(12), 234-243. <https://doi.org/10.1007/BF01802347>
- Braun, L. (1998). Historiographie et iconographie philosophiques. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 78(1), 3-14. <https://doi.org/10.3406/rhpr.1998.5484>
- Brunschwig, J. (1992). Non et oui. In E. Alliez & B. Cassin (Eds.), *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité* (pp. 37-66). Paris: Seuil.
- Frede, M. (1992). Doxographie, historiographie philosophique et historiographie historique de la philosophie. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97(3), 311-325.
- Frede, M. (2022). *The Historiography of Philosophy*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198840725.001.0001>
- Gueroult, M. (1979). *Dianoématique. Livre II. Philosophie de l'histoire de la philosophie*. Paris: Aubier.
- Kant, I. (2000). *Critique of Pure Reason* (I. Burkovskiy, Trans.). [In Ukrainian]. Kyiv: Univers.
- Khoma, O. (2022). What is a historian of philosophy looking for? Marion, J.-L. (2021). Questions cartésiennes III: Descartes sous le masque du cartésianisme. Paris: PUF. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 41(1), 130–140. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.130>
- König-Pralong, C. (2017). L'histoire de la philosophie appartient-elle au champ des sciences humaines et sociales? *Revue d'histoire des sciences humaines*, (30), 49-70. <https://doi.org/10.4000/rhsh.506>
- König-Pralong, C. (2019). *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIIIe et XIXe siècles*. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Lafrance, Y. (1994). Pour une histoire non philosophique de la philosophie. In G. Boss (Ed.), *La philosophie et son histoire* (pp. 47-79). Zurich: Grand Midi.
- Laks, A. (1992). Avant-propos. Qu'est-ce que la doxographie? *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97(3), 307-309.
- Laks, A. (1999). Histoire critique et doxographie. Pour une histoire de l'historiographie de la philosophie. *Les Études Philosophiques*, (4), 465-477.
- Piaia, G. (2022). On the history of writing the history of philosophy. *Orbis Idearum*, 10(1), 11-26.
- Rorty, R. (1984). The historiography of philosophy: four genres. In R. Rorty, J. B. Schneewind & Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History* (pp. 49-75). Cambridge: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625534.006>
- Schopenhauer, A. (1877). *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*. Erster band. Leipzig: Brockhaus.
- Yosypenko, S. (2020). Reception and influence in the history of philosophy: an approach to the problem. [In Ukrainian]. *Filosofska Dumka*, (2), 6-23. <https://doi.org/10.15407/fd2020.02.006>

Received 12.06.2022

Serhii Yosypenko

Studies in the Historiography of Philosophy in Francophone Philosophy

One of the traditional subjects of discussion among historians of philosophy is the question of the status of the history of philosophy as well as a discipline, as well as the tasks, possibilities, and limitations of some approaches and genres of the historiography of philosophy. The article focuses on the analysis of the contribution to these discussions of studies in the historiography of philosophy, which began in Francophone philosophy in the 1970s with the publication of the studies of L. Braun and M. Gueroult, in particular, the answers to the mentioned questions, proposed within the framework of these studies.

The starting point of the article is the historical scheme of the attitude of philosophers to the past of philosophy, proposed by Y. Lafrance, which makes it possible to determine the place of the history of philosophy as a discipline in philosophical activity and to study the historiography

of philosophy as an element of such activity. In this article, three research projects of the historiography of philosophy were analyzed – the «history of the history of philosophy» by L. Braun, the studies in the doxography by A. Laks and M. Frede, the social history of the historiography of philosophy by C. König-Pralong.

Based on the analysis of the mentioned projects, the article support the conclusion that the history of philosophy cannot be considered either only as a historical or only as a philosophical discipline, and also that a historian of philosophy cannot investigate a subject without simultaneously constructing it on the basis of historical data, which always remain outside the historiographic construction.

Сергій Йосипенко

Дослідження історіографії філософії у франкомовній філософії

Одним з традиційних предметів дискусій істориків філософії є питання статусу історії філософії як дисципліни, а також завдань, можливостей та обмежень окремих підходів і жанрів історіографії філософії. Стаття присвячена аналізу внеску в ці дискусії досліджень історіографії філософії, які починаються у франкомовній філософії з 1970-х років з публікацією досліджень Л. Брона та М. Геру, зокрема відповідей на згадані питання, що окреслюються в перебігу таких досліджень.

Вихідним пунктом статті є історична схема ставлення філософів до минулого філософії, запропонована І. Лафрансом, яка дає змогу визначити місце історії філософії як дисципліни в філософській діяльності і вивчати історіографію філософії як елемент такої діяльності. У статті проаналізовані три проекти дослідження історіографії філософії – «історії історії філософії» Л. Брона, дослідження доксографії А. Лакса та М. Фреде, соціальної історії історіографії філософії К. Кьоніг-Пралон.

На підставі аналізу вказаних проектів у статті обґрунтовано висновок, що історію філософії не можна розглядати ні лише як історичну, ні лише як філософську дисципліну, а також, що історик філософії не може досліджувати предмет, не конструюючи його одночасно на основі історичних даних, які завжди залишаються поза межами історіографічної конструкції.

Serhiy Yosypenko, Doctor of sciences in philosophy, Vice Director, Hr. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine.

Сергій Йосипенко, доктор філософських наук, заступник директора Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

e-mail: serge.yosypenko@ukr.net
