
Методологічні проблеми дослідження рецепції та впливу

<https://doi.org/10.15407/fd2020.02.006>

УДК 1(091):001.85

Сергій ЙОСИПЕНКО, доктор філософських наук, старший науковий співробітник, заступник директора з наукової роботи, завідувач відділу історії філософії України, Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
serhii.yosypenko@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-5928-6638>

ДО ПРОБЛЕМИ РЕЦЕПЦІЇ ТА ВПЛИВУ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ

Автор аналізує моделі рецепції та впливу, до яких вдаються українські історики філософії: модель «впливу без рецепції» (А. Тихолаз), модель «навчання філософії» (Д. Чижевський) та модель «рецепції без впливу» (В. Горський). На основі звернення до праць Ж.-Л. В'єяр-Барона та П. Адо автор доводить, що а) місце дослідження рецепції в історіографії і розуміння її феномену зазвичай обумовлені розумінням історико-філософського процесу, жанром історіографії філософії та конкретними історіографічними настановами; б) рецепція є складним феноменом, який має дуже різний вигляд і різні значення у кожен з періодів історії філософії і не може бути зведеним до єдиної формули; в) застосування очевидної з сучасного погляду формули рецепції в окремих історичних контекстах може бути підставою для ствердження або ж заперечення оригінальності чи навіть існування окремих філософських традицій; г) зробивши феномен рецепції в усій його складності окремим предметом рефлексії, можна виявити аспекти, дослідження яких помітно відкоригує наші уявлення про історію філософії; р) популярна в останні десятиліття ідея історії філософії як діалогу філософів є викликом для історіографії, однак, може мати позитивний ефект для історико-філософських досліджень.

Ключові слова: рецепція, інтерпретація, вплив, історіографія філософії, діалог в історії філософії.

Сучасний польський історик філософії Мирослав Тиль починає статтю, присвячену аналізу підходів до розуміння феномену рецепції в історіографії польської філософії, з доволі песимістичної констатації: «Рецепція виглядає малопривабливим предметом історико-філософських досліджень. Дослідники, які вирішили взятись за цей предмет, відчувають потребу виправдати свій вибір у теоретичних вступках чи заувагах, де неодмінно постає

Цитування: Йосипенко, С. (2020). До проблеми рецепції та впливу в історії філософії. *Філософська думка*, 2, 6—23. <https://doi.org/10.15407/fd2020.02.006>.

тема здобутків, що їх можуть дати такі дослідження. Адже їм доводиться цікавитися явищами часто другорядними або й зовсім маргінальними» [Тул, 2017: с. 173].

Такий песимізм виглядає доволі невинуватим, особливо за контрастом з історіографією української філософії, адже серед істориків польської філософії дослідження рецепції є концептуально оформленим трендом, що має власних класиків, таких як Барбара Скарга чи Станіслав Божим, і досить активно розвивається сьогодні. Однак головне запитання, що його викликає ця констатація, є таким: що саме визначає привабливість чи непривабливість того чи того предмета історико-філософського дослідження? Особисті або колективні уподобання істориків філософії чи, наприклад, логіка історико-філософських досліджень?

У нейтральному розумінні історико-філософського процесу феномен рецепції виглядає так: філософ Х знайомиться із вченням/текстом (філософа Y) і у той чи той спосіб реагує на ідеї, які він містить¹. У цьому разі привабливість дослідження рецепції чи, краще, наділення такого дослідження науковою значущістю, залежить від жанру історіографії філософії, у межах якого ми позиціонуємо це дослідження. Якщо йдеться про жанр, що його Ричард Рорті назвав *Geistesgeschichte*, а філософ Х з нашої формули є великим оригінальним мислителем, то знання про те, що він читав і де черпав натхнення (життєвий досвід, мистецтво, твори інших філософів тощо) є для історика філософії цікавим, але справді другорядним предметом. Якщо ж філософ Х є лише послідовником філософа Y, то його постать і творчість взагалі будуть другорядними й цікавитимуть історика філософії хіба що в контексті дослідження школи чи традиції «Y-ізму», де рецепція зовсім не обов'язково буде предметом першого порядку. Натомість історіографію філософії таких жанрів як історична реконструкція чи інтелектуальна історія важко уявити собі без дослідження рецепції. Через це дослідження рецепції не можуть мати якоїсь привабливості чи наукової значущості *per se*, і тут радше варто погодитися з класиком польських досліджень рецепції, що з ним неявно полемізує Тиль, — Станіславом Божимом: «Чи може дослідження рецепції бути привабливою темою для історика філософії? Чи може сприяти розширенню філософського знання демонстрація більш чи менш неточного відтворення або й зовсім неправильної інтерпретації якоїсь оригінальної думки? Чи не краще зосередитися на тому, що є цілком самодостатнім і новаторським? Відповіді на ці запитання відрізнятимуться залежно від того, як ми розуміємо історію філософії: як дійсний історичний процес,

¹ Прикладом реалізації такого нейтрального підходу є дослідження Юрія Завгороднього, для якого «рецепція індійської філософії поза межами Індії — тривалий процес сприйняття і розуміння іншої релігійно-філософської традиції, який містить різні складові дослідницького пошуку, як-от ознайомлення, вивчення, дослідження, критику, наслідування, запозичення, переосмислення тощо» [Завгородній, 2013: с. 9].

як ілюстрацію певної історіософії чи ж як мозаїку різних репрезентативних для певної доби поглядів» [Вогзун, 1984: с. 9].

У розвиток наведених міркувань ця стаття має на меті обґрунтувати, що а) розуміючи історію філософії як «дійсний історичний процес», ми водночас повинні визнати, що, незважаючи на можливість проілюструвати феномен рецепції за допомоги простої та очевидної нейтральної формули, рецепція є складним багатовимірним феноменом, який має дуже різний вигляд і значення у різні періоди історії філософії, а тому не може бути зведеним до єдиної формули; б) свідоме чи несвідоме застосування простої й очевидної із сучасного погляду формули рецепції в окремих історичних контекстах може прислужитися для ствердження або ж заперечення самотності, оригінальності чи, навіть, існування окремих філософських традицій; в) хоча місце дослідження рецепції в історіографії і розуміння її феномену зазвичай обумовлені розумінням історико-філософського процесу, обраним жанром історіографії філософії і навіть конкретними історіографічними настановами, зробивши феномен рецепції в усій його складності окремим предметом рефлексії, ми можемо виявити такі його аспекти, осмислення і дослідження яких помітно відкоригує наші уявлення про історію філософії.

Одразу хотів би уточнити, що не торкатимусь тут питання рецепції філософських ідей, теорій, текстів публікою та їх впливу на культуру, політику, історичну добу тощо². У цій статті йтиметься лише про рецепцію філософських ідей, теорій, текстів філософами, які реагують на них, продукуючи власні ідеї, теорії, тексти.

Вплив без рецепції

Цікавим прикладом застосування простої й очевидної формули до специфічного історичного контексту є стаття Анатолія Тихолаза «До проблеми історико-філософського впливу», реакція на яку була одним з мотивів написання цього тексту. Тихолаз звертається до прикладу «таких загальновищезначаних впливів як платонічний вплив на західноєвропейську середньовічну філософію, аристотелівський вплив на арабську (зокрема на Аверроеса) та ареопагітичний — на давньоруську» [Тихолаз, 2001: с. 3] і досить переконливо демонструє, що жодних підстав для таких впливів не було. Однак наприкінці статті, порушивши питання, «про що свідчать наведені у статті приклади? Чи варто на їхній підставі робити висновки, що згадувані ‘впливи’ належать до числа історіографічних міфів?» [Тихолаз, 2001: с. 8], парадоксальним чином визнає всі ці впливи: «... людина виявляється платоніком, не завжди усвідомлюючи це, не читавши, а може, й не чувши про Платона.

² Саме по собі це питання надзвичайно важливе й цікаве, про що свідчать окремі розділи щойно цитованої праці Божима чи, в українському контексті, стаття Тараса Лютого [Lyuty, 2017].

Отже, на мій погляд, поняття історико-філософського впливу цілком зберігає свою легітимність. Інша річ, що окрім свого історичного виміру, філософський вплив має вимірюватися й певними метафізичними та метаісторичними засобами, оскільки сліди, що їх він лишає в площині історично фіксованих фактів, часто-густо виявляються лише випадковими віддзеркаленнями тих інтелектуальних зустрічей, що відбуваються в площині духовній» [Тихолаз, 2001: с. 9].

Варто зазначити, що такий хід думки є, в певному сенсі, традиційним для прихильників російської релігійної філософії³. Можливо одним з перших, хто вдався до радикального протиставлення «емпіричних» та «духовних» зв'язків між російськими філософами та їхніми попередниками є Володимир Ерн, який у своїй роботі про Григорія Сковороду наголошував: «Те, що Сковорода не був випадковим явищем в історії російської думки, якимсь умосяжним її анекдотом, ні з чим не пов'язаним і який ні до чого не призвів, показує чудовий та безсумнівний факт глибокої духовної спорідненості між Сковородою та подальшою російською думкою і постійного їх ідеального збігу. Те, що Сковорода не перебуває в емпіричному зв'язку з наступною російською думкою, лише сильніше це підкреслює» [Ерн, 1912: с. 332].

Зовсім не ставлячи під сумнів згадані у статті Тихолаза впливи, так само як численні факти, наведені там задля спростування можливості таких впливів, вважаю, що цей парадокс можна розв'язати, не протиставляючи площину «історично фіксованих фактів» «духовній площині». Наведені у статті факти подано як відповіді на «прості технічні, але принципові питання, наприклад: чи читав Августин Платона?» [Тихолаз, 2001: с. 4]. На перший погляд, таке запитання є абсолютно очевидним і, так само, абсолютно нейтральним. Але наскільки воно доречне саме в цьому контексті? Спробую проаналізувати його доречність у двох площинах: стосовно того, що таке рецепція, і щодо контексту, про який говорить Тихолаз, — у всіх його прикладах йдеться про пізню античну та середньовічну філософію.

У статті, присвяченій методології дослідження рецепції в історії філософії, французький історик філософії Жан-Луї В'єяр-Барон формулює принципи такого дослідження, і перший звучить так: «У найвужчому розумінні рецепція є рецепцією одного філософа іншим, що передбачає передачу тексту, прочитання тексту та інтерпретацію тексту. Ці три чинники рецепції можна вивчати окремо» [Vieillard-Baron, 2001: р. 95–96].

На мою думку, ці чинники можна вивчати окремо, оскільки між ними не може бути односпрямованого причинно-наслідкового зв'язку. Безперечно, щоб інтерпретувати текст, його потрібно прочитати, а щоб прочитати — отримати. Однак отримання тексту ще не означає його прочитання, що часто становить проблему для істориків філософії: наявність тексту в бібліотеці

³ У іншій праці, яку виконано на основі задекларованого в аналізованій статті підходу, Тихолаз твердить, що «жодна філософська традиція не мала на нього такої формуючої дії, як російська релігійна філософія» [Тихолаз: 2003: с. 6].

філософа свідчить лише про можливість його прочитання. Прочитання тексту є водночас його інтерпретацією, проте лише «пасивною», тоді як «активна» інтерпретація в тексті реципієнта є лише однією з можливих реакцій на прочитання. За відсутності такої «активної» інтерпретації чи будь-яких інших згадок і посилань, доказом читання тексту можуть бути хіба що маргіналії, які часто здатні чимало сказати і про «пасивну» інтерпретацію тексту. Де у цьому складному зв'язку чинників рецепції можна позиціонувати вплив? Якщо філософ отримав і прочитав текст, маємо усі підстави говорити про вплив (що зовсім не звільняє історика філософії від дослідження питання, в чому полягав цей вплив), але чи маємо ми досить підстав стверджувати відсутність впливу філософа Y на філософа X, якщо філософ X не читав текстів філософа Y?

У своєму п'ятому принципі В'єяр-Барон пропонує розрізнити два варіанти чи шляхи рецепції, встановлюючи «розрізнення між *Wirkungsgeschichte* (історією впливу та поширення твору як його живої дії) та *Interpretationsgeschichte*. Так, історія платонізму належить до *Wirkungsgeschichte* і не є історією інтерпретації Платона. ...У випадку “Естетики” Гегеля історія інтерпретації не дасть великих результатів, тоді як історія впливу зробить очевидним значення Гегеля для філософії мистецтва Тена чи Мальро» [Viellard-Baron, 2001: p. 97].

Interpretationsgeschichte є історією «активної» інтерпретації, яка передбачає звернення до якогось Автора, що йому атрибуують певні ідеї, теорії, тексти; тут можна навіть говорити про «діалог» з цим Автором. У історії впливу таке звернення і/чи атрибування зовсім не є обов'язковим: з ідеями і теоріями автора можна познайомитися завдяки їх викладу чи полеміці з ними у текстах інших авторів, які, своєю чергою, також далеко не завжди є «активною» інтерпретацією цих ідей і теорій — це можуть бути підручники, перекази тощо. Звичайно, тут ідеться про знайомство «у кращому разі з других рук» [Тихолаз, 2001: с. 4], але така проста й очевидна констатація сигналізує про використання сучасних правил для оцінювання діяльності філософів минулого. Сучасні правила інтерпретації передбачають інтерпретацію ідей і теорій якогось Автора лише на основі його власних текстів; читання цих текстів мовою оригіналу і в авторитетному виданні, або в адекватному перекладі мовою, якою пише і цитує інтерпретатор, зробленому за таким виданням; інтерпретацію ідей і теорій у перспективі усього тексту автора або повного корпусу його текстів. Чи можна брати такі правила інтерпретації за критерії знайомства філософів пізньої античності та середньовіччя, наприклад, з Платоном? Думаю, у цьому контексті доречніше запитати: чи є умовою впливу Платона за доби пізньої античності та середньовіччя знайомство філософів того часу з його власними текстами? З більш-менш репрезентативним корпусом його текстів? Їх звернення до нього як до реального історичного Автора?

Ці питання стосуються другої площини мого аналізу, де я спиратимусь на доробок П'єра Адо, який більшу частину своєї академічної кар'єри при-

святить вивченню рецепції, впливу та інтерпретації у найширшому розумінні. У виступі на XIV Міжнародному філософському конгресі він говорить про особливості 2000-літнього періоду історії філософії, який передує тому, що ми називаємо «філософією Нового часу», — «періоду до Декарта»: «Філософія розумілась як екзегеза, а отже, пошук істини упродовж усього цього періоду був невіддільним від пошуку сенсу “автентичних” текстів — текстів, що мали авторитет. Істина містилася в цих текстах: вона належала цим текстам та їх авторам, так само як вона належала групам, що визнавали авторитет цих текстів та цих авторів і були “спадкоємцями” цієї первісної істини» [Hadot, 1968: p. 335].

Це означає, що у «автентичного» тексту обов’язково є автор, саме ім’я автора забезпечує тексту авторитет (приклад текстів «Діонісія Ареопагіта» є показовим), проте тут не йдеться про Автора в сучасному розумінні: він не є творцем ідей чи теорій, що містяться у тексті, він є лише «ретранслятором» істини, котра існує незалежно від нього. «Автентичний» автор нічого не додає від себе до цієї істини, тому складність чи, навіть, незрозумілість тексту не відносили до особливості його стилю або ж способу філософування: їх розглядали тільки як спосіб присутності істини в тексті. Так само тоді вважали, що інтерпретатори, коментатори чи перекладачі тексту «автентичного» автора не додають нічого від себе: вони лише забезпечують якнайповніше розкриття істини, що міститься у такому тексті. У цьому контексті Адо цитує французького класичного філолога Шарля Тюро: «Пояснюючи текст, коментатори мають на меті не зрозуміти думку його автора, а викласти саму науку, яка на їхню думку міститься у тексті. Автентичний автор, як тоді казали, не може ні помилятися, ні суперечити собі, ні дотримуватися помилкового бачення, ні бути в незгоді з іншим автентичним автором»⁴.

Вочевидь таке розуміння істини не стимулювало пошуку будь-яких інших творів та імен, які могли б розширити корпус «автентичних» текстів та авторів чи, тим паче, суперечити йому. Цим можна пояснити доволі скромний корпус «автентичних» текстів, яким задовольнялися представники «екзегетичної» філософії. На думку Адо: «Можна навіть укласти збірник (він був би досить невеликим) текстів, що їх обговорювали і які становили основу усієї античної та середньовічної проблематики: кілька місць з Платона (а саме з “Тимея”), з Аристотеля, з Боеція, перша глава “Книги Буття”, пролог “Євангелія від Йоана”» [Hadot, 1968: p. 335].

Звичайно, у своєму виступі Адо не намагається повністю охопити такий складний і багатовимірний феномен, як пізня антична та середньовічна філософія, він лише наголошує дві її особливості, важливі у контексті нашого розгляду. «Екзегетична» філософія не має на меті продукування нових ідей і теорій, які б розкривали невідому доти істину, вона зосереджена на розкритті

⁴ Thurot, C. (1869). *Extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire de doctrines grammaticales au Moyen-Age* (p. 103). Paris: Imprimerie impériale. Цит за: [Hadot, 1968: p. 336].

істини, що вже міститься в корпусі «автентичних» текстів; разом з тим підходи до екзегези цих «автентичних» текстів помітно відрізняються від сучасних. Саме через цю другу особливість доволі скромний корпус «автентичних» текстів не свідчив про існування якоїсь єдиної філософії: у межах «екзегетичної» філософії цілком могли співіснувати напрямки, що розглядали увесь корпус «автентичних» текстів крізь призму одного з її складників, який зовсім не обов'язково представляв відповідного Автора у всій повноті його творчості. Такі напрямки, позначені впливом одного з «автентичних» авторів, цілком легітимно можна назвати, наприклад, платонізмом чи аристотелізмом. З огляду на ці особливості, усі названі Тихолазом приклади впливу можна назвати впливами без рецепції, точніше без рецепції у «найвужчому» чи сучасному її розумінні.

Так само у межах «екзегетичної» філософії могли співіснувати досить розвинута культура коментування «автентичних» текстів та спроби простих і доступних викладів істини: якщо вся істина могла вміститися у досить скромному корпусі «автентичних» текстів, істина «автентичних» текстів цілком могла вміститися у компендіумах еkleктичного характеру, які з сьогоденського погляду належать до другорядних філософських, ба й зовсім не філософських жанрів і мають дидактичне (як, зрештою, і вся «екзегетична» філософія) спрямування.

Рецепція без впливу?

Окреслені особливості філософування домодерного періоду — значне поширення творів «другорядних», з погляду сучасної філософії, літературних жанрів та дидактичне спрямування, — важливі з огляду на контроверзу, яку можна назвати традиційною для історіографії української філософії. У першій синтетичній праці у цій галузі — «Нарисах з історії філософії на Україні», її автор — Дмитро Чижевський, поділяє історію української філософії (та й усе українське філософування) на історію філософії та історію навчання філософії, аргументуючи це тим, що «ми майже не знаємо в історії Європи випадків, коли б філософічний інтерес та філософічна творчість проявилася в якогось народу спонтанно, незалежно від чужих впливів. ...Не роблять виняток в цьому відношенні і українці» [Чижевський, 2005а: с. 19]. І далі: «Самостійної творчості на ґрунті засвоєння західних ідей майже не помічаємо аж до Сковороди. Отже, усе, що вище було сказано, є більше історією навчання філософії, аніж історією філософії» [Чижевський, 2005а: с. 28].

Відтак вплив, засвоєння, навчання постають як необхідний елемент, що передуює самостійній філософській творчості і залишається її незмінним контекстом. Мабуть, саме через таке переконання Чижевський, як історик філософії, є передусім дослідником рецепції західної, головню німецької, філософії серед слов'ян. І не лише в домодерний період: у знаменитому фрагменті «Нарисів» він твердить: «...ще не траплялось в історії розвитку філософії, щоб “великий філософ” — чи то українець, чи представник якоїсь іншої сла-

вянської нації — утворив синтезу світового значіння» [Чижевський, 2005a: с. 10], а це може означати, що «навчання» філософії залишається актуальним предметом дослідження. Водночас Чижевський розуміє межі можливостей дослідження рецепції, тому у книзі про Григорія Сковороду вдається до зовсім іншого підходу: «...тепер історія філософії залишає шукання “джерел”, “впливів” тощо на боці. Треба й українській науці ступити на цей шлях. Дослідивши систему думок Сковороди в її єдності та цілості, ми зараз помітимо, яку саме групу західних мисленників він нагадає, до якої духової течії його треба зарахувати. І хоч ми не можемо з повною певністю встановити “залежності” Сковороди від цієї групи мисленників, та для пізнання самого Сковороди це зближення дасть нам, як побачимо, немало, та, власне, відкриє перед нами такі боки філософії Сковороди, на які ніхто з дослідників не звертав уваги» [Чижевський, 2005b: с. 166].

Запропоноване у книзі порівняльне дослідження «системи думок» Сковороди та німецьких містиків не відповідає сучасним підходам до історико-філософського дослідження, де легітимним вважається лише порівняння з тими авторами, яких досліджуваний автор інтерпретує або, щонайменше, згадує⁵. Відсутність зв'язку Сковороди з німецькими містиками бентежила й самого Чижевського, проте позитивно оцінюючи доробок Ерна в галузі сквородинознавства, він не вважав за можливе скористатися запропонованим тим протиставленням «емпіричних» та «духовних» зв'язків, намагаючись з'ясувати, з творами кого з німецьких містиків Сковорода все-таки міг бути знайомим: «Ми не шукаємо за “впливами” цих мисленників на Сковороду — це не завдання історика духу! Тому ми в окремих випадках наводимо й паралелі з мисленників, що жили по Сковороді (Баадер). Нам цікава “спорідненість” цих мисленників зі Сковородою. Але, як побачимо далі, ми не можемо звільнитися від вражіння, що Сковорода знав твори декого з цих письменників, — надто наочні схожості з ними в деяких пунктах системи його думок. Тому нам треба буде освітлити і питання, кого міг знати або, ймовірно, знав Сковорода зі згаданих споріднених з ним мисленників...» [Чижевський, 2005b: с. 170].

Тезу про «навчання філософії» Чижевський вочевидь запозичує у Густава Шпета, погляди якого на філософію як теоретичне знання він загалом

⁵ Так, Микола Симчич робить на адресу Валерії Нічик закид такого самого характеру, як і той, що вона свого часу адресувала Чижевському з приводу його книги про Сковороду: «Валерія Нічик порівнює ідеї могилянських курсів не з Арріагою чи Овідієм, а з Декартом, Спінозою і Ляйбніцом, вплив яких на могилянські курси близький до нуля. Немає відомостей, що в якомусь могилянському курсі до 1751 року згадувалися імена Декарта, Спінози чи Ляйбніца, на відміну від представників другої схоластики, на яких посилаються дуже часто» [Симчич: 2013: с. 76].

Варто зазначити, що у своєму шостому принципі В'єяр-Барон пропонує розрізнення «між тим, що легітимно можна назвати впливом, і тим, що є конвергенцією авторів, розділених часом» [Vieillard-Baron, 2001: р. 97], проте конвергенція не пов'язаних між собою авторів, як і у випадку Сковороди й німецьких містиків, часто є наслідком впливу на них того самого третього джерела.

поділяв⁶. Ця теза виникла у контексті дискусії щодо причин доволі скромного обсягу і характеру давньоруського корпусу філософських текстів, особливо на тлі тогочасної західноєвропейської літератури, а також щодо питання, чому середньовічна Русь запозичила у візантійської культури так мало порівняно з тим, що могла запозичити. Ці питання на той час активно дискутувалися російськими філософами та істориками філософії. Однак результати власних досліджень окреслених питань не давали Чижевському підстав у всьому погоджуватися зі Шпетовим баченням історії «навчання філософії». В одному з таких досліджень він констатує: «З приводу всіх наведених порівнянь можна, либонь, зауважити, що в давній Русі було тільки дуже поверхове, неточне і неясне знайомство з Платоном, що вчення Платона почасти тенденційно перекинувалося з наміром звеличити Платона за допомогою вказівки на удавану близькість його вчення до християнства чи, навпаки, з метою спростувати його, підкресливши неприйнятні для християнства моменти платонізму. ...Проте й таке “поверхове”, “неясне” й “неточне” знайомство з філософією Платона бачиться досить цікавим фактом. Адже звичні уявлення про філософську освіченість старої Русі зводили до твердження про те “невігластво”, котре один з найбільш серйозних і ґрунтовних дослідників історії російської філософії⁷ оголосив головною рисою давньоруської філософської культури... вірніше сказати, безкультур'я... Як на елементарні розбирані нами в цьому нарисі відомості давньоруської літератури про філософію Платона, вони досить далекі від “невігластва”» [Чижевський, 2005с: с. 65].

Незважаючи на таку в цілому доброзичливу позицію Чижевського у питанні «навчання філософії» в Україні, і ще до того, як радянські історики філософії зробили філософію в середньовічній Україні предметом своїх студій, тезу Чижевського про «історію філософії на Україні» як радше історію навчання філософії, ніж історію самостійної, оригінальної філософської творчості, було проголошено «націоналістичною вигадкою»⁸. Так, розмірковуючи над методологією дослідження «взаємозв'язків» в історії філософії, Іван Головаха та Вілен Горський наголошують: «Ігноруючи справжній внесок представників прогресивної вітчизняної філософської думки у розвиток філософської думки, Чижевський зображує історію філософії на Україні як результат механічного запозичення західноєвропейської, передусім німецької, філософії. ...В даному випадку філософія на Україні зображується як прямий та безпосередній результат впливу з боку німецької філософії» [Головаха, Горський, 1978: с. 18–19]

⁶ Детальніше про це див.: [Йосипенко, 2015: с. 13–18].

⁷ В цьому місці Чижевський прямо посилається на «Нарис історії російської філософії» Шпета.

⁸ Закиди Чижевському з цього приводу не припинилися і за доби незалежності України, коли він з «буржуазного націоналіста» перетворився на «фундатора історико-філософського українознавства» (див.: [Йосипенко, 2017: с. 15–19]).

Натомість у парадигмі «історії філософії народів СРСР» вважалося, що «вітчизняна» філософія якщо і не може зрівнятися із західною, то, щонайменше, нічим їй не зобов'язана. Більш-менш помітним винятком з цієї схеми була лише тема «поширення марксистської філософії на Україні», яке, своєю чергою, відбувалося відповідно до особливої моделі осягнення істини «вітчизняними» філософами, але не було «механічним запозиченням», бо марксистській філософії доводилося боротися з «ідеалізмом» й іншими ворожими філософіями, зокрема зі спробами її неправильного розуміння, «перекрученнями» тощо.

Філософські традиції «народів СРСР» (і/чи тих, що належали до «греко-слов'янського типу культури») вважалися самодостатніми й самобутніми, водночас між ними могли існувати «зв'язки», засновані на від самого початку наявній «спільності» їхніх філософських позицій. Видання 1970–1980-х років, присвячені таким «зв'язкам» та «спільностям», стали для радянської історіографії своєрідним субститутом досліджень рецепції та впливу. Однак уявлення, що «зв'язки» неможливі без «спільності», позначилося і на тих нечисленних дослідженнях рецепції, які заслуговують на цю назву. В одному з них Горський так відповідає на запитання, чому, «незважаючи на значний в цілому інтерес до вчення Канта, важко назвати більш-менш помітних правдивіших представників кантіанства у вітчизняній філософській думці» [Горський, 1975: с. 322]: «...дуалістичний, двозначний характер поглядів автора критичної філософії робив неможливою повну згоду з нею представників як ідеалістичного, так і матеріалістичного таборів, чітка поляризація яких складає зміст історії вітчизняної філософії, що розвивалася в XIX—XX ст. в умовах дедалі гострішої класової боротьби» [Горський, 1975: с. 323].

Отже, радянські історики філософії визнавали лише дві моделі рецепції. Перша з них — «механічного запозичення», яку приписували Чижевському і яку, зрештою, асоціювали з будь-яким історико-філософським впливом. Другу, що її позиціонували на противагу першій, можна назвати рецепцією без впливу. Визначальним для обох є те, що вплив розглядається лише у перспективі «прямого безпосереднього результату», яким може бути лише «повна згода». Так само як найменше відхилення від марксистської ортодоксії перетворювало прихильника Маркса навіть не на «немарксиста», а на злісного ворога марксизму, найменша незгода з Кантом перешкоджала бачити у прихильнику його філософії «правовірного кантіанця». Таке розуміння впливу позбавляє дослідження рецепції будь-якої наукової значущості: якщо між філософами чи культурами вже існує «спільність», то, вступаючи у «взаємодію», вони хіба що тільки зміцнюють ті філософські позиції, які є спільними, а якщо такої «спільності» немає, то «взаємодія» ніяк на їхні філософські позиції не впливає. Висловлюючись щодо згаданого вище питання візантійського впливу на давньоруську культуру, Горський пропонує завершену формулу такої рецепції без впливу: «...міжнародна культура взаємодія не є механічною “пересадкою” продуктів однієї культури в

іншу. Культура завжди бере те, чого вона потребує, причому продукт такої взаємодії неминує трансформуватися відповідно до особливостей культури-реципієнта» [Горський, 1988: с. 36–37].

У цій формулі, яку я вирвав з ідеологічного контексту, культура-донор є лише пасивним будівельним матеріалом для культури-реципієнта, котра не бере від культури-донора нічого, що не відповідало б її внутрішнім потребам, і трансформуватися лише відповідно до цих потреб.

Рецепція, вплив та ідея діалогу в історії філософії

Взаємодоповнюваність двох шойно окреслених моделей є очевидною. Чижевський має рацію в тому, що культура-реципієнт отримує від культури-донора щось таке, чого вона раніше не знала; Горський має рацію в тому, що активним учасником взаємодії є лише реципієнт. Тож не дивує, що, як тільки зникли ідеологічні чинники, котрі змушували протиставляти ці дві моделі, їх спробували поєднати в єдиній моделі діалогу. У програмному тексті початку 1990-х, який мав на меті покінчити зі спадщиною радянського минулого і відкрити перспективу історико-філософських досліджень у нових умовах, Горський проголошує: «...»діалогізм» і «гуманізація» — ось два чи не вирішальні принципи, на яких, на мою думку, має ґрунтуватися нове бачення історії філософії в контексті культури. Замість однолінійно-монологічної парадигми має ствердитися плюралістичне, діалогічне розуміння» [Горський, 1993: с. 20]⁹.

Попри привабливість ідеї діалогу (значною мірою обумовлену сучасним ідеологічним контекстом), діалогічне розуміння історії філософії становить справжній виклик для істориків філософії. Насправді обидві окреслені вище моделі пропонували відносно прості дослідницькі програми, які не дуже різнилися між собою. Історик філософії мусив встановити факти знайомства реципієнта з ідеями, вченнями, текстами донора і далі інтерпретувати ці факти знайомства відповідно до власних історіографічних настанов. Натомість принцип «діалогізму» в поєднанні з принципом «гуманізації», котрий пропонує дивитись на історію філософії як на «арену і результат діяльності суверенних творчих особистостей» [Горський, 1993: с. 20], вимагає розглядати такі факти як артефакти діалогу філософів.

Ідею діалогу уособлює жанр, в якому часто писали і продовжують писати філософські твори. Щоправда, основоположник цього жанру — Платон,

⁹ Така оцінка радянського минулого є досить симптоматичною: як ми бачили вище, парадигма радянського марксизму вимагала завжди бачити в історії філософії боротьбу двох таборів — матеріалістичного й ідеалістичного, «чітку поляризацію яких» вважали характерною рисою не тільки «вітчизняної» історії філософії; тож це була радше «дволінійно-діалогічна» парадигма. Інша справа, що погляд на таку боротьбу з позиції лише одного з таборів та крізь призму окресленої моделі «рецепції без впливу» справді міг перетворювати цю парадигму на «однолінійно-монологічну».

вочевидь вважав свої діалоги лише «блідим відображенням» усних розмов. Такі живі й безпосередні розмови і сьогодні залишаються ідеалом не лише діалогу, а й самого філософування¹⁰. Саме таким ідеалом, на мою думку, позначене згадане вище уявлення про «інтелектуальні зустрічі, що відбуваються в площині духовній». Зустріч у цій площині цілком можна вважати діалогом «суверенних творчих особистостей», адже вона, вочевидь, відбувається не випадково, а внаслідок взаємного інтересу, своєю чергою зумовленого відсутністю в учасників когнітивних обмежень: кожен з них знає, що може отримати від іншого, так само, як і те, чого він сам від цього іншого потребує. Лише зустрічаючись «в площині духовній», філософи можуть поставати такими, «якими вони власне були»: у всій повноті їхньої творчості, намірів, думок, уявлень — реалізованих чи нереалізованих у текстах. Тоді як у «площині історично фіксованих фактів» (як у випадку середньовічних філософів, так і у випадку сучасних істориків філософії) реципієнти завжди мають справу з якимсь історичним образом філософа, окресленим обмеженнями знання і розуміння. Ігнорування історичних та когнітивних обмежень учасників взаємодії є слабким місцем моделі «рецепції без впливу»: в ній неявно припускають, що реципієнт здатний вільно й об'єктивно оцінити увесь евристичний потенціал донора, так само як і власні потреби щодо цього потенціалу, тоді як у переважній більшості зустрічей у «площині історично фіксованих фактів» важко говорити про таку вільну й об'єктивну оцінку, оскільки, на відміну від живих усних розмов, вони відбуваються за посередництва текстів. Відтак їм радше властивий ефект, про який говорить П'єр Бурдьє: «Те, що тексти циркулюють без власного контексту, не переносять із собою поле виробництва (якщо вдатися до мого жаргону), продуктом якого вони є, і що реципієнти, включені в інше поле виробництва, інтерпретують їх відповідно до структури поля рецепції, генерує блискучі непорозуміння» [Bourdieu, 2002: p. 4].

Міркування Бурдьє спрямовані проти досить поширеного сьогодні спрощеного розуміння рецепції. Явно чи неявно приймаючи описані вище сучасні правила інтерпретації, протиставляючи їх сприйняттю ідей і теорій через «у кращому разі другі руки», ми наділяємо сам факт читання «першоджерел» якоюсь мало не містичною силою безпосереднього контакту з думкою Автора чи навіть «діалогу» з ним. Це проявляється, поміж іншим, у тому, що питання функціонування світової філософської спадщини у національному полі філософування (якщо вдатися до жаргону Бурдьє), ми зазвичай зводимо лише до питання перекладу філософських текстів українською мовою і, багато дискутуючи про якість таких перекладів, випускаємо з уваги той факт, що навіть якщо переклад виконаний у контексті «поля виробництва» тексту, це жодним чином не гарантує його сприйняття читачем

¹⁰ У цьому контексті показовою є дискусія, «письмовий формат» якої див.: [Зборовська, Йосипенко, 2019].

саме в цьому контексті — так само як і у випадку, коли текст читають в оригіналі.

Зрозуміло, що у світлі цих міркувань до описаних вище сучасних правил інтерпретації потрібно додати ще одне: інтерпретації текстів у їхньому власному контексті; без урахування цього контексту сьогодні насправді важко уявити собі будь-яку, не лише історико-філософську інтерпретацію чи, мовою Рорті, історичну реконструкцію. Проте, що вичерпнішими стають ці правила, то очевиднішим стає, наскільки вони апелюють до уявлення про «правильні» способи інтерпретації, які визначають «правильне» розуміння тексту на противагу «непорозумінню». Саме це уявлення часто стає приводом для зверхнього ставлення сучасних істориків філософії та перекладачів до попередників, які були далекі від такої «правильності». На думку Адо: «Модерний історик може бути досить збентеженим, відкривши способи мислити, надто віддалені від звичної для нього манери обґрунтовувати. Однак потрібно констатувати, що саме контрсенси та нерозуміння дуже часто провокували важливі еволюції в історії філософії, зокрема, призвели до появи нових концептів» [Hadot, 1968: p. 337].

Чи означає це, що ми повинні дивитися на історію філософії не як на історію діалогу філософів, а лише як на історію контрсенсів і непорозумінь? Думаю, такий висновок буде поспішним і рівноцінним відмові від будь-яких правил інтерпретації, які дають змогу відрізнити розуміння від нерозуміння. Історія філософії може бути історією «творчих контрсенсів» (як їх пізніше називатиме Адо) лише тому, що вона не є історією вільної суверенної творчості філософів, які за бажанням можуть вступати, а можуть і не вступати в діалог між собою. Вона є передусім історією рецепції ідей, теорій і творів, у перебігу якої продукуються ідеї, теорії, тексти. Таке розуміння історико-філософського процесу повертає нас до запитань, які окреслено у перших двох частинах цієї статті: як можна говорити про вплив якогось Автора, якщо його рецепція є радше суцільним контрсенсом та непорозумінням, і в чому може полягати цей вплив, якщо рецепція, так само як і «навчання» в концепції Чижевського, є не «механічним запозиченням», а самостійною і активною філософською діяльністю?

На мою думку, в історії рецепції та впливу взаємодіють два чинники, які я назвав би раціональним та історичним. Вплив якогось Автора можливий остільки, оскільки його тексти містять ідеї й теорії, що зберігають свій евристичний потенціал у різних національних та історичних контекстах. Саме завдяки раціональній «живій дії» цих ідей і теорій в інших, ніж контекст створення їх, контекстах виникає і/чи зберігається якийсь інваріант вчення, на основі якого виникає відповідний «-ізм». Ні Платон, ні Аристотель, ні Кант — такі, «якими вони власне були», не зводяться до платонізму, аристотелізму чи кантіанства. На тлі історичних реконструкцій цих постатей історія їх рецепції може виглядати як набір контрсенсів та непорозумінь. Але чи могли б ідеї та теорії цих Авторів мати такий вплив, якби не були систе-

матизовані, спрощені, зведені до якихось схем їхніми послідовниками та інтерпретаторами? Водночас діяльність цих послідовників та інтерпретаторів далеко не завжди визначалася їхніми власними внутрішніми, теоретичними потребами, на неї часто впливали чинники зовнішнього, нетеоретичного, іноді зовсім випадкового, характеру: (не)доступність тих чи тих текстів, надання переваги тим чи тим мовам, особливості інституювання філософії та її дисциплінарної організації в полі рецепції тощо.

Взаємодія цих двох чинників, зрештою, формує конкретні образи тих чи тих філософів, з якими реципієнти, як «суверенні творчі особистості», вступали в діалог. Реконструкція цих образів, котрі (транс)формується не лише з огляду на історичну відстань, а й через проблеми «міжнародної циркуляції ідей», є одним з найважливіших предметів дослідження рецепції і впливу, без висвітлення якого годі говорити про реконструкцію того, чим є філософія в той чи той історичний період або в тому чи тому національному полі філософування. Як наголошує Томаш Мруз: «Історія рецепції Платона не є лише історією впливу давнього філософа на пізніших мислителів; вона проявляє, як у Платоновому дзеркалі бачить себе кожна епоха. Зв'язок з Платоном стає водночас зв'язком з філософією. ...Рецепція філософії Канта, Гегеля чи інших сучасників їх філософами, котрих я вивчав, не мала тієї специфіки, яка була у випадку знайомства з давнім античним автором, що для багатьох є синонімом філософа» [Mróz, 2012: s. 9–10].

Це, своєю чергою, означає, що вплив Платона, Аристотеля, а також Гегеля та багатьох інших, чії імена сьогодні є якщо не «синонімами філософа», то, щонайменше, синонімами певного способу філософування, який претендує на те, щоб бути усією філософією, не можна розглядати лише в перспективі прямого впливу в межах відповідного «-ізму»: вплив може бути частковим, фрагментарним і, понад те, негативним. Факт діалогу зовсім не означає ні «повної згоди», ні навіть бажання її досягти¹¹, і суперечка з Автором та пошук аргументів проти його ідей і теорій (не обов'язково у формі «активної інтерпретації» і навіть без посилання на Автора) може відігравати не меншу роль у розвитку філософії, аніж намагання слідувати їм чи їх розвивати. Дослідження такого впливу є, звичайно, малопривабливим для істориків філософії, оскільки потребує від них не лише методологічної розважливості, а й ретельної реконструкції усіх чинників та шляхів рецепції у їх складному й іноді зовсім химерному поєднанні. Понад те, такі дослідження є невдячними, оскільки здатні підважити уявлення про оригінальність і самобутність того чи того філософа, однак, можуть натомість утвердити уявлення про існування традиції, яка існує остільки, оскільки існує діалог філософів з їхніми попередниками.

Слово «діалог» вжито тут у найширшому (і найпоширенішому сьогодні) розумінні взаємодії за участі двох сторін, яка завжди (але у різному сенсі)

¹¹ Цікавий приклад такого діалогу див.: [Йосипенко, 2010].

асиметрична, а отже, не є справжнім діалогом. Чи означає це, що ідея діалогу недоречна в історико-філософському дискурсі чи дослідженні рецепції? На мою думку, вона може мати для сучасних істориків філософії важливе регулятивне значення, зокрема для подолання (хоча б часткового) згаданої асиметрії. «Найвужче» розуміння діалогу передбачає дві нероздільні настанови: етичну і когнітивну, які залишаються незмінним горизонтом ідеї діалогу. Етична настанова передбачає повагу до іншості співрозмовника і намагання зберегти її в процесі взаємодії, тоді як когнітивна — пошук засобів, які дають змогу реконструювати цю іншість, тобто, у нашому випадку, зрозуміти ідеї й теорії філософа у їхньому власному контексті. Дослідження рецепції є одним з таких засобів, ба більше, вони є одним зі способів розвинути у сучасних філософів відчуття іншості наших співрозмовників, сприяючи тим самим встановленню того, що П'єр Бурдьє назвав «раціональним діалогом» [Bourdieu, 2002: p. 7].

ДЖЕРЕЛА

- Головаха, И.П., Горский, В.С. (1978). Проблема взаимосвязей в историко-философском исследовании. В: В.М. Ничик (ред.), *Идейные связи прогрессивных мыслителей братских народов (XVII–XVIII вв.)* (с. 5–40). Киев: Наукова думка.
- Горский, В.С. (1975). Историко-философская оценка учения Канта на Украине (середина XIX — начало XX веков). В: М.А. Булатов (ред.), *Критические очерки по философии Канта* (с. 322–344). Киев: Наукова думка.
- Горский, В.С. (1988). *Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII вв.* Киев: Наукова думка.
- Горський, В. С. (1993). Україна в історико-філософському вимірі. *Філософська думка*, 2, 10–31.
- Завгородній, Ю. Ю. (2013). *Рецепція індійської філософії в Україні. Лінія Вед (1840–1930-ті рр.): Монографія*. Київ: Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.
- Зборовська, К., Йосипенко, С., Кхелуфі, А. та ін. (2019). Усна історія філософії: письмовий формат. *Філософська думка*, 4, 6–52.
- Йосипенко, О. (2010). Діалог без примирення. Аналітична та континентальна традиції в сучасній Франції. *Філософська думка*, 1, 5–22.
- Йосипенко, С. (2015). Філософія доби Київської Русі й українська філософська традиція. *Філософські ідеї в культурі Київської Русі: Збірник наукових праць*, 7, 8–24.
- Йосипенко, С. (2017). Філософська спадщина Д. Чижевського та концепція історико-філософського українознавства В. Горського. *Філософські ідеї в культурі Київської Русі: Збірник наукових праць*, 9/10, 8–21.
- Симчич, М. (2013). «Від Вишенського до Сковороди»: радянські дослідження української філософії XVI–XVIII ст. *Філософська думка*, 1, 71–80.
- Тихолаз, А. (2001). До проблеми історико-філософського впливу. *Наукові записки НаУКМА. Том 19. Філософські науки*, 3–11.
- Тихолаз, А. Г. (2003). *Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX — начала XX веков*. Киев: ВиРА «Инсайт».
- Чижевський, Д. (2005а). Нариси з історії філософії на Україні [1931]. *Філософські твори у чотирьох томах* (т. 1, с. 1–162). Київ: Смолоскип.
- Чижевський, Д. (2005б). Філософія Г.С. Сковороди [1934]. *Філософські твори у чотирьох томах* (т. 1, с. 163–388). Київ: Смолоскип.

- Чижевський, Д. (2005с). Платон в Давній Русі [1931]. *Філософські твори у чотирьох томах* (т. 2, сс. 57–66). Київ: Смолоскип.
- Эрн, В. (1912). *Григорий Саввич Скворода. Жизнь и учение*. Москва: Типографское товарищество А.И. Мамонтова.
- Borzum, S. (1984). *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*. Wrocław: Ossolineum.
- Bourdieu, P. (2002). Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 145, 3–8.
- Hadot, P. (1968). Philosophie, exégèse et contre-sens. *Akten des XIV. internationalen Kongresses für Philosophie*, 1, 333–339. Wien: Universität Wien.
- Lyuty, T. (2017). Ideological Interpretations of Nietzsche's Philosophical Views in the Ukrainian Cultural Context (the end of the 19th — beginning of the 20th centuries). *Sententiae*, 36 (1), 71–82. <https://doi.org/10.22240/sent36.01.071>.
- Mróz, T. (2012). *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji — autorzy — problemy*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Tyl, M. (2017). Badania recepcji a problem tradycji w historii filozofii. *Litteraria Copernicana*, 4 (24), 173–181. <https://doi.org/10.12775/LC.2017.070>.
- Viellard-Baron, J.-L. (2001). Méthodologie pour l'étude des problèmes de réception en histoire de la philosophie. In: Y.C. Zarka (dir.), *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* (pp. 95–109). Paris: PUF.

Одержано 04.03.20

REFERENCES

- Borzum, S. (1984). *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*. Wrocław: Ossolineum.
- Bourdieu, P. (2002). Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 145, 3–8.
- Ern, V. (1912). *Grigoriy Savvykh Skovoroda. Life and doctrine*. [In Russian]. Moskow: Tipografskoe tovarishchestvo A.I. Mamontova. [= Эрн 1912]
- Golovakha, I. P., Horskyi, V. S. (1978). Problem of the mutual relations in the historic-philosophical investigation. [In Russian]. In: V.M. Nychuk (Ed.), *Doctrinal relations between progressive thinkers of the fraternal nations (17–18th century)* (pp. 5–40). Kyiv: Naukova dumka. [= Головаха, Горский 1978]
- Hadot, P. (1968). Philosophie, exégèse et contre-sens. *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, 1, 333–339. Wien: Universität Wien.
- Horskyi, V. S. (1975). *Historic-philosophical evaluation of Kant's doctrine in Ukraine (mid of 19th — beginning of 20th century)*. [In Russian]. In: M.A. Bulatov (Ed.), *Critical essays on the Kant's philosophy* (pp. 322–344). Kyiv: Naukova dumka. [= Горский 1975]
- Horskyi, V. S. (1988). *Philosophical ideas in the culture of Kievan Rus 11th — beginning of 12th century*. [In Russian]. Kyiv: Naukova dumka. [= Горский 1988]
- Horskyi, V. S. (1993). Ukraine from the perspective of the history of philosophy. [In Ukrainian]. *Filosoofska dumka*, 2, 10–31. [= Горський 1993]
- Lyuty, T. (2017). Ideological Interpretations of Nietzsche's Philosophical Views in the Ukrainian Cultural Context (the end of the 19th — beginning of the 20th centuries). *Sententiae*, 36 (1), 71–82. <https://doi.org/10.22240/sent36.01.071>.
- Mróz, T. (2012). *Platon w Polsce 1800–1950. Typy recepcji — autorzy — problemy*. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Symchych, M. (2013). «From Vyshenskyi to Skovoroda»: the Soviet researches into the Ukrainian philosophy of the 16–18th centuries. [In Ukrainian]. *Filosoofska dumka*, 1, 71–80. [= Симчич 2013]

- Tschizewskij, D. (2005). Essays on the history of philosophy in Ukraine. [In Ukrainian]. In: D. Tschizewskij, *Philosophical Works. In 4 vol.* (vol. 1, pp. 3–162). Kyiv: Smolokurp. [= Чижевський 2005a]
- Tschizewskij, D. (2005). G.S. Skovoroda's Philosophy. [In Ukrainian]. In: D. Tschizewskij, *Philosophical Works. In 4 vol.* (vol. 1, pp.165–388). Kyiv: Smolokurp. [= Чижевський 2005b]
- Tschizewskij, D. (2005). Plato in the Ancient Rus' [In Ukrainian]. In: D. Tschizewskij, *Philosophical Works. In 4 vol.* (vol. 2, pp. 57–66). Kyiv: Smolokurp. [= Чижевський 2005c]
- Tykholaž, A. (2001). To the problem of influence in the history of philosophy. [In Ukrainian]. *NaUKMA Research Papers*. 19. Philosophical sciences, 3–11. [= Тихолаз 2001]
- Tykholaž, A. (2003). *Plato and Platonism in Russian religious philosophy in second half of 19th – beginning of 20th century.* [In Russian]. Kyiv: ViRa «Insait». [= Тихолаз 2003]
- Tyl, M. (2017). Badania recepcji a problem tradycji w historii filozofii. *Litteraria Copernicana*, 4 (24), 173–181. <https://doi.org/10.12775/LC.2017.070>.
- Vieillard-Baron, J.-L. (2001). Méthodologie pour l'étude des problèmes de réception en histoire de la philosophie. In: Y.C. Zarka (dir.), *Comment écrire l'histoire de la philosophie?* (pp. 95–109). Paris: PUF.
- Yosypenko, O. (2010). Dialogue without Reconciliation. Continental and Analytical tradition in contemporary France. [In Ukrainian]. *Filosoofska dumka*, 1, 5–22. [= Йосипенко 2010]
- Yosypenko, S. (2015). Philosophy of the Kievan Rus' Epoch and the Ukrainian philosophical tradition. [In Ukrainian]. *Philosophical Ideas in the Culture of Kievan Rus: Collection of Scientific Papers*, 7, 8–24. [= Йосипенко 2015]
- Yosypenko, S. (2017). Philosophical heritage of D. Tschizewskij and concept of historical and philosophical Ukrainian studies by V. Horskyi. [In Ukrainian]. *Philosophical Ideas in the Culture of Kievan Rus: Collection of Scientific Papers*, 9–10, 8–21. [= Йосипенко 2017]
- Zavorodniy, Y. (2013). *Perception of the Indian Philosophy in Ukraine: The Line of the Vedas (1840–1930-s): Monograph.* [In Ukrainian]. Kyiv: H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine. [= Завгородній 2013]
- Zborovska, X., Yosypenko, S., Khelufi, A. et al. (2019). Oral History of Philosophy: Written Format. [In Ukrainian]. *Filosoofska Dumka*, 4, 6–52. [= Зборовська, Йосипенко 2019]

Received 04.03.20

Serhii YOSYPENKO, Doctor of Sciences in Philosophy, Deputy Director,
Head of the Department of History of Philosophy in Ukraine,
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine,
4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001
serhii.yosypenko@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-5928-6638>

RECEPTION AND INFLUENCE IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY: AN APPROACH TO THE PROBLEM

Investigation into the theme of receptions and influences is one of traditional topics in the historiography of national philosophies. This article analyses the models of reception and influence used by Ukrainian historians of philosophy: the model of “influence without reception” (A. Tykholaž), the model of “studying philosophy” (D. Tschizewskij) and the model of “reception without influence” (V. Horskyi). Resting upon works by J.-L. Viellard-Baron and P. Hadot, the author tried to argue that: a) the place that reception studies occupies in historiography as well as understanding of its phenomenon is traditionally dictated by the perception of the histor-

ic-philosophical process, the genre of the historiography of philosophy and specific historiographic attitudes; b) reception is a complex phenomenon, which has totally different configurations and meanings in different periods of the history of philosophy and cannot be put into one formula; c) the application of obvious formulas from the contemporary vision of receptions in separate historical contexts can verify or objection of the originality or even the existence of separate philosophical traditions; d) through the reflection on the phenomenon of reception in all of its complexity it possible to reveal some aspects, research into which notably corrects our perception of the history of philosophy; e) the popular over the past decades idea of the history of philosophy as dialogue among philosophers is a challenge for the historiography, though it can have a positive effect on historic-philosophical research as well as on historic-philosophical discourse in general. Particularly, the research into reception and using dialogue as a regulatory idea can influence the international circulation of ideas and contribute to turning it into “rational dialogue”, promoted by P. Bourdieu.

Keywords: *reception, interpretation, influence, the historiography of philosophy, dialog in the history of philosophy.*